INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Abecedarius (Nachtrag zu RAC I, Sp. 9):	Jahrgang 3 (1960) 159
Aeneas (Nachtrag zu RAC I, Sp. 140):	Jahrgang 4 (1961) 184/6
Aethiopia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 158):	Jahrgang 1 (1958) 134/53
Aischylos (Nachtrag zu RAC I, Sp. 204):	Jahrgang 5 (1962) 191/5
Ambrosiaster (Nachtrag zu RAC I, Sp. 365):	Jahrgang 13 (1970) 119/23
Amen (Neufassung von RAC I, Sp. 378/80):	Jahrgang 1 (1958) 153/9
Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	Jahrgang 7 (1964) 167/82
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	Jahrgang 3 (1960) 152/5
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	Jahrgang 3 (1960) 155/9
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	Jahrgang 4 (1961) 187/96
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	Jahrgang 5 (1962) 195/9
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	Jahrgang 6 (1963) 187/92
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 1
Constantius I (Nachtrag zu	
Constantius II (Nachtrag zu	
Erbrecht (Nachtrag zu RA	
Euripides (Nachtrag zu RA	
Fuchs (Nachtrag zu RAC V	
Gans (Nachtrag zu RAC VI	

Die im „Jahrbuch" erscheinenden N
ment-Bände des RAC aufgenommen

ISBN 3-7772-8145-X

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 89

Gottesschau (Visio beatifica) - Gottmensch I



1981

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum“ und „heidnisch“ nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8145-X (Lieferung 89)

Gottesschau (Visio beatifica).

Einführung. Der Begriff G. kann auf Visionen oder Erscheinungen Gottes (oder, in der heidn. Welt, der Götter) u. auf mystische Erfahrungen in diesem Leben angewendet werden, sowie auf die direkte Schau Gottes nach dem Tod, verstanden als höchste Freude u. ewige Erfüllung, das wesentliche Element letzten menschlichen *Glücks, im traditionellen christl. Sprachgebrauch die beseligende Schau (visio beatifica). – Die Absicht dieses Artikels ist es, die G. nur in diesem letzten Sinn zu erfassen, mit dem besonderen Ziel, aufzuzeigen, in welcher Weise die christl. Lehre, entsprechend ihrer Entwicklung in der frühen Kirche, den griech. philosophischen Ideen von der beseligenden Schau Gottes oder des Guten ähnelt, von ihnen beeinflußt sein könnte, u. inwieweit sie sich auf eigenen Wegen von unabhängigen Quellen her entwickelte, unbeeinflußt von u. in gewisser Weise im Gegensatz zu den Ansichten der griech. religiösen Philosophen. – Für weitere Aspekte des Themas der G. ist auf die Stichwörter *Epiphanie (E. Pax: o. Bd. 5, 832/909); *Epoptie (E. Fascher: ebd. 973/83) u. *Ekstase (F. Pfister: o. Bd. 4, 944/87, bes. 971/4) zu verweisen. – Es ist durchaus nicht aus sich selbst ersichtlich, warum die G. in der christl. Tradition als das wesentlich konstitutive Element der ewigen Glückseligkeit der Erlösten auftaucht. Daß man eher die Schau betonte als das ewige Leben in der Gemeinschaft der Erlösten mit Gott u. Christus, führt unvermeidlich zu einer besonderen Hervorhebung des geistigen Charakters der Glückseligkeit. In erster Linie wird die endgültige Freude des Menschen als Befriedigung des Geistes dargestellt. Das bleibt zu einem gewissen Grade wahr, obwohl andererseits sehr betont wird, daß die Schau jedes Wissen übersteigt u. vor allem auch eine Einheit in der Liebe ist u. nur in der liebenden Vereinigung mit der ganzen erlösten Menschheit erlebt werden kann. Es gibt jedoch gute Gründe anzunehmen, daß diese Lehre von der Glückseligkeit des Menschen in der G. authentisch u. ursprünglich christlich ist u. nicht das Ergebnis irgendeines entstellenden Einflusses der griech. Philosophie auf das Denken der frühen Kirche darstellt. Wahrscheinlich wäre es ein Irrtum, in diesem Zusammenhang dem hohen Stellenwert, den man der Gnosis (*Gnosis II) im frühen Judentum u. im Judenchristentum zugewiesen hat, zu viel Bedeutung beizumessen, da diese Gnosis nicht so sehr die beseligende Erkenntnis Gottes als vielmehr eine Erkenntnis eschatologischer Geheimnisse meint. Die Lehre von der Visio beatifica hat Grundlagen im NT u. wird von Irenäus voll entwickelt, der von der griech. Philosophie wenig beeinflußt ist. Obwohl der Gedanke, daß die Erkenntnis der höchsten Wirklichkeit das dem Menschen spezifische Ziel u. die Quelle seines höchsten Glückes ist, an einigen Stellen bei Platon zu finden ist u. in der platonischen Tradition fortdauert, scheint es doch nicht so, daß dieser Gedanke im Platonismus des 1. u. 2. Jh. nC. besonders betont oder ihm eine zentral bedeutsame

Stellung zugewiesen wurde. Plotin ist der erste griech. Philosoph, der mit starkem Nachdruck lehrt, daß die G. u. die Vereinigung mit Gott die höchste Glückseligkeit u. das einzige Ziel des Menschen ist, die zu verfehlen ein absolutes Verfehlen bedeutet. Sein Einfluß auf das christl. Gedankengut in der Folgezeit war sicherlich in einigen Punkten bedeutend (obwohl dies, wie wir sehen werden, nicht überall deutlich wird). Man kann sagen, daß das Christentum dem plotinischen Neuplatonismus in der Lehre von der glückseligen Schau (zumindest in einigen ihrer Formen) sehr nahe kommt. Deshalb ist es angebracht, die Untersuchung der nichtchristl. Lehre von der G. mit dem Neuplatonismus Plotins u. seiner Nachfolger zu beginnen u. dann auf ihre Grundlagen bei Platon zurückzuschauen u. zu fragen, ob Anzeichen einer Lehre von der G. in der Zeit zwischen Platon u. Plotin zu sehen sind.

A. Nichtchristlich. I. Neuplatonismus. a. Plotin. Für Plotin ist (von enn. 1, 6 [1] an) die Schau des Einen oder des Guten, die auch die Vereinigung damit umfaßt, das Erhabenste im menschlichen Leben u. die Bestimmung des Menschen. Das kommt gut zum Ausdruck enn. 1, 6, 7, 33/6: ‚Der Mensch, der dies erreicht, ist selig durch diese ‘selige Schau’; wer es zu erreichen verfehlt, ist völlig gescheitert. Denn ein Mensch ist nicht gescheitert, wenn es mißlingt, eine schöne Hautfarbe oder einen schönen Körper zu erlangen oder Macht, Ämter oder sogar das Königtum, sondern wenn es mißlingt, dies zu gewinnen u. nur dies‘. Wenn wir aber sagen, daß die Schau die einzige Bestimmung des Menschen ist, müssen wir uns erinnern, was für Plotin unser wirkliches Ich, der wahre Mensch, ist. Er ist nicht nur, wie für alle heidnischen Platoniker, die Seele allein ohne Körper. Er ist die höhere Seele, der ‚innere Mensch‘, die Seele, die auf der Ebene des göttlichen Geistes leben u. diesem ähnlich werden kann u. die deutlich von der zusammengesetzten Wesenheit abgesetzt ist, die von der niederen Seele u. dem Körper gebildet wird (1, 1 [53]; 4, 3 [27], 12; 6, 4 [22], 14). Plotin spricht öfter von dem ‚mittleren Teil‘, d.h. der Seele, die diskursiv denkt (1, 1 [53], 11; 2, 9 [33], 2; 5, 3 [49], 3: hier wird gesagt, sie sei das, was in uns im eigentlichen ‚wir selbst‘ sind). Das ist für ihn sozusagen das wirkliche Subjekt des geistigen Lebens in dem Sinn, daß es seine Richtung ändern u. sich selbst übersteigen kann, indem es sich auf die Ebene des Intellekts erhebt u. von da weiter zur Vereinigung mit dem Einen (G. J. P. O'Daly, Plotinus' philosophy of the self [Shannon 1973] 52/94). Dieser Seelenteil gehört eher der höheren als der niederen Seele an. Obwohl einzig das wahre, transzendente Selbst, die höhere Seele, die Schau erlangt u. das in uns ausgeschlossen bleibt, was die meisten jetzt als die normale menschliche Erfahrung betrachten würden, nimmt die vereinigende Schau dieses höhere Selbst völlig in Anspruch u. gewährt ihm vollkommene Erfüllung. Es ist nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine Liebeserfahrung (6, 7 [38], 55. 9 [9], 4. 9), nicht nur eine Schau, sondern eine Vereinigung u. wäre vielleicht besser als Vereinigung denn als Schau zu bezeichnen (6, 9, 10f). Es scheint, daß für Plotin diese Vereinigung nicht ein gänzliches Aufgehen in eine höhere Einheit oder eine höchste Selbstverwirklichung bedeutet, sondern etwas mehr, ähnlich der liebenden Vereinigung von Personen, obgleich ihm diese Ausdrucksweise, wie jede andere auch, unzulänglich erscheint, um die Wirklichkeit auszudrücken (vgl. die sorgfältige Erörterung aller relevanten Abschnitte der Enneaden bei Rist 213/30). Es gibt kein Bewußtsein von Zweiheit während der Dauer der Vereinigung, doch bleibt das Selbst von dem Einen unterschieden. Die Liebe, die den Aufstieg zur endgültigen Vereinigung anregt u. in der Vereinigung selbst vollendet wird, geht aus von dem Einen (6, 7 [38], 22. 31). Plotin verneint jedoch ausdrücklich, daß das Eine das liebt u. umsorgt, was aus ihm hervorgegangen ist (5, 5 [32], 12, 41/9). Nach Plotin ist es Gott, der uns unsere Liebe zu ihm gibt, doch wir lieben ihn nicht, weil er uns zuerst geliebt hat. Eine Betrachtung der Ausdrucksweise, die Plotin gebraucht, um den Weg zu beschreiben, wie man in diesem Leben zur Vereinigung gelangt, ist hier belanglos (vgl. Henry LXIV/LXX: Structure and vocabulary of the mystical experience). Die höchste u. letzte Erfahrung wird oft als Schau beschrieben (1, 6 [1], 7, 39; 4, 8 [6], 1, 3; 5, 3 [49], 17, 34; 5, 5 [32], 3, 4 u. ö.), aber auch als Kontakt oder Berührung (6, 7 [38], 40, 2; 6, 9 [5], 4, 27), als Zusammentreffen der Mittelpunkte von Kreisen (6, 9, 8. 10) oder als Verschmelzen oder Mischung (1, 6, 7, 13; 6, 9, 11, 7). Diese Einigung wird gegeben: Sie kommt plötzlich, man kann nicht darüber verfügen oder sie erreichen, wenn man sie wählt (5, 5, 8; 6, 7, 34, 8/10.

36, 15/21). Beachtet man dies u. die oben erwähnte Tatsache, daß unsere Liebe, die uns zu dem Einen führt, eben von dem Einen gegeben ist, so darf man den Gegensatz zwischen Plotins Lehre u. der christl. Lehre in diesem Punkte nicht zu groß ansetzen, obwohl man auch nicht behaupten darf, Plotin habe eine Lehre von der *Gnade gekannt ähnlich der christlichen. Es gibt gewiß mehr Gemeinsames in diesen beiden Denkweisen als oft angenommen wurde. Außer den bereits angeführten Unterschieden (daß bei Plotin nur das höchste Selbst, nicht der ganze Mensch die Schau erfährt) gibt es noch zwei weitere bedeutende Unterschiede zwischen der Lehre Plotins u. des Christentums von der G.: 1) In Plotins Lehre fehlt jede Form von Eschatologie. Wir steigen auf durch die Ebenen einer statischen ewigen Welt hin zur Schau, u. unsere eigene Natur macht dabei keine eigentliche Wandlung oder Entwicklung durch; doch gibt es keinen Hinweis darauf, daß die Schau nach dem Tod sich von der Schau in diesem Leben wesentlich unterscheidet, außer daß sie länger andauert, weil wir dann fortdauernd auf der Ebene des Geistes leben, der mit dem Einen in mystischer Vereinigung ewig vereint ist (6, 7, 35), u. daß wir nicht durch den Körper u. die niedere Seele belastet u. abgelenkt werden. Doch legt Plotin auf diesen Unterschied kein großes Gewicht, jedenfalls erheblich weniger als Platon. 2) Der zweite wichtige Unterschied zwischen Plotin u. der christl. Lehre besteht darin, daß die Schau nicht in einer Gemeinschaft erfahren wird. Die letzten Worte der Enneaden: ‚Flucht des Einsamen zum Einsamen‘ (6, 9 [9], 10, 50f), wurden zu oft u. unkritisch in den Beschreibungen der plotinischen Mystik zitiert, doch sie drücken etwas aus, was wirklich Teil seiner Gedanken ist. Die Gemeinschaft ist beim Beginn des Aufstiegs zu dem Einen wichtig; die Übung der bürgerlichen Tugenden scheint eine unerläßliche erste Stufe auf dem Weg zu höherer Tugend zu sein (1, 2 [19]), u. Plotin vernachlässigt seine Pflicht gegenüber seinen Nächsten nicht (Porph. vit. Plotin. 9). Auch lehrte er, daß wir die lebendige Gemeinschaft des sichtbaren Universums, dessen Glieder wir sind, nicht, wie etwa die Gnostiker, verschmähen dürfen (2, 9 [33], 16). Aber am Ende ist unsere Schau u. Vereinigung individuell u. einsam, obwohl wir, wenn wir sie erreichen, im Geist leben, der eine Einheit von lebenden, sich wechselseitig durchdringenden Seelen ist (s. A. H. Armstrong, Plotinian and Christian studies [London 1979] 193/7). Wenn Plotin sie beschreibt als eine Gemeinschaft, eine geistige Welt, die ein organisches Ganzes ist (5, 8 [31], 4; 6, 7 [38], 15), leistete er damit einen großen Beitrag für die späteren christl. Darstellungen des κόσμος νοητός, der Welt der Engel, in der die erlösten Menschen die selige Schau mit den Engeln teilen.

b. Die Nachfolger Plotins. Porphyrius folgt in bezug auf die Schau des Einen streng der Lehre Plotins u. nimmt für sich in Anspruch, sie einmal erreicht zu haben (vit. Plotin. 23). – Für Iamblich u. seine Nachfolger hingegen wird die Schau oder Vereinigung mit dem höchsten Prinzip zu einer weit entfernteren Möglichkeit. Es ist hier nicht der Ort, ihre eher theurgischen als im plotinischen Sinn philosophischen Methoden zu besprechen, durch die sie diese letzte Vereinigung erreichen zu können behaupten. Wichtig ist es jedoch zu begreifen, daß man ihnen nicht einfachhin die Aufgabe der philosophischen Religion Plotins u. ein Absinken in Magie u. Aberglauben vorwerfen darf. Sie gaben weder die religiöse Metaphysik zugunsten der Magie auf, noch vermischten sie Magie u. Metaphysik. Theurgie ist nicht einfach ein Mittel, auf die Götter einen magischen Zwang auszuüben (zur Philosophie u. Theurgie bei Iamblich u. seinen Nachfolgern s. Lloyd 277/80. 296f; A. Smith, Porphyry's place in the Neoplatonic tradition [The Hague 1974] 81/141). Richtig bleibt jedoch, daß bei den meisten von ihnen Schau u. Vereinigung nicht als lebendiger Teil ihrer Erfahrung erscheint, u. daß sie dazu wenig zu sagen haben. Ein Punkt in ihrer Theologie vom Einen ist jedoch erwähnenswert, da er möglicherweise die Lehre des PsDionysius u. durch ihn die spätere östliche christl. Tradition beeinflußt hat: Proklos u. noch mehr Damaskios bringen die ‚negative Theologie‘ ein gutes Stück weiter als Plotin. Proklos betont, daß wir sogar unsere Negationen negieren u. enden müssen in einer Anschauung, die Schweigen u. Unwissenheit ist (comm. in Plat. Parm. [Plat. Lat. 3 (London 1963) 72, 2/6. 76, 6f]; prov. et fat. 24 [§ 31 Boese]). Damaskios verneint jede denkbare Beziehung zwischen dem absolut unaussprechlichen Einen u. dem, was nach ihm kommt. Keiner unserer Begriffe könne irgendwie auf das völlig Unbegreifliche Anwendung finden (zB. princ. 38. 41. 42 [1, 79, 20/8. 83,

26/84, 4. 85, 8/86, 2 Ruelle]). Diese jüngste neuplatonische negative Theologie nähert sich mehr als alles bei Plotin der Vorstellung von der göttlichen Dunkelheit (s. E. v. Ivánka, Art. Dunkelheit: o. Bd. 4, 350/8) u. sogar dem Gedanken, daß das Wesen Gottes selbst in der G. absolut unerreichbar bleibt (wenn auch die neuplatonische Auffassung mit dieser letzteren nicht identisch ist, noch ihr Ursprung zu sein scheint), den wir bei einigen griech. christl. Denkern finden werden.

II. Der platonische Hintergrund der neuplatonischen Lehre. a. Platon. Die Lehre, daß die Schau der höchsten göttlichen Wirklichkeit das einzig wahre u. wirklich befriedigende Ziel menschlichen Lebens ist, gründeten die späteren Platoniker auf zwei berühmte Passagen der Dialoge Platons: conv. 209e/212a; resp. 6, 502c/509c. In diesem Abschnitt aus dem ‚Staat' wird der Aufstieg zum Guten u. dessen Schau in rein intellektuellen Begriffen beschrieben, obwohl die Natur des Guten ein tiefes Geheimnis bleibt u. die dafür verwendete Sprache gewisse religiöse Feierlichkeit besitzt. Des weiteren wird die Kenntnis des Guten nicht in erster Linie so dargestellt, als habe sie schon ein höchst befriedigendes Ziel in sich selbst, das alles andere Wissen mehr oder weniger belanglos sein läßt, sondern eher als die höchste Erkenntnis, die der Schlüssel dafür ist, alles andere zu verstehen. Nur wenn er sie erreicht hat, ist es für den Philosophen möglich, sein eigenes Leben u. das des Staates in der rechten Weise zu lenken. Ungeachtet ihrer historischen Bedeutung als grundlegende Quelle bei Platon für Plotins Lehre vom Guten, muß die tatsächliche Bedeutung dieser Stelle für unseren Gegenstand, die G., unsicher bleiben. Wenn auch in Diotimas Ausführungen über die großen ‚Mysterien' der Liebe an der oben genannten Stelle in Platons ‚Gastmahl' sich der Aufstieg durch einen Prozeß der immer größeren Abstraktion u. Loslösung des Geistes von der materiellen Schönheit vollzieht, ist jedenfalls der Eros ganz u. gar die Triebkraft, ein Eros, der in der endgültigen Vereinigung verharrt u. darin nicht mehr rein erweckend, sondern auch erzeugend ist (conv. 212a). Diese endgültige Vereinigung ist beseligend, ist die höchste Erfüllung der Person u. das wahre Ziel des Lebens (Armstrong aO. 106f). Plotin folgt eher dem im ‚Gastmahl' als dem im ‚Staat' aufgezeigten Weg zur mystischen Vereinigung (Porph. vit. Plotin. 23). Trotzdem ist sowohl im ‚Gastmahl' wie im ‚Staat' eine Idee, nicht ein Gott der Gegenstand der endgültigen Schau u. das, mit dem wir darin vereinigt sind, u. darum etwas Abstraktes u. Unpersönliches. Plotin personalisiert das Gute weit mehr, als Platon es tut. In beiden Texten ist die Schau der göttlichen Wirklichkeit in diesem Leben erreichbar, wenn auch unter Schwierigkeiten. Doch ist besonders im ‚Phaedo' (66b/67b) u. im ‚Phaedrus' (249e/250c) der Kontrast zwischen unserer vollendeten Wahrheit im unkörperlichen Zustand u. unserem sehr unvollkommenen Wissen davon, während wir noch in unserem Körper sind, weitaus schärfer gezeichnet (vgl. auch resp. 611b/d).

b. Nachplatonische Entwicklungen. Im vollentwickelten Denken des Aristoteles wird die θεωρία, die Schau, zu einer rein intellektuellen Tätigkeit, getrennt vom sittlichen Leben u. mit vergleichsweise wenig religiösem Inhalt. Diese Lehre von der Schau hat anscheinend keinen bedeutsamen, direkten Beitrag zur Entwicklung der Idee von der G. als dem Ziel des menschlichen Lebens in der späteren griech. Philosophie geleistet, obwohl diese Auffassung vom göttlichen, sich selbst schauenden Geist einen bedeutenden Einfluß auf die mittelplatonische Theologie hatte. – Im wiederauflebenden Platonismus des röm. Reiches vor Plotin scheint die G., nach den Texten, die wir besitzen, zu urteilen, nicht so zentral u. so stark betont worden zu sein wie in den Enneaden, obwohl es genügend Zeugnisse dafür gibt, daß der Glaube an die Möglichkeit der G. u. ihre Bedeutung für den Menschen unter den platonischen Philosophen geläufig war. Plutarch spricht von einer wahrhaft beglückenden Schau des höchsten Gottes (symbolisch mit Osiris identifiziert), die nur nach dem Tod erlangt werden könne u. die durch die Philosophie in diesem Leben erreichbare, verschwommene u. traumhafte Schau weit übersteige (Is. et Os. 78, 382F/383A). – Maximus v. Tyrus, dessen Vorstellungen als repräsentativ für einen populären Platonismus angesehen werden können, spricht von einer Art geistiger G. in diesem Leben u. von einer anderen nach dem Tod, die vollkommener, dauerhafter u. höchst erstrebenswert zu sein scheint (11, 9. 11 [139f. 142f Hobein]). – Albinus spricht in einem Satz, der die Stelle im ‚Gastmahl' mit der im ‚Staat' verbindet, von einer intellektuellen G., die in diesem Leben erreicht werden kann, ist

dabei jedoch bei weitem deutlicher theistisch als Platon (10, 56/62). – Atticus, der den ‚Phaedrus' weiterentwickelt, sagt, daß die Schau der Ideen das Ziel des menschlichen Lebens sei u. die einzige Ursache für wahres Glück. Die Ideen sind für ihn Gedanken Gottes (frg. 9, 40. 50/3 des Places = Eus. praep. ev. 15, 13, 5 [GCS Eus. 2, 377]). – Numenius spricht von der Vereinigung in Einsamkeit mit dem Guten allein in einer Plotin nahekommenden Sprache (frg. 2 des Places). – Im paganen Gnostizismus der Hermetica, der durch den populären Platonismus beeinflußt war, scheint es keine wirkliche Visio beatifica zu geben. Viel wird über die Erkenntnis Gottes gesagt, doch bezeichnet dies keine Schau oder Vereinigung mit dem Transzendenten, sondern eher das Werden zu einem Allgeist oder Äon (11, 20; 13, 11 Nock/Festugière). Dies stimmt nicht mit der mystischen Vereinigung mit dem Einen oder dem Guten bei Plotin überein, sondern eher mit der plotinischen Erfahrung des Aufsteigens auf die Stufe der zweiten Hypostase, des νοῦς, u. des Identischwerdens mit ihm. – Auch im christl. Gnostizismus scheint die Idee der Visio beatifica von geringer Bedeutung zu sein. Im valentinianischen Evangelium Veritatis zB. wird durchgehend viel Wert auf das Wissen vom Vater gelegt, aber der Zustand der Seligen, obschon durch die Gnosis erlangt, wird am Ende der Schrift eher als ein Zustand der Ruhe u. der liebenden Vereinigung im Vater beschrieben denn als dessen Schau (NHC I 42,21/43,2). In der gnostischen Tradition ist die Gnosis vermutlich immer eher ein Mittel zu einem Ziel (das Ziel verstanden als eine Art von Vergöttlichung, ein Gott-Werden oder ein Eingehen in Gott) als ein Ziel in sich selbst, wie es in der hellenist. philosophischen Tradition der Fall ist.

B. Christlich. I. Biblisch. a. Alttestamentliche Anknüpfungspunkte. Im AT gibt es verständlicherweise nicht viele Texte, auf welche die Christen eine positive Lehre von der Visio beatifica aufbauen konnten (die ‚Theophanien', Erscheinungen des ‚Engels' Gottes auf der Erde, gehören nicht hierher). Der im bejahenden Sinne einflußreichste Text in diesem Zusammenhang war die korrupte u. sehr unterschiedlich übersetzte Stelle Job 19, 25/7. Doch andere Texte ließen die christl. Denker des Ostens schließlich zu dem Ergebnis gelangen, daß es ein Element der ἀγνωσία, des Nicht-Erkennens, sogar in der Schau der Seligen u. der Engel im Himmel geben müsse, daß sogar ihnen das Wesen Gottes absolut unerkennbar bleibe. Es sind dies die biblischen Aussagen, daß es dem Menschen unmöglich ist, Gott oder das *Angesicht Gottes zu sehen u. dabei am Leben bleiben zu können. Die berühmteste u. einflußreichste Stelle ist der Bericht über Mose auf dem Sinai: ‚Jahwe sprach: ... mein Angesicht darf man nicht schauen' (Ex. 33, 20/3; vgl. 19, 21/5). Auch die Psalmen sprechen gelegentlich davon, daß Gott in ‚Dunkelheit' oder in einer ‚Wolke' wohne (Ps. 18 [17], 11; 97 [96], 2).

b. Neues Testament. Im NT führt 1 Tim. 6, 16 die negative Tradition weiter u. erklärt uneingeschränkt, Gott wohne ‚in unzugänglichem Licht' u. kein Mensch könne ihn schauen. Doch in der Regel ist die ntl. Lehre weitaus positiver. Der Mensch vermag Gott zu schauen: die reinen Herzens sind, werden Gott sehen (Mt. 5, 8); Christus ist gekommen, um den unsichtbaren Gott zu offenbaren (Mt. 11, 2 par. Lc. 10, 22; Joh. 1, 18). Wir werden Gott im künftigen Leben ‚von Angesicht zu Angesicht' sehen (1 Cor. 13, 12) oder dann, wenn er erscheint (1 Joh. 3, 1f). Vor allem diese zwei Texte mit ihrer stark eschatologischen Ausrichtung bilden die Grundlage der patristischen Lehre von der G.

II. Patristische Theologie. a. Wissen u. Unwissenheit in der Gottesschau. Sowohl Christen wie heidnische Neuplatoniker stimmen darin überein, daß die endgültige G. jenseits aller gewöhnlichen Erkenntnis steht. Sie übersteigt alles andere Erkennen u. Schauen u. ist damit nicht zu vergleichen. Aber in welchem Umfang u. an welchen Punkten begegnet in der christl. Tradition die Aussage, sogar bei der endgültigen Schau bleibe etwas von Gott jedem geschaffenen Geist unerkennbar, die Behauptung also einer absoluten Unerkennbarkeit Gottes, die weit hinausgeht über Plotin u. sogar über die späteren Neuplatoniker? Im christl. Denken über die G. lassen sich eine positive u. eine negative Weise unterscheiden.

1. Die positive, kataphatische Tradition. Sie steht nicht fern vom mittleren Platonismus u. Plotin. Nach ihr ist die G., obschon alle anderen Arten der Erkenntnis weit übersteigend, eine rein geistige Schau u. nichts an Gott grundsätzlich unerkennbar. Das wird besonders deutlich bei Clemens v. Alex. Das Leben des christl. ‚Gnostikers' gipfelt in einer intellektuellen Schau (strom. 2, 47, 2), einer ἐποπτεία (7, 68, 4). Diese Schau von Angesicht

zu Angesicht, die feste Nahrung der Seele, ist in ihrer Fülle nur nach dem Tod erreichbar (paed. 1, 36, 5f), kann jedoch bis zu einem gewissen Grad im irdischen Leben vorweggenommen werden (strom. 6, 69, 2f). Wären die Schau u. das ewige Heil voneinander zu trennen, was sie nicht sind, würde der ‚Gnostiker' die Erkenntnis Gottes der Erlösung vorziehen (ebd. 4, 136, 5). – Auch bei Origenes ist das Ziel eine geistige Schau, durch die wir vergöttlicht u. in die Ähnlichkeit mit Gott umgestaltet werden (princ. 3, 6, bes. § 3). Diese Schau wird von der Liebe begleitet (ebd. 1, 3, 8), ist aber in erster Linie intellektuelles Erkennen. Wenn man dem Bericht des Hieronymus trauen darf, läßt sich nach der Lehre des Origenes diese Erkenntnis nur dann ganz erreichen, wenn wir frei von unserem Körper u. wieder gänzlich die geistigen u. körperlosen Wesen geworden sind, die wir im Anfang waren (doch vgl. dazu H. Crouzel, Origène et la philosophie [Paris 1962] 196/8, der gewichtige Gründe dafür anführt, daß Hieronymus hier nicht zuverlässig berichtet). Die Schau wird nach Origenes in u. durch Christus erreicht, ist aber eine Schau des Vaters (in Joh. comm. 19, 36/8 [GCS Orig. 4, 305]), der das einzige u. einfache göttliche Wesen ist, zugleich Monade u. Geist (princ. 1, 1, 6). Hier steht Origenes nahe am unmittelbar vorplotinischen Platonismus. – Diese Tradition der Visio beatifica als einer rein geistigen Schau Gottes ohne jedes Element der Unwissenheit erhielt sich nahezu unangefochten im westlichen patristischen Denken. Sie wird besonders deutlich im Denken Augustins, der erwartungsgemäß in seinen allgemeinen Erwägungen über die Schau Plotin ziemlich nahesteht, obwohl er andere damit verbundene Probleme aus spezifisch christlicher Sicht betrachtet (zu Augustins Vorstellungen von der G. s. ausführlicher u. Sp. 14f. 17f).

2. Die negative, apophatische Tradition. Im Denken des christl. Ostens gilt nach dem Konzil v. Nicaea u. in starker Reaktion auf den extremen Rationalismus des Aëtius u. *Eunomios eine vorherrschende Tradition, die besagt, daß die endgültige Schau u. Vereinigung mit Gott sowohl das Denken wie die Sinneswahrnehmung absolut übersteigen, obwohl beide durch sie zu ihrer letzten Vollkommenheit gebracht werden. Sie übersteigen im Gegensatz zur neuplatonischen Schau alle menschlichen Kräfte; sie können nur durch die Offenbarung u. die Gnade Gottes, den Hl. Geist, erreicht werden (zum trinitarischen Charakter der Schau s. u. Sp. 14f). Sie ist ein Eingehen in die göttliche Dunkelheit (vgl. v. Ivánka aO. 350/8). Aber diese Dunkelheit ist ein Übermaß an Licht, u. diese ἀγνωσία, Unwissenheit, ist wahre, obgleich vollkommen transzendente Erkenntnis, eine Erkenntnis jedoch, die eher Vereinigung als Schau u. Betrachtung ist (PsDion. Areop. div. nom. 7, 3 [PG 3, 885D]; ep. 1 [ebd. 1065A]). Dies widerspricht an sich nicht der neuplatonischen Auffassung (s. o. Sp. 3/8). Doch hat sich schon ein tatsächlicher Unterschied zwischen den christl. u. den neuplatonischen Erörterungen über die Schau gezeigt. Gemeint ist der charakteristische Unterschied, der ein viel weiteres Feld betrifft (wenn er auch manchmal übertrieben u. zu scharf angesetzt wurde): Auf der einen Seite steht das neuplatonische Vertrauen in die Kraft der höheren, geistigen Natur des Menschen, die letzte einigende Schau zu erreichen, da diese Natur bei ihrer Schöpfung die Kraft zur Rückkehr mitbekommen hat sowie einer dauernden, natürlichen u. allseitigen Triebkraft unterworfen ist u. von höheren Kräften erleuchtet wird. Auf der anderen Seite existiert das lebhafte christl. Bewußtsein von der natürlichen Hilflosigkeit bei dem Bemühen, Gott zu erreichen, u. von der besonderen göttlichen Gabe des Geistes, die uns durch Christus gewährt wird, um uns zur Vergöttlichung des ganzen Menschen zu führen, die unsere natürlichen Fähigkeiten absolut übersteigt. – Im Denken des christl. Ostens werden jedoch, wohl schon mit den ersten Reaktionen der Kappadokier gegen den Rationalismus des Eunomios, die Anfänge einer Lehre sichtbar, nach der in der G. etwas von Gott selbst den höchsten geschaffenen Geistern letztlich unerkennbar bleibt. Aus diesen Anfängen entwickelte sich schließlich die ausformulierte u. von der byz. Orthodoxie anerkannte Lehre des Gregorios Palamas (s. S. J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas [Paris 1959]), nach der zu unterscheiden ist zwischen dem unerkennbaren Wesen Gottes u. seinen Kräften, die wir kennen u. durch die wir in der vergöttlichenden Einigungsschau verwandelt werden. Etwas Ähnliches erscheint bereits in einem Abschnitt bei Basilius v. Caesarea (ep. 234). Gregor v. Naz. sagt, daß Gott sogar den Engeln nicht völlig erkennbar sei (or. 28, 4), Joh. Chrysostomus, daß er ihnen gänzlich unerkennbar bleibe (incomprehens. 3, 1 [PG 48,

720]). Das Denken Gregors v. Nyssa hingegen wirkt mehr wie eine radikal christianisierte u. stark dynamische Weiterentwicklung des Neuplatonismus. Für ihn ist die eschatologische Vereinigung mit Gott ein endloses Streben: immer zu Gott gelangend, aber nie ein volles Erkennen erreichend, da das endliche, geschaffene Seiende das Wesen Gottes nicht erfassen kann, weil dieses eben unendlich ist (vit. Moys. 2 [7, 1, 114/21 Jaeger/Musurillo]). Dies steht Plotin nicht fern, für den der Intellekt in seiner Anschauung des Einen ‚immer verlangend u. immer erreichend' ist (enn. 3, 8 [30], 11, 23f). Nach Ps*Dionysius Areopagita ist das Wesen Gottes unerkennbar. Wir erkennen nur seine Kräfte (zB. div. nom. 2, 7 [PG 3, 645A]). Anscheinend erfaßt oder sieht nach ihm der geschaffene Geist das Wesen nicht einmal in der höchsten Vereinigung (ebd. 1, 4 [592]). Auch bei Maximus Confessor wird die Unterscheidung zwischen dem unerkennbaren Wesen u. den erkennbaren Kräften aufrechterhalten (cap. cent. 1, 100 [PG 90, 984]; schol. in PsDion. Areop. cael. hier. 4, 3 [PG 4, 56]). Obwohl seine Darstellung der letzten einigenden Schau reicher u. positiver ist als die des PsDionysius, scheint sie doch nicht die Schau, die Betrachtung oder das Erkennen des Wesens Gottes einzuschließen. – Diese Lehre, daß nicht nur die eschatologische G. jenseits aller Erkenntnis liegt (was neuplatonisch sein könnte), sondern daß auch die Wirklichkeit Gottes für den geschaffenen Geist absolut unerreichbar ist, der mit Gott dadurch vereint wird, daß dieser sich gnadenhaft in seine Kräfte hineingibt, nicht jedoch durch eine natürliche oder übernatürliche Fähigkeit, zu erfassen, was Gott wirklich ist, scheint eine spezifisch jüd.-christl. Entwicklung zu sein. Das erste Zeugnis dafür findet sich bei Philon (vgl. bes. spec. leg. 1, 41/50; ausführlich zu den offensichtlichen Widersprüchen in Philons Aussagen über die Erkennbarkeit Gottes s. H. A. Wolfson, Philo 2 [Cambridge, Mass. 1947] 83/164), u. Philon hat wahrscheinlich hier wie in vielen anderen Punkten das christl. Denken des 4. Jh. u. späterer Zeit beeinflußt. Die Lehre geht über die extreme neuplatonische Hervorhebung der Transzendenz des Einen u. der Unaussprechbarkeit der höchsten Schau noch hinaus. Doch weicht sie ebenso in einer anderen, mehr positiven Weise von der neuplatonischen Auffassung ab, sofern sie einhergeht mit einer Hervorhebung der vergöttlichenden Vereinigung des ganzen Menschen mit Gott, den Körper eingeschlossen, also nicht nur der geistigen Seele (s. dazu u. Sp. 16/8). Obwohl die Christen des Ostens betonen, daß sogar die letzte u. höchste Schau nicht zur vollen Erkenntnis führt u. Gottes Wesen unerreichbar bleibt, ist die Vereinigung, auf die sie hoffen, enger u. vollkommener als die der Neuplatoniker.

b. Der Gegenstand der Schau. Spezifisch christliche Probleme bezüglich des Objekts der Visio beatifica entstehen durch den Glauben der Christen, daß Gott eine Drei-Einheit ist u. daß der Vater sich den Menschen durch Christus offenbart (s. o. Sp. 10f). Vor Nicaea bleibt die übliche christl. Denkweise eng dem NT verbunden. Die höchste beseligende Schau war die Schau des Vaters, zu dem die Menschen nur durch Christus u. den Hl. Geist gelangen. Das ist besonders genau bei Irenäus ausgedrückt (haer. 4, 20, 5 [2, 216f Harvey]). Die Ähnlichkeit mit dem neuplatonischen Aufstieg zum Einen durch den Intellekt ist hier offensichtlich, aber der ntl. Hintergrund ist so deutlich, daß nicht angenommen werden darf, diese Weise, über die Visio beatifica zu denken, sei vom zeitgenössischen Platonismus abgeleitet oder tief von ihm beeinflußt. Eine Angleichung beider Denkweisen, eine gewisse Platonisierung der christl. Vorstellung, ist jedoch möglich. Sie scheint bei Origenes vollzogen zu sein (s. bes. in Joh. comm. 19, 36/8 [GCS Orig. 4, 305]; zur Ähnlichkeit der Gedanken des Origenes mit dem zeitgenössischen Platonismus s. o. Sp. 11). – Nach Nicaea kommt es im Osten dazu, daß die Kappadokier u. ihre Nachfolger die G. weniger als Schau des Vaters durch Christus im Hl. Geist betrachten denn als Schau der Dreieinigkeit u. zugleich als Teilhabe an der trinitarischen Liebe. Im Westen dagegen hat man anscheinend nicht so deutlich empfunden, daß die Lehre von der Visio beatifica im trinitarischen Sinne dargestellt werden muß. Besonders Augustinus scheint der Auffassung zu sein, daß es wenig Unterschied macht, ob er einfachhin von der Schau Gottes spricht (wie er es normalerweise tut), oder von der Schau des Vaters u. des Sohnes (in Joh. tract. 21, 15), oder des Sohnes, unseres Herrn (en. in Ps. 90 serm. 2, 13). In seiner gewöhnlichen Sprechweise findet sich möglicherweise ein negativer Einfluß des Neuplatonismus, im Hintergrund wirkt vielleicht der Gedanke nach, daß die Schau eine Schau des Einen,

des transzendenten, absoluten Geistes ist. Dies hindert ihn daran, sich bewußt auf den in der nachnizänischen Orthodoxie notwendig trinitarischen Charakter der Visio beatifica zu beziehen. Aber wo er von der Schau des Vaters u. des Sohnes spricht, mögen engere Beziehungen vorliegen zu diesem spezifisch christl. Denken über die beseligende Schau, das im folgenden dargestellt wird. – Es ist die östliche Tradition, die große Bedeutung u. starken Einfluß erlangt. Als Gegenstand der Visio beatifica betrachtet sie den verherrlichten Christus. Hier besteht keine Verbindung mit dem Neuplatonismus; die Lehre scheint ihren Ursprung in einer rein jüd.-christl. u. nichthellenist. Denkweise zu haben. Gegenstand der Schau ist nach der antiochenischen Schule gerade die menschliche Natur Christi. Gott selbst ist absolut unsichtbar, sogar für die Engel (Theodrt. eran. 1 [72/6 Ettlinger]; vgl. die o. Sp. 12f gen. Stellen aus Gregor v. Naz. u. Joh. Chrysostomus), aber in der zukünftigen Welt wird er uns enthüllt werden in der verherrlichten Menschennatur Jesu (Theodrt. in Eph. 2,7 [PG 82,521A]). Nach Kyrill v. Alex. werden wir den Vater, erleuchtet durch sein Licht u. in der Kraft des Geistes, dadurch erkennen, daß wir die göttliche, menschgewordene Person Christi schauen. In der Herrlichkeit Christi wird die Herrlichkeit des Vaters offenbar. Die Schau besteht zwar darin, daß wir Christus anschauen, doch damit gleichzeitig Vereinigung mit der ganzen Trinität erlangen (in Joh. comm. 11, 2 [2,647f Pusey]). Auch für Makarius/Symeon besteht die Schau von Angesicht zu Angesicht in der Anschauung des verherrlichten Christus (serm. H 17, 4 [PTS 4, 168f Dörries u. a.]). Für Diadochus v. Photike ist die eschatologische Schau nach der Auferstehung die Anschauung der verherrlichten Menschheit Christi, gesehen mit den Augen des auferstandenen Körpers. Aber in der Gestalt u. in der Herrlichkeit des Sohnes wird die gestaltlose Schönheit u. Herrlichkeit des göttlichen Wesens des Vaters offenbar (vis. 12/21 [SC 5bis, 172/6]).

c. Schau u. Auferstehung. Diese Lehre des Diadochus bietet eine spezifisch christl. Antwort auf zwei zusammengehörige Fragen, die sich bezüglich der Schau aus dem eschatologischen Charakter des Christentums ergeben: 1) Wann werden wir der Schau teilhaftig? 2) Welche Rolle kommt dem Körper bei der Schau zu?

1. Der Zeitpunkt der Schau. Die allgemeine patristische Tradition seit dem 2. Jh. besagt, daß die Schau stufenweise vorbereitet wird durch Gottes fortschreitende Selbstoffenbarung, aber erst voll erreicht wird am Ende der Zeit nach der allgemeinen Auferstehung (vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 1, 1/7 [PG 6, 1025/36]; Iren. haer. 5, 31, 2. 36, 1 [2, 412f. 427f Harvey]; Tert. an. 55 [hier eine Ausnahme für Martyrer]. 58). Diese eschatologische Tradition besteht während der patristischen Zeit im Osten u. im Westen mit wenigen Ausnahmen fort. Hieronymus scheint eine davon zu sein (comm. in Joel 2, 1/11 [CCL 76, 180]; ep. 39, 4 [CSEL 54, 300/3]). Im Osten begegnet sie noch bei PsDionysius Areopagita (div. nom. 1, 4 [PG 3, 592]) u. bei Maximus Confessor (ambig.: PG 91, 1308B; schol. in PsDion. Areop. div. nom. 1, 4 [PG 4, 197]). Im Westen folgen ihr Ambrosius (ep. 148, 2, 8 [CSEL 44, 338]) u. Augustinus (trin. 1, 21 [CCL 50, 57f]). Diese christl. Vorstellung der Visio beatifica als die triumphale Vollendung der ganzen Menschheitsgeschichte steht in völligem Gegensatz zum neuplatonischen Aufstieg durch die Ebenen einer statischen, immerwährenden Welt zu einer Schau, die sich nicht wesentlich unterscheidet, ob sie nun in diesem Leben oder nach dem Tod angesetzt wird, u. in keiner Weise verbunden ist mit einer Umwandlung des Körpers. Bei den Neuplatonikern ist die schauende Seele völlig unabhängig vom Körper u. übersteigt gänzlich ihr niederes Selbst, wenn sie die Schau erreicht, sogar in diesem Leben.

2. Die Teilnahme des Körpers. Nach Irenäus (haer. 4, 20, 2 [2, 214 Harvey]) werden wir der Schau des Vaters teilhaft gewissermaßen dadurch, daß wir in der Auferstehung mit unserem körperlichen Auge den verherrlichten Leib Christi schauen. Bei Clemens v. Alex., Origenes u. Evagrius ist die Schau rein geistig, doch im 4. Jh. entsteht im Osten in heftiger Reaktion gegen diesen platonischen Spiritualismus der sensualistische Mystizismus der Messalianer oder des Euchites, die behaupten, daß das Wesen der Trinität mit den Sinnen wahrgenommen werden könne u. daß einzig eine solche mittels der Sinne wahrgenommene Schau Gottes christliche Vollkommenheit gewähren könne. Der Messalianismus wurde zwar durch die Kirche im Osten verurteilt u. zurückgewiesen, aber die Idee, daß der verherrlichte Körper Anteil an der Visio beatifica hat, blieb auch nach dem 4. Jh. in der öst-

lichen christl. Tradition von Bedeutung. In der oben (Sp. 15) angeführten Denkweise, in der die Schau von Angesicht zu Angesicht im Anschauen des verherrlichten Christus besteht, spielt offensichtlich eine Rolle, daß seine verherrlichte Menschennatur von den Sinnen des auferstandenen menschlichen Leibes wahrgenommen wird. Daß man so betont, unsere körperliche Schau mache Christus in der Herrlichkeit zu einem Bestandteil der Visio beatifica, hält sich bei PsDionysius Areopagita u. Maximus Confessor. In einem bemerkenswerten Abschnitt der ps-dionysischen Schriften wird unsere Betrachtung der sichtbaren Theophanie Christi damit verbunden, daß er unseren Intellekt erleuchtet u. die Vereinigung jedes Erkenntnisvermögen transzendiert. Wir erfreuen uns alle gleichzeitig unseres eschatologischen Zustandes der Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit u. Glückseligkeit (div. nom. 1, 4 [PG 3, 592]). Das Scholion des Maximus zu dieser Stelle (PG 4, 197) gibt die gleiche Lehre wieder, die völlig mit seiner ständigen Betonung übereinstimmt, der ganze Mensch, Körper u. Seele, werde zu vollkommener Einheit u. endgültiger Vergöttlichung geführt (vgl. zB. Max. Conf. ambig.: PG 91, 1088C). Dies ist in der Tat sehr weit entfernt von der neuplatonischen Hervorhebung des vollkommenen Übersteigens des Körpers u. der Flucht vor ihm, obwohl es alles, was an der neuplatonischen Vorstellung von der Schau positiv ist, in eine ganz christliche, von der Inkarnation u. Eschatologie bestimmte Auffassung vom Menschen u. seiner Bestimmung einbringt. – Im Westen dagegen zeigt sich, daß der neuplatonische Spiritualismus etwas mehr Einfluß behält. Das tritt besonders in der Schwierigkeit Augustins zutage, dem Körper eine Funktion bei der Visio beatifica zuzuerkennen. Er betont, daß die Schau Gottes im Himmel rein geistig sei u. nicht mit den körperlichen Augen gesehen werde; sie ist Sache der Seele, des ‚inneren Menschen'. Seine Sprache ist in diesem Zusammenhang durch u. durch plotinisch (ep. 92, 3f [CSEL 34, 438/41]); die gleiche Lehre erscheint ep. 147: De videndo Deo (vgl. bes. 52/4 [CSEL 44, 328/31]) u. im Commonitorium an Fortunatianus (ep. 148 [ebd. 332/47]) sowie in einem Brief an Evodius (in der seltsamen Geschichte vom Traum des Gennadius, ep. 159, 4 [ebd. 501]). Aber auch Augustinus scheint gelegentlich empfunden zu haben, als Christ müsse er auch dem Körper eine gewisse Rolle bei der Visio beatifica zuweisen. So äußert er an einer Stelle zögernd die Vermutung, daß der Mensch vor der allgemeinen Auferstehung Gott nicht so vollkommen sieht, wie es die Engel tun, weil die natürliche Neigung der Seele, den Körper zu führen, sie davon abhält, sich mit aller Kraft der Schau in ihrem körperlosen Zustand zuzuwenden (Gen. ad litt. 12, 25, 68 [CSEL 28, 1, 432f]). Dies ist ein beachtlicher Versuch, den neuplatonischen Glauben, daß die Neigung der Seele zum Körper ein Hindernis ist, das überwunden werden muß, wenn die Seele die letzte Schau erreichen will, dem christl. Denken anzupassen. In den Retractationes (1, 13, 3 [CSEL 36, 66/8]) vermutet Augustinus, daß die Auferstehung etwas zur Vollkommenheit der Schau hinzugibt; doch es wird nicht deutlich, was es ist. Seine klarste Aussage darüber u. die abschließende Veränderung seines Standpunktes in eine christl. Richtung läßt sich im ‚Gottesstaat' finden. Hier hält er weiterhin daran fest, daß die Schau wesentlich geistig ist, drückt aber die Vermutung aus, daß wir auf irgendeine Weise Gott mit unseren körperlichen Augen sehen können in einer zur geistigen Schau hinzutretenden lebendigen u. unmittelbaren Intuition, durch die wir Gott als überall gegenwärtig erkennen, in allen Dingen, in uns Menschen, im neuen Himmel u. auf der neuen Erde, etwa in der gleichen Weise, in der wir uns des Lebens im lebendigen Körper eines anderen bewußt sind (civ. D. 22, 29). Im ‚Gottesstaat' stellt sich Augustinus, mehr als in seinen anderen Schriften, absichtlich u. bewußt in Gegensatz zur neuplatonischen, besonders porphyrianischen Feindschaft gegen den Körper u. zur Leugnung der leiblichen Auferstehung. Aber die Tatsache, daß er sich nicht dazu aufraffen kann, dem Körper eine größere Rolle bei der Visio beatifica zuzuweisen, ist ein Zeichen dafür, daß der starke Einfluß des Neuplatonismus auf sein Denken fortdauert. Es ist wohl hauptsächlich diesem indirekten, durch Augustinus vermittelten Einfluß des Neuplatonismus zuzuschreiben, daß das westliche Christentum so stark dazu neigte, die G. als rein geistige Schau aufzufassen, die sofort nach dem Tod von der entkörperlichten Seele erfahren werden kann u. zu der die Auferstehung des Leibes kaum noch etwas Wesentliches beizutragen vermag.

A. M. Ammann, Die G. im palamitischen Hesychasmus = Das östl. Christentum 1/3 (1948).

– A. H. Armstrong, Plotinus: ders. (Hrsg.), The Cambridge history of later Greek and early mediaeval philosophy² (Cambridge 1970) 195/268. – W. W. Baudissin, ‚Gott schauen' in der atl. Religion: ARW 18 (1915) 173/239. – E. Benz, Die Vision. Erfahrungsformen u. Bilderwelt (1969). – H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum u. Spätjudentum (1951) 53/63. 86/95. – F. Bonnín Aquiló, ¿ Visión beatífica en el Antiguo Testamento o Limbo de los Padres? Estudio patrístico: Burgense 9 (1968) 65/175. – A. Brunner, Gott schauen: ZsKathTheol 73 (1951) 214/22. – R. Bultmann, Untersuchungen zum Johannes-Evangelium: ZNW 29 (1930) 169/92. – L. Cillevuelo, ‚Deum videre' en San Agustín: Salmanticensis 12 (1965) 1/31. – H. F. Fuhs, Sehen u. Schauen. Die Wurzel ḥzh im Alten Orient u. im AT = Forschung zur Bibel 32 (1978). – P. Henry, Introduction: S. MacKenna/B. S. Page, Plotinus. The Enneads³ (London 1962) XXXV/LXX. – É. Lamirande, L'église céleste selon s. Augustin (Paris 1963) 195/259. – A. C. Lloyd, The later Neoplatonists: Armstrong (Hrsg.) aO. 272/325. – V. Lossky, Vision de Dieu (Neuchâtel 1962) bzw. Schau Gottes (Zürich 1964). – W. Michaelis, Art. ὁράω: ThWbNT 5 (1954) 315/81. – R. Mortley, Art. Gnosis I: o. Bd. 11, 478. – F. Nötscher, ‚Das Angesicht Gottes schauen' nach biblischer u. babylonischer Auffassung (1924). – A. Orbe, La revelación del Hijo por el Padre según San Ireneo (Adv. Haer. IV. 6). Para la exégesis prenicena de Mt. 11, 27: Gregorianum 51 (1970) 5/83. – J. M. Rist, Plotinus. The road to reality (Cambridge 1967). – R. Schnackenburg / K. Forster, Art. Anschauung Gottes: LThK² 1 (1957) 583/91. – R. Tremblay, La manifestation et la vision de Dieu selon s. Irénée de Lyon = MünstBeitrTheol 41 (1978). – D. Wachsmuth, Art. Epiphanie: KlPauly 5 (1975) 1598/601.

A. Hilary Armstrong
(Übers. Ursula Maiburg / Alois Kehl).

Gottessohn.

Vorbemerkungen. Im Begriff G. bezeichnet nur die darin enthaltene Sohnschaftsbeziehung ein eindeutiges Phänomen, aber es wird nicht mitausgedrückt, wer wessen Sohn ist u. um was für eine Gestalt es sich dementsprechend beim G. handelt. Mythologisch kann die Bezeichnung G. die Stellung innerhalb einer Göttergenealogie zum Ausdruck bringen (vgl. W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1165f). Am häufigsten ist hier wohl, dem Modell der menschlichen Familie entsprechend, die Stellung des G. als Kind zweier Göttereltern. Diese Konfiguration kann als Triade statisch gemacht werden, wo die Genealogie nicht noch weiter auf eine Generation herabgeführt wird, deren Zustand u. Umstände sie erklären soll. Im letzteren Fall gibt es Sohnschaften durch mehrere Göttergenerationen hindurch. Neben der Abkunft von zwei Göttern verschiedenen Geschlechts findet sich die Abkunft von androgynen oder geschlechtlich nicht bestimmten Gottheiten. Da jedoch in all diesen Fällen das Sohnesprädikat weder eine ursprünglich nichtgöttliche Gestalt mit (der) Gottheit(en) in Verbindung bringt, noch eine von den erzeugenden Göttern abweichende Qualität bezeichnet, hat sich die Bezeichnung G. nicht für diese, sondern für eine spezifischere Gestalt eingebürgert: für einen Menschen, der auf eine engere Weise als der für jeden möglichen Devotion mit (der) Gott(heit) verbunden ist. Dabei werden die möglichen Verbindungsweisen (biologisches Erzeugtsein, Adoption, personale Beziehung u.a.) durch den Ausdruck G. allein nicht bezeichnet. Auch in dieser Mehrdeutigkeit aber deckt der Ausdruck nicht das allgemeinere u. mehr als nur einzelnen Menschen zukommende Wesen kosmischer oder geschichtlicher Geschöpflichkeit bzw. von Gott fürsorglich gestalteter Abhängigkeit (*Gotteskindschaft) u. erst recht nicht die mannigfach begründete Göttlichkeit (zB. das eine Gottheit zu irdischer Erscheinung bringende Auftreten, die göttliche Vollmacht, das göttliche Gesandt-, Inspiriert-, Verklärtsein) bestimmter Menschen (*Gottmensch). Allerdings werden einzelne Merkmale der Gotteskindschaft u. des Gottmenschentums, aus dem letzteren insbesondere die Sendung u. die Vollmacht, namentlich in die christl. Bestimmung des Begriffs G. gern mit aufgenommen. Der vorliegende Art. versucht, unter Absehen von Gotteskindschaft u. Gottmenschentum, den Begriff des G. möglichst eng zu fassen. Dies bedingt eine relativ spärliche Darbietung nichtchristlichen Materials; es mußte ausgewählt werden, was wirklich in die Vorgeschichte des christl. G.verständnisses gehört oder eine für das Verständnis dieser Vorgeschichte hilfreiche Parallele darstellt. Zu den Grundsätzen für die Darbietung des christl. Materials s. o. Bd. 11, 943 (*Gott).

A. Vor- u. außerchristlich. I. Alter Orient. Die G.bezeichnungen aus diesem Bereich müssen in Betracht gezogen werden, weil sie aus dem Verständnis des Königtums stammen, in das im weitesten Sinne auch die messianische Tradition gehört, in welcher die Bezeichnung oder der Titel G. seine volle Prägnanz erhalten wird (Morenz 118). Die ägypt. Tradition ist hier wichtiger als die mesopotamische (Näheres bei Brunner-Traut), nicht zuletzt weil das ägypt. Krönungsritual ein Vorbild des Jerusalemer Rituals war, durch welches der israelit. König, freilich nicht im physisch-genealogischen Sinne wie der ägyptische, sondern eher als Repräsentant oder Adoptierter wie der mesopotamische, zum G. eingesetzt wurde (vgl. H. Bonnet, Art. Krönung: ders., Reallex. der ägypt. Religionsgesch. [1952] 395/400 u. u. Sp. 33).

a. Ägypten. 1. Gottessohnschaft des Königs. Der Pharao, der um die Wende zur geschichtlichen Zeit mit dem das Niltal überspannenden Himmelsfalken Horus gleichgesetzt wurde, hat sich seit der 4. Dynastie (ca. 2579/2466) auch als ‚Sohn des Re' tituliert (Beispiele: G. Roeder, Die ägypt. Religion in Texten u. Bildern [1959/61] 3, 204: Thutmose III [1490/1436]; ebd. 4, 71: Tutanchamon [1345/1335]; ebd. 1, 115. 177: Ptolemaios II [285/246]). Dahinter steht einerseits die Identifikation der für bestimmte Gruppen (Jägernomaden u. Bewohner von Heliopolis östlich Memphis) als verschiedene regierende Weltgötter geltenden Gestalten des Falken u. der Sonne (H. Kees, Der Götterglaube im Alten Ägypten² = MittVorderasÄgGes 45 [1956] 187/94. 230/41), andererseits die neue Erkenntnis von der Beschränktheit der Macht des Königs gegenüber der der Sonne. Der Gott wird dadurch transzendenter, der König als sein Sohn ist ihm untergeordnet u. verantwortlich (S. Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten [1964] 17). Als Ätiologie für den neuen Pharaonentitel, der zunächst nur ausdrückt, daß der Sonnengott zum König der Welt geworden ist (W. Helck, Geschichte des Alten Ägypten = HdbOriental 1, 1, 3 [Leiden 1968] 62/70), entstanden wohl schon in der 5. Dynastie (2463/2325) Mythos u. Darstellungen (Deir el-Bahari u. Luksor) von der leiblichen Zeugung des Königs durch die Königin von Ägypten u. Re in der Gestalt ihres Gatten (ders., Ägypten. Die Mythologie der alten Ägypter: W. Haussig [Hrsg.], Wb. der Mythologie 1 [1965] 392; Norden 75). Von da an variiert die Bedeutung der G.bezeichnung sowohl mit den Identifikationen des Königs als auch mit den Identifikationen u. Substitutionen des Re. Als der lebende König Horus mit Osiris als Erscheinungsform des verstorbenen Herrschers verbunden wurde, sah man ihn als Sohn des letzteren u. seiner (ursprünglich namenlosen) Gattin Isis (Beispiele: Roeder aO. 2, 287. 292f. 311: Neferhotep I [1742/1731] u. Sethos I [1305/1290]). Der König ist dadurch auf geheimnisvoll doppelte Weise G.,

als Sohn seines königlichen Vorgängers u. als Sohn des Osiris (H. Frankfort, Kingship and the gods [Chicago 1948] 40/7). Wo dem Re eine seiner Erscheinungsformen, die Sonnenscheibe Aton, vorgezogen wurde, ist der König, vor allem natürlich Amenophis IV Echnaton (1364/1347), ebenfalls sein Sohn (Roeder aO. 4, 35). Der jeweiligen Theologie entsprechend, ist der König auch Sohn des Thot in Hermopolis (ebd. 2, 240), Sohn des Ptah in Memphis (ebd.; Beispiel [ebd. 1, 50]: Ramses III [1183/1152]), Sohn des Amun in Theben (Helck, Ägypten aO. 341). Seit der Identifizierung des Amun mit Re im Mittleren Reich wird der König, oft in ein u. demselben Dokument, bald als Sohn des Amun, bald als Sohn des Re, bald als Sohn des Amun Re bezeichnet (Beispiele: A. Erman, Die Literatur der Ägypter [1923] 336: Ramses II [1290/1224] ,Du bist Sohn des Re, der aus seinen Gliedern hervorgegangen ist, u. er hat dir alle Länder zusammen gegeben ... du Sohn des Re, 'Ramses der von Amon Geliebte"; Roeder aO. 3, 200. 204f: Thutmose III; ebd. 4, 388: Übertragung auf Aspalta v. Nubien). Ebenfalls wohl erst durch Identifikation mit Re bekommt Atum an der Vaterschaft für diesen oder jenen König teil, zB. noch für Ptolemaios II Philadelphos (285/246; Roeder aO. 1, 116).

2. Verehrung als Gott. Der Titulatur, welche außer der Hervorhebung eines bestimmten Gottes auch den religiös-politischen Autoritätsanspruch des Königs ausdrückte bzw. diesen theologisch begründete, hat oft, aber nicht immer eine wirkliche Verehrung des Königs als G. entsprochen. Das physische Verständnis der G.schaft ist ursprünglich sekundäre Ätiologie für Anspruch u. Verehrung, wird aber dann bei fast allen Übertragungen gleich mittradiert u. dürfte fester Bestandteil des Volksglaubens gewesen sein. Nach dem Zerfall des Alten Reiches (Ende 3. Jtsd. vC.), namentlich seit nicht nur jeder König, sondern jeder Mensch Osiris werden konnte, begegnen auch Personennamen vom Typ ,Sohn des Gottes N. N.' o.ä. Aber neben diesem Übergang zur Gotteskindschaft bleibt die G.schaft des Herrschers stets weiterhin gewichtig (mehr bei H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs = Ägyptol. Abh. 10 [1964]; H. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter[2] [1955]).

b. Mesopotamien. Während in Ägypten die G.schaft des Königs meist mit seiner Göttlichkeit zusammenfiel, geht in Mesopotamien die Vergöttlichung des Herrschers nur selten mit der Inanspruchnahme göttlicher Eltern oder eines göttlichen Elternteils für diesen parallel, wohl weil die letztere mehr Gotteskindschaft als G.schaft bedeutet. Gebete, in denen ein König oder gewöhnlicher Mensch einen Gott oder eine Göttin an Vaters bzw. Mutters Statt anruft, ohne daß eine Geburts- oder Zeugungsaussage damit verbunden ist (wie u. Sp. 27), scheiden jedenfalls als Belege für G.schaft aus. Im verbleibenden Material ist dann die letztere noch einmal von Vergöttlichung zu unterscheiden, wenn auch beides gelegentlich zusammenfallen konnte.

1. Königsvergöttlichung. Das Stellvertreter- u. Sachwalteramt des Herrschers für den Stadtgott auf Erden führte nach sumerischer Anschauung ursprünglich nicht zur Königsvergöttlichung. Wie es zu einer solchen überhaupt kam, ist umstritten. Der These, daß der Vollzug einer Heiligen Hochzeit (Nachweise bei J. Renger, Art. Hl. Hochzeit: Reallex-Assyr 4 [1975] 251/9) bereits in frühdynastischer Zeit Voraussetzung für die Vergöttlichung der Herrscher der III. Dynastie von Ur u. der Dynastie von Isin war, steht die Leugnung der Existenz eines Heilige-Hochzeit-Rituals sowie bei Annahme eines solchen Rituals die Kontroverse entgegen, ob die hauptbeteiligte u. vom König vertretene Gestalt Dumuzi (sumer. ,rechter Sohn', hebr. u. arab. Tammuz) ursprünglich ein Mensch, d. h. der König von Uruk war, der später vergöttlicht wurde, oder ein Gott. Entsprechend umstritten ist der Charakter der Partnerin Inanna als Muttergottheit oder Fruchtbarkeitsgöttin. Rituale u. Sitz einer Heiligen Hochzeit im Leben der Stadt (insbesondere die ,Schicksalsbestimmung' für den König) dürften immerhin soweit gesichert sein, daß in der Teilnahme der Könige von Ur III u. Isin am Ritual (sicher bezeugt erst seit Gudea v. Lagaš nach 2050 vC., vielleicht auf Grund älterer Traditionen, vgl. Frankfort aO. 299/301) eine der Voraussetzungen für die Königsvergöttlichung zu erblicken ist. Als andere Voraussetzung kommt die Einbeziehung der erstmals über die ganze bekannte Welt ausgebreiteten Macht der semitischen Könige von Akkade (2350/2150) in den altsumerischen Rahmen der Beziehungen zwischen Gott u. Herrscher (C. J. Gadd, Ideas of divine rule in the ancient east [London 1948]) in Frage. Die Königsvergöttlichung selbst zeigt sich in den Primärquellen erst seit Šulgi v. Ur (nach der

kurzen Chronologie wohl 2046/1998 vC.), noch nicht unter dessen Vater Ur-Nammu. Die Schreibung bereits des Namens des Naramsuên (wohl 2270/2233, Enkel des Sargon, des Begründers der Akkade-Dynastie) u. seiner Nachfolger mit dem Gottesdeterminativ erfolgt wohl rückwirkend erst in reproduzierten Quellen. Häufig findet sich diese Schreibung dann bei den Königen der 3. Dynastie von Ur (2050/1950), seltener bei den Königen von Isin (1950 bis ca. 1700) u. nur noch vereinzelt bei altbabylonischen Königen bis einschließlich Hammurabi (1728/1686) u. seinem Nachfolger Samsuiluna (1685/1648) (D. O. Edzard, Primäre Zentren der Hochkultur: Saeculum Weltgeschichte 1 [1965] 257f). Was hinter dieser Begrenztheit des Phänomens steht, ist noch nicht erklärt; jedenfalls war es kein gemeinoriental. ,pattern' vom sakralen Königtum. Real entsprach der Königsvergöttlichung, wie sie durch die Schreibung zum Ausdruck kommt, nicht nur die Verehrung des Herrschers, der göttliche Macht übertragen bekommen hatte, sondern auch die Bindung an seine eigene kultische Verantwortlichkeit für die richtige Leitung u. das Gedeihen von Stadt u. Land (*Gottesgnadentum).

2. Gottessohnschaft. In diesen Komplex paßt das Vater-Sohn- oder Mutter-Sohn-Verhältnis, in welchem sich immer wieder Könige zu einzelnen Göttern sehen, gut hinein. Es ist aber nicht daraus entstanden, denn es ist älter u. geht auch nach möglicher Verschmelzung mit dem Gottkönigskomplex meist weiter über diesen hinaus. Schon Mesilim v. Kiš (um 2600) gilt als Sohn der Muttergöttin Ninḫursaga (die evtl. die Mutter weiterer Stadtfürsten im Distrikt von Lagaš war), Eannatum v. Lagaš (nach 2500) als Sohn seines Stadtgottes Ningirsu, Lugalanda v. Lagaš (vor 2360) als Sohn der Nanše, Lugalzagesi v. Uruk (um 2350) als Sohn der Nisaba. In altakkadischer Zeit (ca. 2350/2150, s. o. Sp. 24) gilt der König häufig als Sohn Enlils (so noch einige Könige der Isin-Dynastie). In neusumerischer (= Ur III, s. o. Sp. 24) Zeit sind Gudea, Pirigme (Ugme), Urnammu u. Šulgi Söhne der Ninsuna, Gudea auch Sohn des Ningišzida (der zugleich sein persönlicher Schutzgott ist) oder der Gatumdu (diese auch Mutter Entemenas u. Puzurmamas), Šulgi auch Sohn des Lugalbanda (deifizierter König von Uruk), des Nanna (Stadtgott von Ur; dieser auch Vater von Šulgis Nachfolger Amarsuêna) u. des An (Himmelsgott). Die Isin-Larsa-Zeit (ca. 1950/1700) bezeugt bisher vier Könige von Isin als Söhne Enlils u. drei Könige als Söhne Dagans, aber merkwürdigerweise keinen als Sohn der Stadtgöttin. Die altbabyl. Zeit kennt den König von Uruk als den Sohn der Inanna, Hammurabi v. Babylon als Sohn des Stadtgottes Marduk, des Mondgottes Suên (Sîn) u. des Dagan (zum daneben bestehenden Aspekt des Dienens u. der Beauftragung durch mehrere andere Götter vgl. Cod. Hamm. 1, 1/5, 25), seinen Nachfolger Samsuiluna als Sohn des Nanna, des Marduk u. vielleicht des Šamaš sowie der Ninḫursaga-Nintu(r) (alle Belege bei Sjöberg 87/112). Ninḫursaga wird von Hammurabi bis Nebukadnezar (604/562) häufig als Königinmutter genannt (D. O. Edzard, Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer u. Akkader: Haussig aO. [o. Sp. 22] 104. 134). Eine Reihe von assyrischen Königen nennt Assur als ihren Vater (M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 1 [1905] 212).

3. Interpretationsprobleme. Trotz des Mythologems von der ,guten Kuh', die nach einigen Texten den König ,geboren' haben soll (Sjöberg 99/106), fehlt ein eigentlich physisches Verständnis der Sohnschaft. Dies kann historisch mit zweierlei zusammenhängen: einmal damit, daß die Funktion von Vater- u. Mutterschaft eines Gottes oft in gleicher Weise auch in bezug auf das Land ausgesagt wird, so daß ihr nicht immer stringent eine Sohnschaft entspricht (A. Falkenstein/W. v. Soden, Sumer. u. akkad. Hymnen u. Gebete [1953] 223. 298 u. ö.); zum andern damit, daß Angehörige exogamer Gruppen, die durch gemeinsame Verehrung eines göttlichen Numens u. patrilineare Abstammung miteinander verbunden waren, schon seit altbabylonischer Zeit mārū (u. mārātu) ili (oder ištari), ,Söhne (u. Töchter) des Gottes (oder der Göttin)', genannt werden konnten (J. Renger, mārat ilim. Exogamie bei den semitischen Nomaden des 2. Jtsd.: ArchOrForsch 24 [1973] 103/7). Von daher kann der mār ili (oder ilišu), ,Sohn des Gottes' (oder ,seines Gottes') (Belege: Assyrian Dictionary 7 [Chicago 1960] 100f; W. v. Soden, Akkad. HdWb. 2 [1972] 616), beständig als Bezeichnung eines bestimmten Verehrertyps empfunden worden sein. Die Interpretationsmöglichkeiten für den König als G. fügen sich dazu: es könne sich um ein Verehrungs- wie um ein Repräsentations- wie um ein Belehnungs- wie um ein Adoptivverhältnis (evtl. mit Zeremonie: das Fürstenkind wird dem Göttersitzbild auf den Schoß gelegt) gehandelt haben, wäh-

rend Ausdrücke für physische Geburt literarische Metapher seien (Nachweise bei Sjöberg 103/12; wichtig die Vermutungen über die Sohnesproklamation bei der Krönung). – Die göttliche Autorität, der der König als ,G.' unterstellt ist, kann in gnädige Fürsorge übergehen u. sich auch auf den gewöhnlichen Menschen erstrecken. Wenn in den Exorzismen auch der Kranke G. genannt wird (C. Contenau, La magie chez les Assyriens et les Babyloniens [Paris 1940] 221), dann handelt es sich wohl um eine magische Berufung auf die Gotteskindschaft des Kranken als Menschen.

c. Zusammenfassung. Die ägypt. u. die mesopotamischen Zeugnisse stimmen darin überein, daß sie die göttliche Autorität des Königs meinen. Verkörperung eines Gottes im G. liegt in Ägypten durchgängig vor, während ein dem angenähertes Phänomen in Mesopotamien nur zustandekommt, wo der ursprünglich menschliche G. auch ein aus anderen Gründen vergötterter König ist. Repräsentation eines Gottes u. seiner Macht liegt vor, einerlei ob der Repräsentant G. ist oder nicht. Die ägypt. Vorstellung ist eine Voraussetzung für den hellenist. Herrscherkult (s. u. Sp. 30f). Zum Verständnis des israelit. Königs trägt außerdem aus Ägypten die Vorstellung bei, daß der älteste Sohn der Erbe des Vaters ist (zB. K. Sethe, Die altägypt. Pyramidentexte 2 [1910] nr. 1538. 1814), aus Mesopotamien hingegen der Ausdruck der Adoption oder Belehnung durch eine Geburtsaussage (vgl. Ps. 2, 7b: ,Du bist mein Sohn. Ich habe dich heute geboren' [so kann y^{e}lidtîkā statt ,habe dich gezeugt' übersetzt werden], mit Gudeas Gebet an Gatumdu: ,Ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter. Ich habe keinen Vater, du bist mein Vater. Meinen Samen hast du empfangen, hast mich im Heiligtum geboren' [Gudea Zyl. A 3, 6/8]). Die im einzelnen wie auch immer geartete genealogische Verbindung des Repräsentanten eines Gemeinwesens mit dem für Land u. Menschen zuständigen Gott bringt zum Ausdruck, daß die Ordnung unter den Menschen auf das engste mit der natürlichen oder kosmischen Ordnung zusammenhängt, welche die Existenzgrundlage allein garantiert; denn als eine solche Bindung wird auch kollektiv die leibliche Abkunft am engsten erfahren.

II. Griechenland u. Hellenismus. a. Mythische Göttersöhne. Sieht man von einem Zeus-Epitheton wie πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (Il. 1, 544; Od. 1, 28; 20, 201 u. ö.) u. den von ihm oder anderen Göttern berichteten Zeugungen mit Göttinnen oder Menschenfrauen ab (M. P. Nilsson, Vater Zeus: ders., Opuscula selecta 2 [Lund 1952] 710/31), so ist als G. im spezifischen Sinn an einen Gott wie Dionysos (noch heute angenommene etymologische Erklärung ,Sohn des Zeus' schon Eur. Bacch. 446; doch ist der Namensteil -nysos wohl vorgriechisch u. unerklärt, vgl. W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche [1977] 253) oder einen Heros wie Herakles (Sophocl. Trach. 248/53. 274/8; Epict. diss. 2, 16, 44; 3, 26, 3; Sen. Herc. fur.) oder *Asklepios (R. Herzog: o. Bd. 1, 795/9) zu denken. Wenn auch die beiden letzteren eine Art Heilandsfunktion gewinnen konnten (Herakles: Theocr. id. 24; Asklepios: W. Fauth, Art. Asklepios: KlPauly 1 [1964] 647) oder gar als Vorläufer Christi (Herakles beim Gnostiker Baruch: Hippol. ref. 5, 26, 27), Vorbild der Christen (Herakles bei Iustin. apol. 2, 11) u. Konkurrenten Christi (beide ebd. 1, 21,1f. 54,20) galten, so ist doch die Heilandsfunktion eine andere als die christliche u. nicht an den G.-Titel gebunden (Parallelen zwischen den Lebensschilderungen Jesu u. des Herakles der Kyniker u. Stoiker bei F. Pfister, Herakles u. Christus: ArchRelWiss 34 [1937] 42/60), u. es hat ganz anderer Voraussetzungen für die Christologie des 2. Jh. nC. bedurft, damit von ihr aus Deutungen wie die genannten vorgenommen werden konnten.

b. Göttliche Menschen. Die Legenden über die übernatürliche Entstehung der altröm. Könige (W. Speyer, Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers in Antike u. Urchristentum: AntAbendl 24 [1978] 63f) sowie die zahlreichen Geschichten über wundersame göttliche Abstammung zB. eines Pythagoras (Philostr. vit. Apoll. 1, 1, 2; Porph. vit. Pyth. 2; Iambl. vit. Pyth. 10), Platon (Diog. L. 3, 2; Plut. quaest. conv. 8, 1, 2, 717E; Orig. c. Cels. 1, 37; Apul. Plat. 1, 180), Aristoteles (Diog. L. 5, 1), Alexander d. Gr. (Plut. vit. Alex. 2, 1/3, 2; Lucian. dial. mort. 13, 1f; Alex. 7; PsCallisth. 1, 4/6 [1, 3/7 Kroll]), Apollonius v. Tyana (Philostr. vit. Apoll. 1, 6), Alexander v. Abonuteichos (Lucian. Alex. 11) lassen sich zwar in moderner interpretierender Terminologie auf eine Quintessenz ,Sohn (eines Gottes)' zuspitzen, doch ist dies rein formal zu verstehen (zu den Zeugungs- u. Todesarten s. Braun 256/8; Zeugung durch einen Gott in Schlangengestalt: O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 [1909] 92/5), u. soteriologische Inhalte, wie sie sich vom israelit. König bis zu Christus als G. ergeben haben, können dabei nicht mitgedacht werden. Die Quellen kennen hier, gerade wenn sie die betreffende Person θεῖος nennen, die Sohnesprädikation nicht. Wo sie sie, für Ärzte, kennen, ist Zugehörigkeit zum Gründer ihres Berufsstandes Asklepios gemeint (mehr bei Wülfing v. Martitz 337/40). Auf einer anderen Ebene, der der *Gotteskindschaft, liegt die von den Stoikern angenommene Zugehörigkeit des Weisen zu Zeus (ebd. 337; Pokorný 13). Weitere Motive aus dem Themenkreis der Verwandtschaft zwischen Göttern u. Menschen bei den Griechen, vor allem auch in der Philosophie, behandelt É. des Places, Syngeneia. La parentée de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique (Paris 1964). Zur Ergänzung vgl. J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 538/40 (göttliche Männer).

c. Heroenverehrung. Der griech. Heroenglaube (A. Brelich, Gli eroi greci [Roma 1958]; I. Chirassi Colombo, Heros Achilleus – Theòs Apollon: B. Gentili/G. Paioni [Hrsg.], Il mito greco [Roma 1977] 231/69) kann im alten Epos, vor allem bei Hesiod, in folgenreicher Weise auf G.schaft hin gedeutet u. präzisiert werden. Ἥρως ist ursprünglich u. bis in historische Zeit der prominente Grab- bzw. Totenkultempfänger, der keineswegs göttlicher Abkunft zu sein braucht (Nilsson, Rel. 1^2, 184/6), auch der Revenant oder das Gespenst (so noch der Titel einer Menander-Komödie), im epischen Sprachgebrauch auch der Krieger ohne religiöse Konnotation. Aber indem die verschiedenartigen Helden der mythisch-epischen Überlieferung allgemein als Heroen identifiziert wurden, erhielten einmal die an ihre Namen geknüpften genealogischen Traditionen, zum andern aber auch der Toten- oder Ahnenkult eine neue Ausrichtung. Da außerdem das Epos eine panhellenische Angelegenheit war, wurden die lokalen Genealogien auch zueinander in Beziehung gesetzt: für die unter Hesiods Namen laufende Katalogpoesie ist die göttliche Abkunft aller großen ,Heroenfamilien' selbstverständlich. Zwar haben schon vor Hesiods Gleichsetzung von ἥρως u. ἡμίθεος (dieses Wort bezeichnet nicht die halbgöttliche Natur, sondern die partiell göttliche Abstammung [vgl. ἡμίονος für Abstammung halb vom Esel] u. dient auch nach Hesiod zur Definition der Heroen) einzelne Adelsfamilien für sich göttliche Abkunft reklamiert; das zeigt sich schon an den Titeln δῖος, διογενής u. ä. bei Homer, der ἡμίθεος, wohl interpoliert, nur Il. 12, 23 hat u. abgesehen vom Sonderfall Achill die Vorstellung von der göttlichen Abkunft gerade seiner Helden noch nicht kennt (vgl. M. I. Finley, The world of Odysseus^3 [New York 1978] 131/5). Aber die Systematisierung bei Hesiod bezeugt ein neues Legitimationsbedürfnis des griech. Adels, der damals allenthalben in der griech. Welt die Königsherrschaft ablöste (zum Ganzen M. L. West im Komm. [Oxford 1978] zu Hesiod. op. 156/60; zum nichtreligiösen Sprachgebrauch ebd. S. 371/4). In spätarchaisch-klassischer Zeit konnte dann diese Vorstellung dahingehend ,demokratisiert' werden, daß alle Angehörigen eines Gemeinwesens über den Heros ihres, realen oder fiktiven, Geschlechterverbandes auf einen göttlichen Ahnherrn zurückgehen (Nilsson, Rel. 1^2, 556f. 710f). So betrachteten sich in der gesamten historischen Zeit die Athener wie alle Jonier als Abkömmlinge des Apollon, u. deshalb wurden nur an den Apaturien standesamtliche Eintragungen im Demenbüro vorgenommen (vgl. L. Deubner, Attische Feste [1932] 232/4). Mit der Vorstellung vom Ahnherrn eines Gentilverbandes als Sohn einer Gottheit u. damit einer entsprechenden Deszendenz des gesamten Geschlechterverbandes, Stammes oder Staatsvolkes entsteht eine Analogie zu den mārū ili des mesopotamischen Raumes (s. o. Sp. 26) u. zu den Israeliten als Kindern Jahwes (s. u. Sp. 35). Zur Ergänzung vgl. Speyer, Genealogie aO. (o. Sp. 20) 1156/60 (mit weiterer Lit.).

d. Herrschertitulaturen. Da sich darüber hinaus jeder antike Staat in direkter oder indirekter, abgeleiteter oder fiktiver Weise als Familie oder Verband von Familien verstand, konnten sich solche Vorstellungen auf die göttliche Abkunft des oder der Herrscher konzentrieren. Das modifizierte Weiterleben der altoriental. Herrscherverehrung bekommt damit in hellenist. Zeit eine weitere, aus der griech. Welt abzuleitende Basis. Diese ist bis dahin allerdings für diesen Fall nicht explizit geworden, da die Bezeichnung G. für den Herrscher noch fehlt. Selbst für Dionysios II v. Syrakus, der bis in die Zeit Alexanders d. Gr. lebte, heißt es untitular Ἀπόλλωνος υἱὸν ἑαυτὸν ὠνόμασεν (Plut. Alex. fort. 2, 5, 338B). Es ist sicher kein Zufall, daß die Titel ,Sohn des Gottes', ,des Helios', ,des Zeus' für den Herrscher zuerst im Ptolemäerreich auftauchen. Kontinuität zur G.vorstellung für den Pharao (s. o. Sp. 23) dürfte für die erste Zeit sicher sein, doch geht sie nicht einlinig bis zum röm. Kai-

serkult durch. Alexander d. Gr. wurde iJ. 331 vC. in der libyschen Wüste als ‚Sohn des Ammon' (schon damals geglichen mit Zeus) angeredet (Callisth.: FGrHist 124 F 14a; Plut. vit. Alex. 27f) u. soll dann auch den Ammon als Vater angeredet haben (Arrian. anab. 7, 8, 3; zur sich daraus entwickelnden Legende von der göttlichen Abstammung oder Empfängnis s. o. Sp. 22; die Sage von der Herkunft Alexanders d. Gr., der als König über Ägypten Sohn des Ammon war, hat in der ägyptogenen Erzählung des PsKallisthenes den ‚Trug des Nektanebos' [O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes (1911)] hervorgerufen [Brunner-Traut 104] u. ihn für Griechen zum Sohn der Olympias u. des Zeus gemacht [vgl. W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1161f u. H. E. Stier, Art. Alexander [III] d. Gr.: o. Bd. 1, 267]). Beim darauf folgenden Gebrauch des ‚G.'-Titels durch die Ptolemäer (Wülfing v. Martitz 336) ist nicht zu übersehen, daß der Eigenname Ἥλιος für den Gott vorwiegt. Die Augustus-Titulatur divi filius (nicht: dei filius) (Belege: A. Alföldi, La divinisation de César dans la politique d'Antoine et d'Octavian entre 44 et 40 avant J. C.: RevNum 15 [1973] 99/128; H. Gesche, Die Vergottung Caesars [1968] 89/91) ergibt sich zunächst aus der postmortalen Konsekration Caesars als Divus Iulius; Octavian wollte von da aus als an Sohnesstatt adoptierter Erbe Caesars auch engere Verbindungen zwischen sich u. Venus u. Apollo (Suet. vit. Aug. 94, 4, dazu Speyer, Genealogie aO. 1197; das dort erwähnte Epigramm des Domitius Marsus, aus augusteischer Zeit, lautet: Ante omnes alias felix tamen hōc ego dicor, | sive hominem peperi femina sive deum) herstellen (Übersicht über die Entwicklung vom Divus Iulius bis zum Divus Augustus bei Wlosok 20/37), wodurch der Titel mit weiterer Bedeutsamkeit aufgeladen wurde. Divi filius wurde dann aber wohl besonders gern im ägypt. Bereich mit ϑεοῦ υἱός übersetzt (BGU nr. 543, 3; IG 12, 3, 174, 2; Inscr. Perg. nr. 381; Dölger, Ichth. 1[2] [1928] 391 [zweisprachige Inschrift aus Alexandrien]; anders Inscr. Magn. nr. 157b für Nero). Dieser Titel ist weder Vorbild noch Prägehilfe für den christl. G.-Titel gewesen, doch hat er seine Ausbreitung sicher erleichtert, zumal die in einzelnen Kaiserinschriften erscheinenden εὐαγγέλια (Norden 157) eine verwandte Assoziation gestatteten.

III. Israel u. antikes Judentum. a. Hebräische Bibel. 1. Grundsätzliches zum Sohn-Begriff. Hebräisch ben, aram. bar bezeichnet nicht nur leibliche männliche Nachkommen u. Verwandte, sondern auch Zuordnungen zu Personengruppen, Haus-, Berufs- u. anderen Gemeinschaften, ferner Individualität innerhalb eines Kollektivs (nicht nur von Menschen, auch von Tieren, Zahlen-, Zeit- u. Alterseinheiten), Zugehörigkeiten zu einem Volk, einem Land, einer Ortschaft, einer Gattung, einer Eigenschaft, einem Schicksal. Von daher müssen auch ben u. bar als Bezeichnung des Verhältnisses zu Gott verstanden werden: es kann mit G. (oder Gottessöhnen), je nach Kontext, ein mythisch gezeugtes Gottwesen (einschließlich Götter in einem Hofstaat), ein zur göttlichen Sphäre gehöriges Wesen (einschließlich Engel) oder ein zu Gott in einem personalen oder rechtlichen (Adoption, Beauftragung) Verhältnis stehender Mensch gemeint sein (Fohrer 341/9). Mit all dem steht der hebr. (u. aram.) Sohnbegriff dem ägyptischen fern, aber dem akkadischen māru (o. Sp. 26) ziemlich nahe (Bergman/Ringgren 669).

2. Der König. Die Magna Charta der Einsetzung einer David-Dynastie zu israelitischen Königen, die sog. Nathan-Weissagung 2 Sam. 7, läßt Jahwe den Propheten ausrichten: ‚(14) Ich will ihm Vater sein, u. er soll mir Sohn sein, so daß ich ihn, wenn er krumme Wege geht, mit Menschenruten u. menschlichen Schlägen züchtigen werde. (15) Aber meine Gnade soll von ihm nicht weichen, wie ich sie von Saul weichen ließ, den ich vor dir habe weichen lassen. (16) Sondern dein Haus u. dein Königtum soll auf ewig vor mir bestehen; dein Thron sei bestätigt auf ewig' (Übers. H. W. Hertzberg, Die Samuelbücher = ATD 10[5] [1973] 231). Die entscheidende Aussage v. 14 gehört einer mittleren von drei Überlieferungsschichten an, in der sich gegen die seit der Episode des Königtums Sauls kritisch oder ablehnend gebliebene altisraelische, dem Nomadentum u. charismatischer Führerschaft weiter verpflichtete Einstellung (vgl. 1 Sam. 8) die politisch unausweichliche Konzession an das Vorbild der altoriental. Herrschaftsinstitution historisch durchsetzte. Das mit ‚ihm' (v. 15) übersetzte Wort lô kann sich auch auf masc. zæra', ‚Nachkommenschaft', in v. 12 beziehen (dann also mit ‚ihr' zu übersetzen); das würde auf den historischen Sachverhalt passen, daß nach der staatsstreichartigen Einrichtung eines Königtums durch Salomo die göttliche Legitimation der ganzen davididischen Dynastie proklamationswürdiger erschien. Die Proklamation erfolgt in Anklängen an den Davidsbund (nach 2 Sam. 7, 8/16 zB. ebd. 23, 5; 2 Chron. 13, 5; 21, 7; Ps. 89 [s. gleich]; Jer. 33, 21). Von daher gewinnt auch die Sohnschaftszusage eher den Charakter einer Bundes- als den einer Adoptionsformel. Die Fortführung des als Bund verstandenen Sohnschaftsverhältnisses durch die Davidsnachkommen reflektiert Ps. 89, 27f, wo David oder der Davidide Jahwe als Vater anrufen soll u. dieser ihn zum ‚Erstgeborenen' einsetzt. Möglicherweise hat damit in einem königlichen Zionsfest die Nathanweissagung eine kultprophetische Neuformulierung u. Aktualisierung für jeden weiteren Regenten erfahren (H. J. Kraus, Psalmen[4] = Bibl. Komm. AT 15, 2 [1972] 622). Bezug auf den Davidsbund findet sich in v. 29, vielleicht auch in 4. 35. 40. ‚Erstgeborener' ist der König nicht als sakraler Erstling des Neujahrsfestes (vgl. o. Sp. 25; Zusammenfassung der skandinavischen Exegese bei G. W. Ahlström, Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs [Lund 1959]; dagegen Kraus aO. 617f. 879/83), sondern als Primus vor den Königen anderer Völker, deren gleichfalls in Anspruch genommene Würde als G. dem Psalmisten bekannt gewesen sein kann. Entweder in das ‚königliche Zionsfest', wo der Erwählung des Königs gedacht wurde (1. Tag des Laubhüttenfestes?), oder auf das akute Datum der Feier der Thronbesteigung des Königs (nicht: Jahwes) dürfte auch Ps. 2 gehört haben. Heißt v. 7: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt', dann adoptiert hier Jahwe den König, Inthronisation ist gleichbedeutend mit Erlangung der Sohnschaft; heißt es: ‚... ich habe dich heute geboren' (s. o. Sp. 27), dann ist hier die Anerkennungsformel für das von der Sklavin stellvertretend für die Ehefrau geborene Kind (zur Sache vgl. Gen. 30, 1/13; Cod. Hamm. § 170) als eine Metapher gebraucht worden. Das letztere ist wahrscheinlicher, da Israel das Institut der Adoption nicht kannte (H. Donner, Adoption oder Legitimation?: OrAnt 8 [1969] 87/119). Das ‚heute' entmythisiert, parallel zum mesopotamischen Verständnis (o. Sp. 25f), physische Sohnschaftsvorstellungen, wie sie zum ägypt. Krönungsritual gehören. Im übrigen steht dieses gleichwohl hinter dem ḥoq (‚Satzung'), als welcher die entscheidende Sohnschaftszusage in v. 7a bezeichnet wird (G. v. Rad, Das judäische Krönungsritual: ThLZ 72 [1947] 211/6). Die Formel kann, an einem Zionsfest (s. o. Sp. 33) oder am Jahrestag der Krönung, analog zum ägypt. Sed-Fest wiederholt worden sein (S. Herrmann, Die Königsnovelle in Ägypten u. Israel: WissZs-Leipzig 3 [1953/54] 33/62). Vom rituell-unmythischen Hintergrund von Ps. 2, 7 her ist auch Ps. 110, 3 zu verstehen, so viel mythischer die Aussage auch klingt. Der Text ist leider sehr verderbt, die Übersetzungen liegen zwischen ‚auf heiligem Bergland aus dem Mutterleib, aus der Morgenröte habe ich dich geboren' (H. Gese, Vom Sinai zum Zion = BeitrEvTheol 64 [1974] 138f, wo das Bergland als Chiffre für den Zion, die Morgenröte [scil. des neuen Tages] als eine solche für das ‚heute' interpretiert wird) u. ‚auf heiligen Bergen, aus dem Schoß der Morgenröte, habe ich wie Tau dich gezeugt' (Kraus aO. 752, der als aktuelle Erklärung der hier ausgesagten wunderbaren Geburt den prophetischen Zuspruch einer Gottesgemeinschaft interpretiert). Wie immer die Sohneszusage zu verstehen ist, sie gehört in den Zusammenhang der vom ganzen Ps. 110 ausgedrückten Repräsentanz der Gottesherrschaft durch den König. Die so verstandene G.schaft wird zentraler Inhalt im christologischen Schriftbeweis der Urkirche werden, die sich an Ps. 110 heftet (s. u. Sp. 44 u. 51), u. sie wird in der Verbindung mit der Melchisedek- u. der Mensch-Christologie des Hebräerbriefes (s. u. Sp. 50/2) auf die Schwelle zum altkirchlichen Verständnis rücken (s. u. Sp. 56f). Zur rabbin. Auslegung des 110. Psalms, die sich jedoch kaum auf den G.-Titel zuspitzen läßt, s. Strack/Billerbeck 4, 452/65; zur gesamten Königsvorstellung u. ihren Auslegungen im Rabbinat u. bei Josephus s. Schalit 235/43.

3. Das Gottesvolk. Ohne daß der König kollektiv oder das Volk als Individuum verstanden werden darf, kann doch ganz Israel ins Vater-Sohn-Verhältnis zu Jahwe gesetzt werden. Jahwe nennt Israel seinen erstgeborenen Sohn (Ex. 4, 22; Jer. 31, 9) oder seinen Sohn (Ex. 4, 23; Hos. 11, 1 [vgl. Matthäus (s. u. Sp. 48f)]), u. entsprechend ist Jahwe Israels Vater (Dtn. 32, 6. 18; Jer. 3, 4). Der Sinn dieser Aussagen ergibt sich aus dem weiteren Vater- u. weiteren Sohn-Verständnis, d. h. abgesehen von der Korrespondenz beider Verwandtschaftsbezeichnungen, die sich im G.begriff verdichten läßt: Mitleid, Erbarmen, Trost, Vergebung, Autorität des Vaters für das Kind. Im individuierten G.begriff kann dergleichen immer mitschwingen.

4. *Einzelne.* Die Möglichkeit, auch einen einzelnen Menschen, der kein König ist, G. zu nennen (s. u. Sp. 38), ist schon damit gegeben, daß auch die Israeliten Söhne (u. Töchter) Jahwes genannt werden können (Dtn. 14, 1; 32, 5. 19; Jes. 43, 6; 45, 11; 63, 8; auch mit tadelnden Beiwörtern: Jes. 1, 4; 30, 1. 9; Jer. 3, 14. 22; 4, 22). Entsprechend ist es zu verstehen, wenn Gott als Vater bezeichnet wird (15 Stellen, unterschieden von solchen, wo Gott mit einem Vater verglichen wird, bei Jeremias 16_4). Hosea (2, 1) setzt der Illegitimität, in der seine u. seines Hurenweibes Kinder die Verworfenheit aller Israeliten symbolisieren, den Status der ,Söhne des lebendigen Gottes' als Heilsverheißung entgegen (vgl. Paulus [s. u. Sp. 47]). Übergänge zu speziellen einzelnen als G. sind Ps. 73, 15, wo mit ,Geschlecht deiner Söhne' wohl nicht nur eng zu Jahwe gehörige Glieder des erwählten Volkes (Kraus aO. [o. Sp. 33] 507 zSt.), sondern bereits Ḥasîdîm gemeint sind, u. Mal. 1, 6, wo Jahwe der Vater der Priester ist. Das hellenist. u. rabbin. Judentum wird dann nicht nur einzelne in der Mehrzahl, sondern auch einen einzelnen ,G.' nennen können (s. u. Sp. 36/8).

b. *Hellenistische Zeugnisse. 1. Septuaginta.* Die Übersetzungen der o. Sp. 32/5 genannten Stellen durch die LXX (υἱός, τέκνον, παιδίον; Hos. 11, 1 auch νήπιος) lassen, was den G.begriff anlangt, keine besonderen Eigeninterpretationen erkennen (Fohrer 354f). An zwei Stellen wird jedoch eine Interpretation eines Patriarchen-Attributs gegeben, welche die Taufanrede Jesu vorbildet (s. u. Sp. 43): Isaak als yāḥîd (,einziger') heißt Gen. 22, 2. 12. 16 mit Bezug auf Abraham, Ephraim als yaqqîr (,teurer, werter') heißt Jer. 31 (38 LXX), 20 mit Bezug auf Jahwe selbst (ὁ) υἱὸς (ὁ) ἀγαπητός.

2. *Philo v. Alex.* Da Philos Sprachgebrauch uneinheitlich ist u. namentlich Prädikationen oft miteinander verschwimmen, ist hier von jedem Sohn-Begriff abzusehen, welcher aus dem nahezu das ganze philonische Weltbild durchgreifenden Vater-Sein Gottes abgeleitet werden kann. Dann ist im prägnantesten Sinne ,dieser unser Kosmos' der μόνος καὶ ἀγαπητὸς αἰσθητὸς υἱός, gezeugt aus Gottes Tugendsamen u. seiner ἐπιστήμη (ebr. 30; ein ähnlicher Gedanke schon Plat. resp. 6, 508 bc, dazu K. Philipp, Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre [Zürich 1980] 56/8). Mit ,diesem Kosmos' ist der wahrnehmbare gemeint, der eben deshalb, weil er dieses ist, auch der jüngere υἱὸς θεοῦ genannt wird; der ältere, der κόσμος νοητός, behält das Erstgeburtsrecht u. bleibt bei Gott (quod deus s. imm. 31). Der κόσμος νοητός ist nach allgemeiner philonischer Anschauung mit dem Logos identisch; deshalb darf man somn. 1, 215 (ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος) u. conf. ling. 146 hierherstellen, obwohl an beiden Stellen das Wort υἱός fehlt; an letzterer Stelle kann das aber der Fall sein, weil der potentielle G., der würdig werden soll, selbst υἱὸς θεοῦ (dafür ebd. 147: θεοῦ παῖδες) zu heißen, sich dem λόγος Gottes zuordnen soll. Von der Logoslehre her kann dann das G.prädikat mehreren Gestalten zukommen, die Philo allegorisch als Logos deutet: dem Hohenpriester, einem ἀρχάγγελος (quis rer. div. her. 205), dem Idee-Menschen von Gen. 1, 26f u. gelegentlich einem Patriarchen, wenngleich es auffällt, daß zB. Isaak mit Gen. 17, 16 τέκνον genannt wird u. υἱὸς θεοῦ (oder ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ) für die beste der εὐπάθειαι, Freude u. inneres Lachen (oder nur: Lachen), reserviert wird (mut. nom. 130f). Zwar gilt allgemein, daß diejenigen, die sich auf ἐπιστήμη stützen, nach Gebühr τοῦ ἑνὸς υἱοὶ θεοῦ genannt werden (conf. ling. 145 mit Bezug auf Dtn. 14, 1; 32, 6. 18), oder daß die Täter des Wohlgefälligen u. Schönen υἱοὶ τοῦ θεοῦ sind (spec. leg. 1, 318), doch hält sich Philo im konkreten Falle bei der Übertragung der G.bezeichnung auf einen Menschen sehr zurück (vgl. quaest. in Gen. 1, 92 zu 6, 4). Er spricht dann lieber vom ἄνθρωπος (τοῦ) θεοῦ; so kann in conf. ling. 41 sogar der Logos heißen (s. auch u. Sp. 45f).

3. *Weisheitsliteratur.* Die Weisheitsgestalt des Sapientia-Buches steht zwar zu Gott u. im Kosmos ganz ähnlich wie der Logos bei Philo v. Alex., doch wird die Übertragung des G.-begriffes auf sie durch ihr genus femininum verwehrt (vgl. entsprechend die Weisheit als ,Tochter Gottes' bei Philo fug. et inv. 50/2; virt. 62). So bleibt das G.prädikat dem von der Weisheit inspirierten u. unter seinen Widersachern leidenden Gerechten (Sap. 2, 18; vgl. 2, 13: παῖς κυρίου; zur ntl. Auslegung s. u. Sp. 44 u. wie in der hebr. Bibel (s. o. Sp. 34 auch dem Volk Israel (Sap. 18, 13; Sir. 36, 11; Ps. Sal. 17, 27; Test. XII Juda 24, 3, zT. sinngemäß) vorbehalten. Söhne Gottes sind dann Engel (Sap. 5, 5) oder die einzelnen Israeliten (Sap. 9, 7; 12, 19. 21; vielleicht auch 9, 4: παῖδες u. 16, 21: τέκνα; Test. XII Levi 18, 8; mehr bei Strack/Billerbeck 3, 16, dort gemischt mit den genannten Stellen über den singularischen G.). ,G.' ist hier nie titular gemeint.

4. *Josephsliteratur.* Genauso verhält es sich mit dem Prädikat (ὁ) υἱὸς (τοῦ) θεοῦ für Joseph im Roman Joseph u. Aseneth. Joseph erhält es hier nicht in der laufenden Erzählung u. nicht in seinem eigenen Mund, sondern nur in Aussagen Dritter (Jos. et As. 46, 11; 46, 20/47, 1; 58, 1. 5; 68, 19f [scil. τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ]; 71, 15 [υἱὸς ὑψίστου]). Da auch hier die G.bezeichnung nicht exklusiv ist, sind entsprechend Sohn bzw. Söhne Gottes auch die Engel (wohl ebd. 64, 9 gemeint) u. die Gottesgläubigen (69, 18f; Stellen vorläufig nach C. Burchard, Untersuchungen zu Joseph u. Aseneth = WissUntersNT 8 [1965] 115/7). Das sog. Gebet Josephs bei Orig. in Joh. comm. 2, 31, 189f (A.-M. Denis, Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca: Pseudepigrapha Vet. Test., Graece 3 [Leiden 1970] 61f) bezieht wohl Ex. 4, 22 (Israel als Erstgeborenen G.) auf das Individuum Jakob u. macht diesen damit zum ,Erstgeborenen von allem Lebendigen, dem Gott Leben verliehen hat' u. zum ,obersten Befehlshaber unter den Söhnen Gottes'.

c. *Rabbinische Aussagen.* Abzusehen ist hier, der Vorbemerkung (o. Sp. 20f) entsprechend, von ,Söhnen Gottes' als Bezeichnung für Engel oder die Söhne der Großen u. Vornehmen der Erde, soweit sich diese Bezeichnung nicht als Erweiterung von einem einzelnen G. aus, sei dieser nun titular oder prädikativ gemeint, ergibt (Stellen bei Strack/Billerbeck 3, 780/3). Von den verbleibenden Aussagen sind die folgenden wichtig (mehr bei Michel/Betz 6/14):

1. *Patriarchen u. Volk.* Ex. R. 19, 7 zu 4, 22 deutet R. Nathan den Erstgeborenen nicht auf das Volk Israel, sondern auf den individuellen Jakob. Daneben wird die Rede vom Volk Israel als Sohn Gottes weitergeführt, in den Targumen zu den Sp. 34 genannten Stellen mit gelegentlicher bildlicher Abschwächung (Strack/Billerbeck 3, 15), doch auch in Ausweitung von Aussagen, die sich ursprünglich nicht auf das Volk bezogen (so in Midr. Ps. 2, 17 zu 2, 12). Von den Söhnen Jakobs wie von den Söhnen Israels her ergibt sich dann eine reich bezeugte Redeweise von den Israeliten als Söhnen Gottes u. ä. (mit den üblichen Ersetzungen des Gottesnamens) (Strack/Billerbeck 3, 17/9 unter dem irreführenden Titel [scil. ,Sohn' Gottes wird genannt:] ,a. das Volk Israel'; Lohse 360, 12/361, 6).

2. *Der einzelne Weise u. Gerechte.* Können die Israeliten als Gottesgläubige u. Gesetzesfromme ,Söhne Gottes' heißen, macht es keine Schwierigkeit mehr, auch einen einzelnen Weisen u. Gerechten als G. zu bezeichnen. So geschieht es für R. Chanina b. Dosa (um 70 nC.; bTa'anit 24b), Jišma'el b. Eliša' (um 135 nC.; bBerakot 7a; Hen. hebr. 1, 8), Meïr (um 150 nC.; bḤagigah 15b), Eleazar b. Pedath (um 270 nC.; bTa'anit 25a). Es war wohl eher von dieser Bezeichnungsmöglichkeit als von der herausragenden Bedeutung des Mose her gegeben, daß auch dieser einmal von Gott als ,Mein Sohn' angeredet werden kann (Midr. vom Ableben Moses: A. Jellinek, Bet ha-Midrasch [1853/77] 1, 121; Übers.: A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 1 [1907] 146). Hiervon müssen Aussagen abgehoben werden, in welchen einzelne Rabbinen für sich oder andere die Vaterschaft Gottes betonen (Jeremias 20/2). Zum ganzen Teil A III a 3/c 2 vgl. ergänzend G. Delling, Art. Gotteskindschaft: o. Bd. 11, 1161/4.

3. *Antichristliche Polemik.* Wenn es richtig ist, daß im Judentum sichere Belege für die Benennung des Messias mit dem G.-Titel fehlen (s. u.), dann kann es sein, daß das Rabbinat den Titel gemieden hat, weil er inzwischen geläufige christl. Messiasbezeichnung geworden war. Denn von den Sohn-Königs-Aussagen her (s. o. Sp. 32/4), die weitergeführt u. ausgelegt werden (s. u. Sp. 39), wäre es gut vorzustellen, daß auch in neuen Aussagen mindestens der Messias b. David ,G.' hätte genannt werden können. Neben dieser e silentio erschlossenen Polemik könnte eine implizite in Hen. hebr. 2, 2; 3, 2; 4, 1. 10 vorliegen, wo die von Gott dem Henoch verliehene Bezeichnung na'ar, ,Jüngling', wie eine Substitution für ,Sohn', ,mein Sohn' o. ä. (oder auch ,Menschensohn'?) aussieht (Hengel 73/5); eine explizite Polemik hingegen in Aussagen wie Dtn. R. 2, 24 zu 6, 4 mit Anwendung von Prov. 24, 21 (A. Wünsche, Der Midrasch Debarim Rabba = Bibl. Rabbinica 16. 19 [1882] 38aE./39), Midr. Koh. zu 4, 8 u. Aggad. Ber. 31 (Jellinek aO. 4, 46), wo ausdrücklich festgestellt wird, daß Gott Einer ist, keinen Bruder u. keinen Sohn hat (mehr bei Strack/Billerbeck 3, 20/2).

d. *,Sohn Gottes' als jüdischer Messiastitel?* Es ist umstritten, ob ein Messias im Judentum den Würdetitel G. zuerkannt bekommen hat. Wo jemand eine solche Aussage nachweist, findet sich alsbald ein anderer, der sie für eine christl. Interpolation hält; Beweise sind hier

kaum zu führen. In der rabbin. Literatur ‚wird der Messias ‘Sohn’ Gottes nur da genannt, wo eine messianisch gedeutete Stelle des AT dazu ausdrücklich Veranlassung bot. Als selbständige, von einer Schriftstelle unabhängige Messiasbezeichnung findet sich ‘Sohn’ Gottes, soweit wir sehen können, nicht in der rabbin. Literatur‘ (Strack/Billerbeck 3, 20; die anschließend behaupteten Beweise für einen anderen Tatbestand in den Pseudepigraphen sind nicht stichhaltig, s. unten). Dies ergibt sich auch aus der Kombination von Ps. 2, 7; 110, 1; Jes. 42, 1; Ex. 4, 22 u. Dan. 7, 13 in Midr. Ps. 2, 9 zu 2, 7 (Lövestam 96. 108 u. ö.). Selbst die Qumran-Literatur geht hier nicht weiter, wie die Auslegung von 2 Sam. 7, 14 in 4 QFlor 1, 11/3 zeigt (J. M. Allegro, Further messianic references in Qumran literature: JournBiblLit 75 [1956] 176f; ders., Fragments of a Qumran scroll of eschatological midrāšîm: ebd. 77 [1958] 350/4; Lohse 362f). Ein besonderes Problem stellt jedoch die Bezeichnung des Messias als filius meus in 4 Esr. 7, 28f; 13, 32. 37.52; 14, 9 dar. Die Forschung hat hier Interpolationshypothesen zurückgewiesen u. lieber angenommen, daß παῖς in der Vorlage stand; wenn auch παῖς ‚Kind‘ heißen u. für ‚Sohn‘ stehen kann (s. Sp. 44), so gehört das Wort hier doch in den Kreis der Gottesknechts-Aussagen (Übersicht bei J. Jeremias, Art. παῖς ϑεοῦ: ThWbNT 5 [1954] 680f), denen ein wie auch immer zu verstehender Sohnschaftsgedanke fernliegt. In denselben Zusammenhang kann auch Hen. aeth. 105, 2 gehören (‚Ich u. mein Sohn werden uns mit ihnen für immer auf den Wegen der Wahrheit während ihres Lebens vereinigen‘), falls nicht Reflex von Ps. 2, 7; 89, 27 oder späterer Einschub wie in Vita Adae 42 vorliegt. Der ‚Sohn Gottes‘ (b^ereh dî’el) u. ‚Sohn des Höchsten‘ (bar ‘ælyôn) in 4QPsDanA[a] (= 4 Q 243) 2, 1 (J. Fitzmyer, The contribution of Qumran Aramaic to the study of the NT: NTStudies 20 [1973/74] 391/4) kann ein jüd. in Analogie zu einem hellenist. Herrscher sein, aber auch ein ebensolcher (Alexander Balas ?) oder das jüd. Volk. Dieser Text kommt als jüdischer einem soteriologischen G., in dem nicht einfach der Davidide weiterlebt, noch am nächsten, weil der Zusammenhang im ganzen apokalyptisch ist; eine mit dem Titel G. ausgezeichnete Heilandsgestalt ist auch damit noch nicht belegt.

IV. Zusammenfassung. Der nichtchristl. Befund zeigt, daß es über Aussagen über eine Vaterschaft (eines) Gottes oder ein ‚Gezeugtsein‘ oder Adoptiertsein von Gott hinaus einer Zuspitzung auf ein explizites Sohnschaftsverhältnis bedarf, die schon in den Texten u. nicht erst vom modernen Erklärer vorgenommen wird. Auch dann aber reicht es noch nicht aus, sich auf den numerus singularis zu beschränken, da dieser allein nicht kennzeichnen kann, ob es sich um eine beiläufige Bezeichnung, ein stehendes Epitheton, ein Appellativ oder einen Titel handelt. Ist dies aus den Kontexten geklärt, ergeben sich noch Varianten einerseits von der besonderen Art des Sohnschaftsverhältnisses, andererseits von der jeweiligen *Gottesvorstellung her. Angesichts dieses komplexen Tatbestandes hilft es sachlich wenig weiter, wenn festgestellt wird, daß der Alte Orient von einem Gezeugtsein des Königs durch diesen oder jenen namentlich benannten Gott wußte, daß sich im Hellenismus der Herrscher über seinen vergöttlichten Ahnen der altoriental. Position nähern konnte, u. daß das Judentum gar den ‚Titel‘ (oder die Bezeichnung usw.) ‚G.‘ kannte. Es muß in jedem Falle, komplementär zur reinen Begriffsgeschichte, gesondert untersucht werden, wie der jeweilige historische, mythische oder legendäre Träger beschaffen war, den man G. nannte (oder titulierte usw.). Es zeigt sich dann, daß nur das Judentum dem nahekommt, was man vom Christentum her ‚G.‘ zu nennen gewohnt ist, wenn auch durchaus in Transformation von u. in Parallelbildungen zu altorientalischen Herrscherideologien, welche ihrerseits die theokratiebereite Atmosphäre hinterlassen haben können, welche dem hellenist. Gottmenschentum im Herrscherbereich vielleicht mithalf, eine G.-Titulatur freizusetzen. Der Unterschied, den die Transformation im Judentum schließlich ergab, liegt weniger in der Struktur der Sohnschaft als darin, daß der Gott, zu dem eine solche besteht, ein anderer ist als die Götter der Ägypter, Sumerer, Akkader, Aramäer u. Griechen. Daher kommt andererseits die größte Nähe zum G. der Christen zustande, deren Gott derselbe ist wie der der Juden. Der verbleibende Unterschied ist darin begründet, daß innerhalb des Kollektivs ‚Sohn Gottes‘, dem die Gemeinschaft der ‚Söhne Gottes‘ gleichkommt, zwar grundsätzlich der Typus des Gerechten als ‚Sohn Gottes‘ individualisiert werden konnte, daß aber auf dieser Grundlage verschiedene Kreise im Judentum je ihre eigene Möglichkeit fanden, einen besonderen Einzigen (Henoch, Mose, Jakob/

Israel, Joseph, einen Rabbi) als G. auszuzeichnen. Das Nebeneinander dieser Ausgezeichneten, ihr soteriologischer Gradunterschied u. die Spannung, in welche sie zu dem aus dem Königtum hervorgegangenen G., dem Messias ben David, treten konnten, verhinderten es, daß in bezug zu dem Einen Gott nun auch nur ein einziger Sohn geglaubt wurde, welcher den Platz vorbereitete, an den der Messias Jesus hätte gerückt werden können.

B. Christlich. Grundsätzlich wäre es dennoch historisch möglich gewesen, daß die neue jüd. Gruppe, die zur Urchristenheit werden sollte, ihren Jesus G. nannte, wie es zuvor oder daneben auch mit anderen Gerechten geschah oder geschehen konnte. Die Entwicklung, welche Jesus zum einzigen G. machte, wäre dann nicht von der Singularität eines prägend vorgegebenen Sohnestyps her zu erklären, sondern vom Glauben an die Einzigkeit Jesu her, durch den bestimmte Juden, die eben damit zu Christen wurden, neben einer Reihe anderer messianologischer Prädikationen auch die des G. exklusiv auf den neuen Messias anwandten u. so zum letztgültigen Titel machten. Es scheint jedoch, daß es in den ipsissima verba Jesu selbst zwei Punkte gab, an denen eine neue Entwicklung einsetzte, bzw. von denen aus eine Entwicklung wie die hypothetisch skizzierte, für die man sonst mehrere Generationen veranschlagen müßte, erheblich beschleunigt wurde.

I. Jesus. a. Die Vateranrede. Innerhalb der Bezeichnung Gottes in der 3. Person als Vater in der hebr. Bibel, der LXX u. im antiken paläst. Judentum (Jeremias 15/33) war vereinzelt die Anrede Gottes als Vater (Vokativ), mein oder unser Vater möglich. Im AT handelt es sich auch dann um Aussagesätze; später um wirkliche Gebete nur vereinzelt in liturgischen Stücken (Einleitungsbenediktion zum Schema u. Neujahrslitanei) u. im Diasporajudentum (Sir. 23, 1. 4; 3 Macc. 6, 3. 8; Apocr. Hes. frg. 3 [K. Holl, Das Apokryphon Ezechiel: ders., Ges. Aufsätze zur Kirchengesch. 2 (1928) 36] bei 1 Clem. 8, 3; Sap. 14, 3). Von all dem ist die Lallform abba (nicht der Status emphaticus *abhā) zu unterscheiden, deren Gemination die Mutteranrede imma nachbildet (beide Formen können weder flektiert werden noch Possesivsuffixe annehmen): mit ihr hat nur Jesus Gott in Gebeten angeredet, u. zwar (mit der alleinigen durch den Zitatcharakter begründeten Ausnahme im Kreuzesruf Mc. 15, 34 par. Mt. 27, 46), soweit ersichtlich, immer u. in fester eigener Gewohnheit (Jeremias 56/67; ders., Ntl. Theologie 1² [1973] 67/73). Wenn sich Abba direkt auch nur Mc. 14, 36 als Fremdwort findet, so ist es doch hinter dem Griechischen aus dem Schwanken zwischen Vokativ u. vokativischem Nominativ von πατήρ zu erschließen, u. vor allem ist der Gebrauch des Wortes durch Paulus in Gebetsformeln (Rom. 8, 15; Gal. 4, 6), welche bereits nichtpaläst. Gemeinden bekannt gewesen sein müssen, nur von daher erklärlich. Die singuläre Übernahme eines familiären Ausdrucks, der vom Höflichkeitsausdruck (so für Chanin Hanechba [Ende 1. Jh. vC.] in bTa‘anit 23b; dort auch übertragene Anwendung auf Gott in 3. Person) bis in Alltagsrede u. Kindersprache hinüberspielen konnte, in eine direkte Gottesanrede im Gebet impliziert auf seiten des Sprechers Jesus ein Sohnesbewußtsein besonderer Art. Dies legt es keinesfalls nahe, bei Jesus eine G.-Messianologie vorauszusetzen, in die er sich eingezeichnet hätte. Wohl aber ist die Annahme berechtigt, daß die Gemeinde hier eine Möglichkeit fand, die ihr näher lag als jede andere im Judentum etwa noch überlieferte, eine Explikation auf G.-Christologie hin vorzunehmen.

b. Jesus als davidischer Gottessohn. Weniger sicher ist die Davidssohnschaft Jesu in sein eigenes Selbstverständnis zurückzuverfolgen. Sie würde, bei allem Absehen von der Qualifikation des Davididen als ‚Gesalbten‘ u. von Jesu Zurückhaltung gegenüber dem auch politisch gefärbten Messiasbegriff seiner Zeit, bedeuten, daß nach dem Untergang des Königtums neben der Ben-David-Messianologie die privat gewordene oder private Nebenlinien fortsetzende Nachkommenschaft Davids weiterlebte, in deren Mitte einzelne Familienmitglieder, zB. Jesus, eine G.schaft nach Art der davididischen (o. Sp. 32) reflektiert haben könnten. ‚Messianisches Bewußtsein‘ würde dies unter den damaligen Familienumständen u. gegen die wirklichen zeitgenössischen Messianologien noch nicht bedeuten. Nicht nur die Tatsache, daß es noch Davididen gab, sondern sogar die Befürchtung, sie könnten ihr königliches Messiasideal politisch gegen ihn aktivieren, war immerhin für Kaiser Domitian ein Grund, ihre Hinrichtung zu befehlen; als Davidsnachkommen werden auch Enkel eines Jesusbruders Judas denunziert, aber sie können ihre Harmlosigkeit beweisen (Hegesipp.: Eus. h. e. 3, 19f). Wenn der lukanische Stammbaum Jesus leiblich über seinen

Vater (Lc. 3, 23. 31; vgl. 1, 27) u. der matthäische ihn durch Anerkennung seitens Josephs (Mt. 1, 20) u. deshalb mit besonderer Hervorhebung der Maria wie anderer Frauen (H. Stegemann, Die des Uria. Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus 1, 1/17: Tradition u. Glaube, Festschr. K. G. Kuhn [1971] 246/76) in Mt. 1, 16 auf David zurückführt (mehr bei Speyer, Genealogie aO. [o. Sp. 20] 1223/32), dann dürfte spätestens zwischen 70 u. 90 die Tradition fixiert gewesen sein, daß Jesu Familie aus der königlichen Familie Davids hervorgegangen ist. Die Bekenntnisformel, die Paulus Rom. 1, 3 zitiert, weist aber von da in die Zeit zurück, bevor Paulus zu schreiben anfing, also etwa vor das Jahr 50. Da in dieser Zeit erst recht, wie unter Domitian, noch Glieder der Familie Davids am Leben waren, ist es schwer vorstellbar, daß man in den 20 Jahren seit dem Tod Jesu gleichsam unter ihren Augen eine Tradition über Jesu Zugehörigkeit zu ihr erfunden hat, ohne von berechtigten Prätentionen zu wissen, die bis in die Zeit Jesu hinaufreichten (Cullmann 130). Diese Familienüberlieferung kann die Übertragung des Davidssohn-Titels (vgl. J. Daniélou, Art. David: o. Bd. 3, 596f) auf Jesus erleichtert haben, u. ihre Privatheit kann dazu beigetragen haben, daß die Urgemeinde eine neue, unpolitische Davidssohn-Christologie entwickelte (vgl. E. Lohse, Art. υἱὸς Δαυίδ: ThWbNT 8 [1969] 486/92), die spätestens bei Lukas hinter einer reinen G.-Christologie zurückzutreten beginnt.

II. Die frühe Gemeinde. a. Verbindung mit der Taufe. Die als Stimme Gottes formulierte Taufanrede Mc. 1, 11 kombiniert Ps. 2, 7; Jes. 42, 1 (u. 44, 2 ?) u. die LXX-Interpretation der Isaak- (vgl. Test. XII Levi 18, 6) u. Ephraim-Attribute (o. Sp. 35). Das Sohnschaftsverständnis erhält dadurch eine breitere Basis, u. zwar im Rahmen eines Vorganges, der als Adoptionsakt neuer Art verstanden wird (vgl. Pokorný 33/5).

b. Verbindung mit dem König. Indem es auch Ps. 2, 7 ist, der in der Taufstimme wie in Midr. Ps. 2, 9 zu 2, 7 u. in 4 QFlor (beides o. Sp. 39) mitkombiniert wird, soll auch an den König der Endzeit gedacht werden, auf dessen eschatologisches Kommen Himmelsöffnung u. Geistesankunft außerdem hinweisen. Sodann zeigt das Gespräch über den Davidssohn Mc. 12, 35/7 am ehesten, daß man Jesus (über eine schriftgelehrte Auslegung hinaus, derzufolge der Messias Davids Sohn sei) dem Davidssohn eine κύριος-Stellung zuschreiben läßt (E. Klostermann, Das Markusevangelium = HdbNT 3[4] [1950] 129 zSt.). Die Gemeinde kann dabei von einem Bezug auf Jesus kaum abgesehen haben, der aus anderen Gründen als G. feststand, u. damit ergibt sich eine Interpretation der Sohnschaft als neuartige Herren-, d. h. im metaphorischen Sinn auch Königswürde. Derselbe Gedanke liegt hinter den zahlreichen anderen Verwendungen von Ps. 110 (Rom. 8, 34; 1 Cor. 15, 25; Eph. 1, 20; Col. 3, 1; 1 Petr. 3, 22; Hebr. 1, 3. 13; 8, 1; 10, 12f; 12, 2 [anders zum Melchisedek-Vers 4, s. u. Sp. 51]; Act. 2, 33/5; 5, 31; 7, 55f; Apc. 5, 1. 7), auch wenn der eigentliche Sohnschafts-Vers 3 (o. Sp. 34) nicht eigens ausgelegt wird. Aufarbeitung des ganzen Komplexes, in dem der G.-Titel nicht isoliert werden darf, bei K. Berger, Die königlichen Messiastraditionen des NT: NTStudies 20 (1973/74) 1/44.

c. Verbindung mit der Auferstehung. Adoption wie Erhöhung zum ‚König' u. Kyrios, als welcher der G. neu qualifiziert wird, waren für die Urgemeinde am selbstverständlichsten als Interpretamente der Auferstehung. Act. 13, 33, wo gerade Ps. 2, 7 als in der Auferstehung Jesu erfüllt ausgelegt wird, erlaubt die Annahme, daß wahrscheinlich der Auferstehungsglaube zur Feststellung der G.schaft Jesu genügt hätte, ohne alle Anknüpfung an ipsissima verba u. auch abgesehen von der Verwendung von Ps. 2, 7 für die Interpretation der Taufe. Dasselbe zeigt die Auslegung von Ps. 89, 4f (o. Sp. 33; evtl. Kombination mit 2 Sam. 7, 12) in Act. 2, 30f, wonach von der Inthronisation eines leiblichen Davidsnachkommen im Blick auf die Auferstehung des Messias geredet worden sein soll. Rom. 1, 3f ist dies bereits in eine Bekenntnisformel geronnen: der nach dem Fleische aus dem Geschlecht Davids Geborene ist nach dem Geist der Heiligkeit kraft der ἀνάστασις νεκρῶν zum machtvollen υἱὸς θεοῦ eingesetzt worden.

d. Verbindung mit dem leidenden Gerechten. Oben Sp. 36 ist die Aussage über den δίκαιος υἱὸς θεοῦ angeführt, den Gott aus der Hand seiner Widersacher erlösen wird (ῥύσεται, Sap. 2, 18). Indem dieser Sap. 2, 13 παῖς κυρίου heißt, wird mit der Doppelbedeutung von παῖς (‚Kind' u. ‚Knecht') aus der griech. Version von Jes. 52, 13/5 gespielt (D. Georgi, Die Weisheit Salomos: Jüd. Schriften aus hellenist.-röm. Zeit 3 [1980] 408 zSt.). Es ist diese Verbindung von G. u. deuterojesajanischem Gottesknecht, mit der man, unter zusätzlicher

Aufnahme des ῥυσάσθω = σωσάτω von Ps. 22 (21), 9, in Mt. 27, 43 die Pharisäer Jesus verhöhnen läßt, weil er sich θεοῦ υἱός genannt habe. Dies ist eine Interpretation der G.schaft als Leiden, aus dem Gott erretten wird; die Typik des leidenden Gerechten u. die historische Passion Jesu fließen darin zusammen, u. der G.-Titel ist so auch mit dem Gedanken des Sühnetodes verbunden.

e. Verbindung mit dem Menschensohn. 1 Thess. 1, 9f hat wahrscheinlich ursprünglich vom Menschensohn gehandelt, der aus einer total anderen Tradition als der G. stammt u. auch etwas ganz anderes bedeutet (Näheres bei C. Colpe, Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: ThWbNT 8 [1969] 403/81). Da die Hoheit u. das Vom-Himmel-Kommen des Menschensohnes bereits von der Voraussetzung aus zu verstehen war, daß Jesus von den Toten auferweckt u. zum Himmel gefahren sei, konnte Paulus auf das seinen Gemeinden fremde τοῦ ἀνθρώπου im Menschensohntitel verzichten u. durch Einsetzung eines αὐτοῦ hinter τὸν υἱόν (v. 10), das sich dann auf den ‚lebendigen u. wahren Gott' (v. 9) bezieht, ein G.-Interpretament schaffen (wahrscheinlich gemacht durch G. Friedrich, Ein Tauflied hellenist. Judenchristen. 1 Thess. 1, 9f: TheolZs 21 [1965] 502/16). Apc. 2, 18 stammt die Beschreibung des G. aus Dan. 10, 6, womit (neben anderen Schriftanspielungen) Apc. 1, 13 der dem υἱὸς ἀνθρώπου Gleiche beschrieben wird (im Danielbuch selbst gibt es Gründe, den Mann von 10, 6 mit dem Menschenähnlichen von 7, 13 zu verbinden). Somit ist auch hier ‚eine apokalyptische Menschensohnaussage auf den schon über die Gemeinde herrschenden, erhöhten G. übertragen worden' (Schweizer 372, dort mehr). Die wechselseitige Auslegbarkeit von G. u. Mensch(enähnlichem oder -gleichem) wird christologisch folgenreich sein (s. u. Sp. 52).

f. Verbindung mit der Präexistenzvorstellung. Nach jüdisch-alexandrinischer Anschauung hat Gott den Logos, seinen πρωτόγονος υἱός, zum Leiter des Weltalls u. Fürsorger für seine hl. Herde eingesetzt (προστησάμενος: Philo agr. 51). Als solcher steht er auf der Grenzscheide (μεθόριος στάς) zwischen Schöpfer u. Geschöpf; zum Schöpfer hin fungiert er wie ein Fürsprecher (ἱκέτης) der Sterblichen, zum Geschöpf hin wie ein Bevollmächtigter (πρεσβευτής; nicht: Abgesandter, ἀπόστολος) des Herrschers beim Untertan (quis rer. div. her. 205). Als Erstgeborener Sohn des Schöpfers wie als Formengestalter für die Schöpfung (conf. ling. 63; fug. et inv. 12; somn. 2, 45; leg. all. 3, 96) ist er präexistent. Es muß diese Vorstellungskategorie gewesen sein, unter welcher auch der christl. G. als präexistent verstanden werden konnte. Die Präexistenzvorstellung findet sich freilich rein entweder mit dem Logosbegriff (Johannesprolog; Hebr. 1, 2; Apc. 19, 13) oder dem Jesus-Christus-Namen (Phil. 2, 6), nicht mit dem G.-Titel, verbunden; beim G.-Titel ist sie nur aus der mit ihm verbundenen Sendungsformel (Gal. 4, 4f; Rom. 8, 3f; Joh. 3, 16f; 1 Joh. 4, 9) zu erschließen. Doch braucht man den G.begriff deshalb von der allgemeinen christologischen Präexistenzvorstellung nicht zu trennen. Die Sendung aus der Zwischenstellung zwischen Schöpfer u. Schöpfung, also in jedem Fall von oberhalb der letzteren her ist jedoch beim Logos-Begriff des hellenist. Judentums nicht vorgebildet (gegen Schweizer 377_{298}). Am nächsten liegen: das Wohnungnehmen der Weisheit in Jakob bzw. in Jerusalem (Sir. 24, 8. 11); das Gesandtsein von σοφία oder πνεῦμα ἅγιον (Sap. 9, 10. 17), mit welchem aber keine irdische Existenz der göttlichen Kraft als solcher, sondern Begabung oder Inspiration des Menschen erreicht wird; u. Sendungsaussagen für die Propheten oder den Sohn von Mc. 12, 1/9, die ganz im irdischen Bereich verbleiben. An solchen Vorstellungen kann die von der Sendung des präexistenten G. zusätzlich orientiert worden sein. Substantiell ergibt sie sich als neue christl. Verbindungslinie zwischen dem Oberhalbsein des Logos u. dem überlieferten Auf-Erden-Sein des G. Jesus. Der sog. Jubelruf Mt. 11, 25/7 par. Lc. 10, 21, welcher mit seiner Erkenntnisbeziehung an Joh. 3, 35; 10, 15; 17, 2. 25f anklingt, läßt Jesus nicht nur als Träger der Weisheit, sondern darüber hinaus als die Weisheit selbst u. insofern präexistent erscheinen. Er ist nicht nur Empfänger, Kenner u. Offenbarer des Sohnesgeheimnisses, sondern als der Sohn selbst Inhalt der Überlieferung, Erkenntnis u. Offenbarung (F. Christ, Jesus Sophia = AbhTheolATNT 57 [1970] 81/99).

III. Paulus u. Deuteropaulinen. Für Paulus ist der Kyrios- wichtiger als der G.-Titel. Der letztere erscheint gleichwohl in wichtiger weitergeführter Interpretation u. dient wahrscheinlich 1 Thess. 1, 9f (o. Sp. 45) seinerseits als Interpretament.

a. Galater- u. Römerbrief. Zentral ist hier die Übernahme der Sendungsaussagen über den präexistenten G. (o. Sp. 45f), beide Male mit finaler Zuspitzung auf Ersetzung des Gesetzes-

verhältnisses zu Gott durch ein Sohnschafts- (Gal. 4, 5) bzw. Pneuma-Verhältnis (Rom. 8, 4). Von daher kann Paulus neu von den Christen als Söhnen Gottes reden (Gal. 3, 26: durch Pistis; 4, 6: ‚Daß [ὅτι deklarativ, nicht kausal: Jeremias 66_{74}] ihr Söhne Gottes seid, hat Gott das Pneuma seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, das da ruft: 'Abba . . .'' [s. o. Sp. 41f]; Rom. 8, 14f: durch das Pneuma Gottes, d. h. der Sohnschaft, durch das man ebenfalls ‚Abba' rufen kann). Das Pneuma der υἱοθεσία löst das der δουλεία ab (Rom. 8, 15), u. dementsprechend wird der Christ nicht mehr als δοῦλος, sondern als υἱός angeredet (der damit auch Erbe ist, Gal. 4, 7). Eine einfache Bezeichnung der Christen als Söhne Gottes wäre auch in Weiterführung rein jüdisch-sapientialer Redeweise möglich gewesen (s. das Zitat von Hos. 2, 1 [o. Sp. 35] in Rom. 9, 26 u. o. Sp. 36); selbst das Offenbarwerden der Herrlichkeit der Söhne Gottes vor der Schöpfung (Rom. 8, 19) hätte sich hier noch einbeziehen lassen. Aber daß hier eine alte Form mit neuem Inhalt gefüllt wird, zeigt außer den genannten Stellen besonders Rom. 8, 29, wonach sich der Status der Christen aus ihrer Gleichgestaltung mit der Eikon des G. ergibt. Zu dieser aber gehört nun auch die Nichtverschonung des G. (Rom. 8, 32) vor dem Sühnetod (Rom. 5, 10). So sieht nun der G. aus, den Paulus besonders an sich selbst offenbart weiß, an den er glaubt u. mit dessen Evangelium er Gott dient (Gal. 1, 16; 2, 20; Rom. 1, 9). Deshalb hat die Stellung des alten Bekenntnisses Rom. 1, 3f (s. o. Sp. 43; zu diesem ausführlich Hengel 93/104), in welchem die ursprünglich identischen Davidsohn u. G. als zwei Stufen hintereinander treten (Schweizer 368), an den Anfang des Römerbriefes besonderes Gewicht.

b. Korintherbriefe. Was Rom. 8, 29 Symmorphie ist, erscheint 1 Cor. 1, 9 als κοινωνία mit dem G. So ist hier das christologische Zentrum formuliert, von dem her die von Gott Berufenen selbst Söhne u. Töchter Gottes heißen (2 Cor. 6, 18). Im G. Jesus Christus ist Gottes Ja zum Menschen real geworden (ebd. 1, 19). Mit seiner eigenen Interpretation von Ps. 110, 1 (1 Cor. 15, 26/8), derzufolge im Eschaton der Sohn sich dem unterordnen wird, der ihm alles untergeordnet hat, gibt Paulus zugleich seiner Kyrios-Christologie eine subordinatianische Nuance.

c. Kolosser- u. Epheserbrief. Col. 1, 13 gehört in den Zusammenhang der apokalyptischen Weltdeutung in zwei Äonen. Diese überschneiden sich; den Neuen Äon nennt der Vf. ganz eigenständig βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (scil. Gottes). Er ordnet damit die aus Jesu Predigt im Gemeindebewußtsein fortlebende βασιλεία τοῦ θεοῦ bewußt dem G. unter, dessen Attribut ἀγαπητός er genetivisch, also auch die alte Formel auflösend, umschreibt (M. Dibelius, An die Kolosser, Epheser, an Philemon = HdbNT 12[3] [1953] 9 zSt.). Eph. 4, 13 steht der G. in der Leib-Christi-Vorstellung (dazu s. C. Colpe, Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias[2] = ZNW Beih. 26 [1964] 172/87). Der G. ist ausgeweitet zum pleromatischen ἀνὴρ τέλειος, d. h. einem zum Kosmos erwachsenen Manne. Seine mikrokosmischen Bestandteile, zu denen auch die Einzelmenschen gehören, sind mit ihm nicht nur durch πίστις, sondern auch durch ἐπίγνωσις verbunden.

IV. Evangelien u. Apostelgeschichte. a. Markus. So spärlich der Gebrauch des G.-Titels durch Markus ist, er zeigt die ganze Spannung zwischen Messiasgeheimnis u. Messiasoffenbarung auf: nach 3, 11 u. 5, 7 gehört der Titel zum Geheimwissen der Dämonen, das nicht weitergesagt werden soll (zum Problem immer noch am besten W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien[3] [1963] 23f. 33f u. ö.). Mit der Himmelsstimme bei Taufe (1, 11) u. Verklärung (9, 7) wird Jesus öffentlich zum υἱὸς ὁ ἀγαπητός (s. o. Sp. 35 u. 43) proklamiert. Die Frage des Hohenpriesters, in welcher der Gottesname gut jüdisch durch εὐλογητός umschrieben ist (14, 61), ist bisher weder in den juristischen Kontext des historischen Prozesses noch in die inzwischen möglich gewordene jüd.-christl. Kontroverse über die Zuschreibung messianischer Titel unbezweifelbar einzuordnen (ebensowenig wie Jesu Antwort, in welcher zugleich der Menschensohn dem G. zugeordnet wird; vgl. u. Sp. 52). Für den Evangelisten, der die Anschauung von der Verborgenheit trotz der Offenbarung als Gemeinde-‚Theorie' nur übernommen hat, kann Jesus Christus als G. so fest gestanden haben, daß er ihn gleich in 1, 1 als solchen einführt (die Lesart von Cod. B, D u. a. gegen Cod. Aleph u. a., die υἱοῦ θεοῦ nicht haben, hat viele Befürworter gefunden). Dem würde das G.-Bekenntnis des Hauptmanns am Schluß (15, 39) entsprechen.

b. Matthäus. Er übernimmt aus der Tradition Hos. 11, 1 (in 2, 15; s. o. Sp. 34), die

Verbindung mit Taufe bzw. Verklärung (Sp. 43), Präexistenzvorstellung (Sp. 45f) u. Leiden des Gerechten (Sp. 44f). Die G.-Ansprache der Dämonen ist bei ihm (8, 29) kein Geheimniswissen wie bei Markus (Mc. 5, 7; 3, 11 von Matthäus nicht aufgenommen) u. findet traditionell in der Versuchungsgeschichte ihre Erweiterung (4, 3. 6). Auch der polemische Titelgebrauch im Prozeß, in 26, 63 aus Mc. 14, 61 herübergenommen, wird in 27, 40 vor dem Kreuz wiederholt. Ein Bekenntnis wie 27, 54 (aus Mc. 15, 39) wird schon von Jüngern beim Seewandeln (14, 33) u. von Petrus bei Cäsarea Philippi ausgesprochen (16, 16), womit die Markus-Fassungen gerade um den G.-Titel erweitert werden. Eine Neubenennung der Erwählten als Söhne Gottes ergibt sich in der 7. Seligpreisung (5, 10), während die Folgerung dieses Status aus der Feindesliebe (5, 45) schon Logientradition war (Lc. 6, 35).

c. Lukanisches Doppelwerk. Der G.-Titel tritt hier explizit zurück, während er implizit gegenüber dem Davidsohn-Titel betont zu werden scheint (o. Sp. 43). Er wird nur in der Tauf- (Lc. 3, 22) u. Verklärungsgeschichte (9, 35), in zwei Teufels- (4, 3. 9) u. zwei Dämonenaussagen (4, 41; 8, 28) übernommen (polemischer Gebrauch in 22, 70 nur aus dem Mund des Hohenpriesters in den Umstehender verlegt). ‚Söhne des Höchsten' sind die Feindliebenden (6, 35). Vorgezogen ist υἱὸς ὑψίστου immerhin in die Geburtsankündigung (1, 32; dafür 1, 35: υἱὸς θεοῦ), wo es aber wie 6, 35 (anders ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ: 22, 70) vorlukanisch ist (J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums [1980] 51f. 145. 299f). Aufnahme von gemeindlichen Bekenntnisformeln liegt Act. 8, 37; 9, 20 u. 13, 33 (ist Ps. 2, 7; s. o. Sp. 43) vor.

d. Johannes Charakteristisch ist das Nebeneinander von traditionellem Gebrauch des G.-Titels u. breitem Übergang zum absoluten Gebrauch von ὁ υἱός. Bekenntnismäßig findet sich der Titel 1, 34 (Täufer), 1, 49 (Nathanael) u. 20, 31 (alter Schluß des Evangeliums), also eindeutig einrahmend, sowie in der zentralen Geschichte 11, 4. 27 (Bethanien). Traditionell ist der Titel außerdem nur noch 5, 25 (Totenauferstehung) u. 19, 7 (polemischer Gebrauch im Prozeß; analog zitierend 10, 36), das absolute υἱός nur in der Sendeformel 3, 16f (o. Sp. 46). Überall sonst drückt υἱός eine mystische Wechselbeziehung zwischen Jesus u. dem Vater aus, welche auf die Menschen gewendet bedeutet, daß ihnen im Sohn der Vater begegnet (1, 18; 3, 35f; 5, 19/26; 6, 40; 8, 35f; 14, 13; 17, 1).

V. Übrige ntl. Schriften u. Apostolische Väter. a. Hebräerbrief. In der Christologie des Hebräerbriefs verschmelzen so viele Traditionen wie in keiner anderen urchristl. Schrift. Dies zeigt sich programmatisch schon im Prolog 1, 1/4. Das Nacheinander von Prophet u. Sohn ist so auszugleichen, daß der Prophet auch adoptiert, der Sohn auch mit dem munus propheticum beauftragt werden kann. Für den letzteren darf der Vf. auch ἀπαύγασμα so verwenden, wie es die alexandrinisch-jüd.-sapientiale Ausdrucksweise seiner Zeit nahelegte: nach Sap. 7, 26; Philo spec. leg. 4, 123 u. ö. ist der Mensch bzw. der ihm eingeblasene Hauch ein Abglanz der göttlichen Lichtnatur, u. aus der Gleichsetzung von ἐκμαγεῖον – ἀπόσπασμα – ἀπαύγασμα in Philo opif. m. 146 wird klar, daß das Wort auch den Sinn von ‚Abbild' hat. So verstehen es auch Origenes (in Joh. comm. 13, 25, 153) u. Clemens v. Alex. (strom. 6, 104,1). Das Wort paßt zu δόξα, welche im hellenist. Judentum, von kāvôd ausgehend, die Bedeutung ‚Herrlichkeit' angenommen hat. 'Απαύγασμα ist davon Abbild/Abglanz, der aber von sich aus mit gleicher Kraft weiterstrahlt, das göttliche Urlicht also, anders als im Neuplatonismus, unabgeschwächt weitergibt u. repräsentiert. Analoges gilt von χαρακτήρ, ‚Abdruck, Prägebild'. Er ist von einem bestimmten Wesen, einer bestimmten Realität (ὑπόστασις; nach H. Dörrie, Platonica minora [1976] 52) hergenommen, kann aber dessen oder deren Gestalt oder Gehalt auch unverändert u. unverfälscht wiedergeben. Auf diese Weise spricht der Vf. auch die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater aus, in einer Terminologie, in der Philos Spekulation über den Logos, die jüd.-hellenist. Weisheitslehre u. rabbin. Spekulationen über memrā, ḥokmāh u. tôrāh auffällig konvergieren. Indem nur für den Sohn Schriftbeweise gebracht werden (aus Ps. 110, 1 in Hebr. 1,3, aus Ps. 2, 7 in 1,5), die von der Erhöhung handeln, fließen Hypostasen- u. Erhöhungs- oder Adoptionschristologie ineinander. Da in 1,3 mit καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος auch der Gottesknecht-Aspekt anklingt, können nun auch Knecht, Sohn u. Prophet zum Erhöhten werden u. umgekehrt; der Sohn ist dabei zugleich als Mittler im philonischen Sinne (s.o. Sp. 35f u. 45) zu verstehen. Von daher ist auch die mit Ps. 2, 7 in v. 5 einsetzende Belegsammlung für die Hoheit des G. im Vergleich mit den Engeln zu verstehen (Unterscheidung

Engel – Sohn explizit in v. 8). Durch die Kombination von Ps. 2, 7 mit Ps. 110, 4 (nicht: v. 1) in Hebr. 5, 5f aber kommt eine Gleichsetzung des Sohnes mit dem Priesterkönig Melchisedek zustande. Dieser ist nach Hebr. 7, 3 auch von Gen. 14, 17/20 her dem G. gleichgemacht. Da Ps. 110, 4 ausdrücklich steht, daß der Sohn Gottes, auf den der Hebräerbrief den Melchisedek deutet, durch Gottesschwur berufen wird (wichtig die rabbin. Auslegung Aboth d[e] Rabbi Nathan 34 [9a] bei Strack/Billerbeck 3, 696, diese aber im Unterschied zum Hebr. mit Divergenz zwischen Messias u. Hohempriester), ist es auch nach Hebr. 7, 28 der λόγος τῆς ὁρκωμοσίας, der den, für die Ewigkeit vollendeten, Sohn einsetzt (während die levitischen Priester ohne Eidschwur bzw. Eidhandlung Gottes zum Amt berufen sind, wie aus dem Fehlen eines Eidwortes über sie geschlossen wird). Der Autor nennt jedoch den ἱερεύς, welcher Melchisedek nach Ps. 110, 4 in Hebr. 5, 6 u. 7, 17 ist, gegen den LXX-Text in 5, 10 u. 6, 20 einen ἀρχιερεύς, weil für ihn aus anderen Gründen Jesus Christus auch ein neuer aaronidischer Hoherpriester ist. Neben der Verschmelzung des Priesterkönigs mit dem Sühneopfer Bringenden kann damit auch der G. Jesus Christus gleich in 4, 14 als ἀρχιερεύς eingeführt werden, dessen ‚Durchschreiten der Himmel' eine Transzendierung des Schreitens des Hohenpriesters durch die Vorhänge vor Heiligem u. Allerheiligstem des Tempels ist, die nach Joseph. b. Iud. 5, 207/27 Bilder des Weltalls trugen (K. Galling, Durch die Himmel hindurchgeschritten [Hebr. 4, 14]: ZNW 43 [1950/51] 263f). Die G.-Christologie wird damit auf die ganze Sühneopfertheologie bezogen, konsequenterweise aber mit dem sündlosen G. selbst als Sühneopfer. Von daher versteht sich auch Hebr. 5, 8 (‚obwohl er der Sohn war, erlernte er am Leiden den Gehorsam'; zur ganzen Gethsemaneperikope vgl. die Lit. bei C. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi IX: JbAC 23 [1980] 118_{24}), u. vom Gehorsam dieses G. her vielleicht die Anwendung von sapientialem Gehorsam (Prov. 3, 11f) auf den menschlichen G. in Hebr. 12, 5/8. Die Menschen, die den G. nicht durch Abfall mit Füßen treten sollen (10, 29), werden als Söhne zur Herrlichkeit geführt (2, 10); bei πολλοὶ υἱοί kann man wegen der Rückbeziehung auf Ps. 8 an ‚Menschensöhne' denken, wegen der Beziehung zu Christus als ἀρχηγός aber auch an ‚Gottessöhne', dann wie Röm. 8, 14 (o. Sp. 47). Im Hebräerbrief treten schließlich υἱός θεοῦ u. der υἱὸς ἀνθρώπου von Ps. 8, 5 (in Hebr. 2, 6) als Korrelatbegriffe so zueinander, daß sie die Einheit des göttlichen u. des menschlichen Sohnes in der Person Jesu beschreiben. Damit sind schon die Weichen für die christologischen Streitigkeiten der Alten Kirche gestellt (E. Gräßer, Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr. 2, 6: Jesus u. der Menschensohn, Festschr. A. Vögtle [1975] 404/14).

b. Johannesbriefe. Das sechzehnmalige Vorkommen des G. im 1. Johannesbrief, prozentual so häufig wie in keiner anderen urchristl. Schrift, bezeugt eine Vater-Sohn-Verbindung im johanneischen Sinne (s. o. Sp. 49f), in 4, 15 u. cap. 5 jedoch in Aufnahme von Bekenntnisformeln; ebenso 2 Joh. 3. Zur darin liegenden Gottesgemeinschaft vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe[2] (1963) 66/72.

c. Apokalypse. Als Sprecher des Sendschreibens an Thyatira wird der G. wie der ‚menschenähnliche' Mann von Dan. 10, 6 beschrieben (o. Sp. 45), u. Apc. 21, 7 wird 2 Sam. 7, 14 aufgenommen. Der Vf. hat keine G.-Christologie.

d. Apostolische Väter. Im 1. Klemensbrief, in der Didache, bei Ignatius v. Ant., im Barnabasbrief u. Hermasbuch wird der G.-Titel bald als festgewordene Formel, bald in freierer Variation gebraucht. Die im NT schon angelegte Aussage, daß der G. gleichzeitig der Menschensohn ist (o. Sp. 48), verfestigt sich in Ign. Eph. 20, 2 u. Barn. 2, 10 in antidoketischer Polemik so, daß ‚Menschensohn' als Bezeichnung der Menschlichkeit Jesu dient. Der Ausdruck G. nähert sich damit zuweilen der Bezeichnung der Göttlichkeit Jesu, doch kann er Ign. Magn. 7, 1/8, 2 auch subordinatianisch verstanden werden. Im übrigen lebt der G.-Titel lebendig fort in Bekenntnisformeln (Did. 7, 1. 3) u. als überkommene Bezeichnung für Christus überhaupt, so vor allem passim in Herm. sim. Nur gelegentlich wird dabei auf die Einsetzung nach Ps. 2, 7 u. 110, 1 rekurriert (1 Clem. 36, 4f) oder an die Präexistenzvorstellung angeknüpft. Alles Weitere bei Schneemelcher 396f; vgl. auch Pokorný 43/5.

VI. Das Problem weiterer religionsgeschichtlicher Vorgaben für die frühe Gottessohn-Christologie. Angesichts der Tatsache, daß es nach der Kreuzigung Jesu nur 25 Jahre bis zur Ausbildung einer den G.-Titel einschließenden Christologie gedauert hat (Hengel 9/11), ist immer wieder bezweifelt worden, daß eine innerjüd.-christl. Entwicklung genüge, dies zu erklären.

Man meinte, daß die christl.-soteriologische Aussage nur mit Hilfe weiterer antiker Vorgaben habe zustandekommen können. Da dies die Fragestellung des RAC ist, muß hier auf die wichtigsten Thesen eingegangen werden, ohne daß eine Diskussion in extenso erfolgen kann.

a. Zum ‚gnostischen Erlöser'. Einige gnostische Systeme enthalten so viele genealogische Bezüge, daß man auf jeder Stufe mehrfach einen G. auffinden kann, sofern man sich nur entschließt, die jeweils erzeugende Hypostase einen Gott zu nennen. Es kommt jedoch nicht darauf an, daß sich eine G.-Vorstellung aus einem System oder Mythos ergeben kann, sondern darauf, daß sie für sich genommen besteht u. eine Sinnaussage enthält. Von da aus wäre allenfalls plausibel zu machen, ob ein System oder ein Mythos die Explikation einer solchen Sinnaussage ist. Historisch primär trifft für gnostische Erlösergestalten nur der letztere Aspekt zu. Sie entwickeln sich, wie zB. aus Ev. Ver. (NHC I, 3) 38, 6/41 ersichtlich, aus Identitäts-Nichtidentitätspositionen von Hypostasen in bezug zu einem Gott, wie der G. bei Philo, im Corpus Hermeticum (zB. 1, 6) oder in der Naassenerpredigt (Hippol. ref. 5, 9, 4) sie repräsentiert, u. werden zu selbständigen Gestalten wie Ev. Thom. (NHC II, 2) log. 37. 44. 64f (sinngemäß) durch Identifikation mit einer irdischen Gestalt. Dies ist aber, falls diese Gestalt nicht selbst der ursprünglich christl. Jesus Christus ist, ein der Ausbildung der Logos-Christologie ganz analoger Vorgang u. bezeugt nur für beides dieselbe Relationskategorie, aber nicht die Vorgabe eines gnostischen Mythologems für die christl. Aussage. Wo sich ein Sohnschaftsverhältnis aus einer Geschichte bestimmt, wie noch am ehesten beim Königssohn im Perlenlied (Act. Thom. 108. 110), da ist es gerade die Heterogenität des mythologischen Systems, welche verbietet, es als Voraussetzung der christl. Aussage zu betrachten; die für einen solchen Sachverhalt oft zitierte Passage Ign. Eph. 18, 2/19, 3, wo Jesus Christus übrigens θεός u. nicht υἱὸς θεοῦ heißt, bildet keinen gnostischen Mythos um, sondern tendiert selbst zu Mythisierung.

b. Zur ‚hellenist. Mythologie'. Sehr oft wird die Behauptung wiederholt, der G.-Begriff sei hellenistischer Herkunft oder habe mindestens eine hellenist. Komponente (meist zu dem o. Sp. 27/31 unter A II ausgewählten Material). Aussagen über den sog. θεῖος ἀνήρ, über die Sendung von Heilandsgestalten (Hermes, Isis/Osiris, die o. Sp. 28f genannten göttlichen Menschen, Romulus/Quirinus, Herakles; kritisch Hengel 58/67) u. das mittel- u. neuplatonische Hervortreten von Seelenkräften aus der Gottheit werden gern dazugestellt. Demgegenüber ist zu fragen, was Koine-Sprecher u. -Schreiber denn anderes tun sollten als von einem θεός zu reden, wenn sie einen indigenen Gottesnamen vermeiden wollten, u. υἱός zu sagen oder aus einer oriental. Sprache zu übersetzen, wenn sie ein Sohnschaftsverhältnis ausdrücken wollten. Die bloße Prägung (ὁ) υἱὸς (τοῦ) θεοῦ macht den Begriff u. den Inhalt noch nicht hellenistisch. Es muß ein mythologischer Zusammenhang hinzukommen; in solche Zusammenhänge wird aber, soweit bisher ersichtlich, die G.-Bezeichnung durchgehend hineingelesen, während es besser wäre, ohne komparatistische Nebenabsicht aus dem jeweiligen Text einen Begriff zu entwickeln, falls nur ein Eigenname oder ein ganz spezifischer Ausdruck oder ein Verbalsatz dasteht (gegen Braun 255/63).

c. Zur ‚Herrscherideologie'. Beliebt ist die Herleitung des G.-Titels aus dem ‚Kaiserkult', wobei man dann gleich das christl. Specificum darin finden kann, daß der Kyrios Christos doch ganz anders herrsche als ein hellenist. König oder ein röm. Despot. Nun ist die θεοῦ-υἱός (o. ä.)-Titulatur für den Herrscher nicht zu bezweifeln, u. wer diese u. die LXX-NT-Terminologie kannte, mußte sich über Unterschiede wie Übereinstimmungen zwangsläufig Gedanken machen. Doch aussagekräftig wird ein etwaiger Befund erst, wenn man ergänzend feststellt, ob ein LXX-Übersetzer oder ntl. Autor, welchem die Herrschertitulatur etwa bekannt war, irgendeine oder aber gar keine Möglichkeit hatte, sich davon zu unterscheiden, wenn er vom G. reden wollte. Daß die Rede vom G., wenn sie unaustauschbar beabsichtigt war, ihrerseits in der Tradition einer Herrscherideologie verbleiben mußte, steht auf einem anderen Blatt. Hier ist die Transformation stärker gewesen als der Ursprung, u. der Ursprung klingt nur deshalb immer noch nach, weil er sich von einer Terminologie, die er hervorgebracht hat, ohnehin nie ganz trennen läßt. Hier muß sich die moderne Wissenschaft, besonders die Theologie, dann fragen, was sie tut, wenn sie die Königs- u. Herrschaftsterminologie zur Interpretation eines humanum wie der Sohnschaft, d. h. mündiger, für Mann u. Frau gleicher Kindschaft, ständig weiter mitverwendet.

d. Zu den ‚Mysteriengöttern'. Im Zusammenhang mit der These, die Passion u. Auferstehung Christi sei analog zu oder abhängig von ‚sterbenden u. auferstehenden Göttern' zu verstehen, hat man auch diese Götter selbst, die nicht die höchsten der Antike waren, als G. u. dazu manchmal die Mysten als die Söhne dieser Götter(söhne) verstanden. Abgesehen davon, daß die genealogische Abkunft eines Gottes von einem anderen nicht den G. betrifft (s. o. Sp. 20f) u. daß sich das Sohnesprädikat für die Mysten nicht findet (Näheres bei Hengel 41/50), wäre es für die Hypothese nur wegen des vermeintlichen ‚Sterbens u. Auferstehens', aber nicht wegen des erschlossenen Sohnschaftsverhältnisses erheblich, daß die in Anspruch genommenen Götter in Mysterienkulten agieren. In bezug auf den G. sind die Mysteriengötter kein eigenes Thema.

e. Zum ‚göttlichen Kind'. Sehr häufig wird die G.gestalt in den großen Rahmen von Errettererwartungen seit dem 1. Jh. vC. (Überblick zB. bei Hahn 287/319; Braun) oder die Zeit danach gestellt (für die Zeit von Marcus Aurelius bis Konstantin vgl. E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965]). Als wichtigstes, weil noch vorchristliches Zeugnis wird dafür meist die 4. Ekloge Vergils interpretiert. In der Tat ist der soteriologische Aspekt dieses Gedichts von Anfang an mit der Geburt zwar nicht eines filius, aber eines puer verbunden (der auch ein mündiger Mann vom 17. bis nach dem 20. Lebensjahr sein kann); er wird zum vir heranreifen: iam nova progenies caelo dimittitur alto. tu modo nascenti puero . . . fave Lucina (v. 7/10); hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas . . . (v. 37). Und: ‚Cara deum suboles, magnum Iovis incrementum (v. 49 [dazu Norden 129/34]) – 'Und siehe . . .' (folgt Mt. 3, 17). Υἱὸς ϑεοῦ ἀγαπητός – cara deum suboles: selbst der Unterschied im Numerus schwindet, da aus der Mehrzahl der Götter Iupiter sofort als der Eine herausgehoben wird' (Norden 13). Norden spricht von einer ‚Kongruenz des Liedes mit dem Evangelium', u. um eine solche, nicht aber um einen Einfluß handelt es sich auch. Kinder als Symbolgestalten für allgemeine Erneuerung mit Wachstum des verjüngten Weltstatus zogen vielfach die Aufmerksamkeit auf sich, u. gerade hier konnten deshalb eine Fülle von historischen u. mythischen Identifikationen vorgeschlagen werden, die alle möglich sind (Übersicht bei W. W. Briggs, A bibliography of Virgil's ‚Eclogues': AufstNiedergRömWelt 2, 31, 2 [1981] 1313/6. 1319f; nachzutragen E. Stauffer, Jerusalem u. Rom [1957] 24/6). Darin drückt sich psychologisch die Gestimmtheit der Zeit aus, zu der altorientalische u. jüdische Mystik ihr Teil beigetragen haben. Außerdem ist zu bedenken, daß das Jahr der Abfassung der 4. Ekloge, 40 vC., nicht nur ‚heavy activity, both nuptial and natal' (Briggs 1314) sah, sondern auch die Ankunft des Herodes in Rom, der sich vom Senat unter dem Eindruck der Parthergefahr zum Vasallenkönig über Judäa einsetzen ließ. In seiner Begleitung können jüdische Gelehrte gewesen sein, die messianisches Gut wie in Jes. 9, 5f; 11, 1/9 in Rom bekannt machten (F. M. Heichelheim, Geschichte Syriens u. Palästinas von der Eroberung durch Kyros II bis zur Besitznahme durch den Islam: HdbOriental 1, 2, 4, 2 [1966] 162; Hinweis auf E. Norden nicht zu verifizieren).

VII. Ausblick auf die altkirchliche Christologie. a. Die neue Qualität des Auseinandersetzungsproblems. Nach der vorchristl. Auseinandersetzung u. der urchristl. Ausgestaltung ist die altkirchliche Weiterentwicklung einer Lehre vom G. ein Vorgang sui generis. Dieser führt zwar vorhandene Traditionen fort, wird aber nicht durch neu aufgenommene antike Motive bestimmt. Denn die mittel- u. neuplatonische Philosophie, die bei der Ausbildung der Christologie vom 2. bis 5. Jh. nC. mitgeholfen hat, ist eher ein Medium neuer Interpretation der schließlich zur zweiten ‚Person' der *Trinität entwickelten Gestalt gewesen, als daß sie für die Herausstellung einer weiteren heterogenen Variante der Vorstellung vom G. bedeutsam geworden ist.

b. Die wichtigsten Stufen. Die philonisch-alexandrinische Aufeinanderwirkung von Logos- u. G.-Interpretation, die bis zur Gleichsetzung von Logos u. G. gehen konnte, lebt bei den Apologeten fort (Iustin. dial. 3, 5; 43, 1; 56, 11; 61, 2; 85, 2; 127, 4). Besonders Tatian führt die Logoslehre des Johannesevangeliums u. seines Lehrers Justin kritisch weiter (zB. or. 13, 1/5). Wenn auch der G.begriff ausdrücklich bei ihm keine Rolle spielt, so wird er doch vom menschgewordenen Logos eingeschlossen (zB. ebd. 2, 1/8). Da dieser Logos auch ein kosmischer gewesen war, da er andererseits inzwischen als Christus verstanden wurde, kann die theologische Reflexion des G.begriffes von nun an auch die Kosmologie umfassen (Pokorný 47/9). Der kosmologische Aspekt wird erst mit dem Konzil von Nicäa wieder ausgeschieden. Unkosmologisch bleibt die Korrespondenz von G.- u. Menschensohnbegriff als Signaturen für die göttliche u. menschliche Natur Christi. So wird der G.begriff oder das damit Gemeinte weitgehend von der theologischen Entwicklung mitgetragen, die unter *Gottmensch (III [Patristik]) dargestellt ist. Da der G.-Titel auch dann noch oft traditionell beibehalten wurde, entzündete sich an ihm seit Melito v. Sardes (zwei οὐσίαι: frg. 6 [PG 89, 229B bzw. 70, 24f Hall], Echtheit umstritten) das Problem des Verhältnisses der G.-Natur oder -Substanz zur Gott-Natur oder -Substanz. Die Dogmengeschichte verzeichnet Lösungen vom G. als modus Gottes (Modalismus) über den G. als Adoptierten Gottes (dynamischer Monarchianismus) bis zu den Homoousie-Variationen des trinitarischen Streites. Zwei besonders wichtige Schritte markieren hier Tertullians Unterscheidung von Substanz u. Person in Verbindung mit dem Gebrauch des Begriffs trinitas (adv. Prax. 2; apol. 21, 4) sowie Arius' Unterscheidung von Menschwerdung u. Fleischwerdung; die daraus folgende Zuschreibung eines σῶμα ἄψυχον an Jesus machte dessen Menschheit bzw. G.schaft übernatürlich u. rief die folgenreiche Unterscheidung zwischen Logoslehre u. Christologie bei Eustathius v. Ant. hervor (engastr. 17. 24 u.ö.; frg.: PG 18, 681/3. 689 u.ö.). Nach der Entscheidung von Nicäa erhält der G.-Titel daraufhin rein christologisch das Interesse an der göttlichen Natur in der Person Christi aufrecht, wie besonders deutlich Theodor v. Mops. zeigt: dieser schreibt dem Logos die eigentliche G.schaft zu, dem Menschen Jesus aber nur eine, am ehesten adoptianisch zu verstehende, in Erkenntnis u. Tugend begründete, υἱοϑεσία auf Grund einer solchen Verbindung mit dem G. (inc. 7/12 [293/306 Swete]). Dann hat das Symbolum von Chalcedon die spätere christl. Vorstellung vom G. geprägt. Offiziell wurde sie im Orient, volkstümlich überwiegend aber auch im Abendland mehr monophysitisch verstanden. Altorientalische u. jüdische Vorformen wie vermeintliche weitere antike Vorgaben haben für dieses Verständnis keine Rolle mehr gespielt.

Der Vf. ist für wichtige Beratung zu Teil A I J. Renger, Berlin, zu Dank verpflichtet.

J. Bergman/H. Ringgren/H. Haag, Art. ben: ThWbAT 1 (1973) 668/82. – J. Bieneck, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker (Zürich 1951). – H. Braun, Der Sinn der ntl. Christologie: ders., Ges. Studien zum NT u. seiner Umwelt^2 (1962) 243/82. – E. Brunner-Traut, Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Licht ägyptologischer Forschungen: ZsRelGeistGesch 12 (1960) 97/111. – O. Cullmann, Die Christologie des NT^2 (1958). – H. H. Esser, Art. Sohn Gottes: RGG^3 6 (1962) 120f. – G. Fohrer, Art. υἱός, υἱοϑεσία: ThWbNT 8 (1969) 340/55. – F. Hahn, Christologische Hoheitstitel = ForschRelLitATNT 83 (1963) 242/346. – M. Hengel, Der Sohn Gottes^2 (1977). – B. M. F. van Iersel, ‚Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961). – J. Jeremias, Abba. Studien zur ntl. Theologie u. Zeitgeschichte (1966). – E. Lövestam, Son and Saviour = Coniect. Neotestamentica 18 (Lund 1961). – W. Lohff, Art. Sohn Gottes: RGG^3 6 (1962) 121/5. – E. Lohse, Art. υἱός, υἱοϑεσία: ThWbNT 8 (1969) 358/63. – O. Michel/O. Betz, Von Gott gezeugt: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias^2 = ZNW Beih. 26 (1964) 3/23. – S. Morenz, Art. Sohn Gottes: RGG^3 6 (1962) 118f. – E. Norden, Die Geburt des Kindes (1924). – P. Pokorný, Der G. Literarische Übersicht u. Fragestellung = TheolStud 109 (Zürich 1971). – A. Schalit, Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud u. Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie: AufstNiedergRömWelt 2, 2 (1975) 208/327. – W. Schneemelcher, Art. υἱός, υἱοϑεσία: ThWbNT 8 (1969) 395/400. – J. Schreiber, Art. Sohn Gottes: RGG^3 6 (1962) 119f. – E. Schweizer, Art. υἱός, υἱοϑεσία: ThWbNT 8 (1969) 355/7. 364/95. 401f. – Å. W. Sjöberg, Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher: OrientSuec 21 (1972) 87/112. – G. P. Wetter, Der Sohn Gottes (1916). – A. Wlosok (Hrsg.), Röm. Kaiserkult = WdF 372 (1978). – P. Wülfing v. Martitz, Art. υἱός, υἱοϑεσία: ThWbNT 8 (1969) 334/40. 400f.

Carsten Colpe.

Gottesstaat (Civitas Dei).

Vorbemerkung. Ob G. den Werktitel Civitas Dei angemessen ausdrückt, ist umstritten; heute hören wir im Ausdruck wohl stark die Bedeutung ‚Theokratie' mit. Übersetzungen wie ‚Gottesstadt' oder ‚Bürgerschaft Gottes' (Kamlah) treffen vielleicht besser; gemeint ist so oder so die Konzeption *Augustins vom Gegen- u. Miteinander zweier durch die Herrschaft Gottes bzw. des Bösen bestimmter Personenverbände, der civitas Dei u. der terrena civitas (diese Wortfolge) oder der civitas diaboli (= societas impiorum; civ. D. 14, 9. 13). Dem Sinne nach paßt Duchrows ‚Herrschaftsverband' recht gut; civitas Dei stammt aber als Metapher aus der Sprache der Psalmen, als theologischer Entwurf dagegen aus Voraussetzungen, die dem AT noch fremd sind. Kein Wunder daher, daß Augustin selbst auch von civitas sanctorum (en. in Ps. 9, 12) oder civitas caelestis (civ. D. 11, 1; 17, 3. 41. 58), im Anschluß an Ps. 48, 3, ferner von civitas regis magni (civ. D. 17, 4, 65), ja ebensogut von der familia domini Christi (ebd. 1, 35) reden kann (auch Vorstellungen wie ‚Haus Gottes' stehen also nahe): es kommt hauptsächlich auf den korporativen Einschlag an, der den Gedanken an die ‚Gemeinde der Heiligen' eschatologisch wieder zur Geltung bringen soll, anerkanntermaßen eine klare Gegenposition zur sog. eusebianischen Reichstheologie. Vor allem ist von Bedeutung, daß Augustin ja de utraque civitate handelt, eine Doppelheit, die im Titel seines Großwerks nicht zum Ausdruck kommt, so wenig wie sie an der herkömmlichen Metapher πόλις θεοῦ (= Jerusalem bzw. ‚Kirche') von Haus aus haftete. Seine überaus originelle Leistung ist Endstufe eines gedankenreichen Weges; die Idee der zwei civitates, d.h. die ‚politische' Fassung des Grundgedankens, steht keineswegs am Anfang (Duchrow 230). Daraus folgt: grundlegend (u. damit Ausgangspunkt der Erklärung) ist weder der Gegensatz zu Rom (u.a. J. Ratzinger) noch gar eine bewußte Opposition zu Platon (u.a. H. Chadwick, Die Kirche in der antiken Welt [1972] 265). Schaut man allein auf die Metapher ‚civitas' (πόλις), so genügt in der Tat die biblisch-altchristliche Tradition ‚Gottesherrschaft' – Jerusalem – Kirche = Polis (Kamlah 161). Jedoch setzt Augustin sie nicht einfach fort oder formt sie bloß zur Lehre von den ‚zwei civitates' um; die spätplatonisch-stoischen Grundlagen (u. das Gemeindeverständnis des Tyconius) sind entscheidende Vorbedingungen. Seitdem Duchrow den Werdegang der Konzeption auf das genaueste nachgezeichnet u. die Vielfalt der Prämissen historisch herausgearbeitet hat, müßte über bleibende theologische Differenzen hinweg das Einvernehmen der Augustinforscher erheblich gewachsen sein, u. zwar auch hinsichtlich der Mehrdeutigkeiten oder Aporien in Augustins Kirchen- u. Geschichtsverständnis (s. u.a. Thraede 102_{48}. 118_{106f}. 133_{149}. 136_{156}).

A. Vorchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Hellenismus (Stoa). 1. Weltstaat (λόγος – κόσμος). Ein Strang der Vorgeschichte führt zweifellos auf das stoische Ideal des Weisen sowie auf die zugeordnete soziomorphe Weltauffassung mit ihrer Spielart vom Weisen als ‚Weltbürger'. Von vornherein hatten der griech. Stadtstaat als Lebensform u. ein entsprechendes Polisdenken bewirkt, daß eine Begründungsdiskussion der *Gesellschaft fast ganz auf Begriffe wie πόλις (civitas) selbst dann noch beschränkt blieb, als längst die übergreifend-mächtigere Regierungsform ‚Reich' das Eigenleben der Städte zwar nicht ausgelöscht, ja kommunalpolitisch meist sogar unangetastet gelassen, aber an Herrschaftskompetenz überrundet hatte. Daß sich noch Aristoteles einen ἄπολις nicht als Menschen vorstellen kann (zur Tradition s. K. Thraede, Zu Aristot. pol. A 1253 a 6/7: Hermes 95 [1967] 122/4), bedeutet schwerlich, ‚der griech. Mensch' sei samt u. sonders Homo politicus gewesen (Max Weber); die Rede vom Menschen als ζῷον φύσει πολιτικόν wurzelt ja in einer bestimmten Theorie. Schon Anaximander zufolge bestand die Welt als ‚Rechtsgemeinschaft der Dinge' (VS 12 B 1). – In akademisch-peripatetischer Tradition, die wieder an vorsokratische Debatten anknüpfte, hat das Staatsdenken namentlich die Polis als Bezugsgröße vor Augen; sie ist der ὑπὸ νόμου bestimmte Sozialkörper (SVF 3, nr. 327/32). Die Stadt als einzige Rechtsordnung (νόμος usw.) steht im Mittelpunkt; der ἄπολις ist mithin der Rechtlose, sein Leben tierhaft (u. Verbannung ahndet einen Rechtsbruch besonders hart [Alc. frg. 130 L./P.; das gilt für πατρίς allgemein: Liv. 1, 32, 7]). Daher kleidet auch die Stoa zunächst ihre Weltstaatsidee in den Ausdruck κοσμόπολις: es ist das Universum als Gemeinschaft von Göttern u. Menschen (SVF 2, nr. 1127/31; 3, nr. 333/9), als soziale u. vor allem gerechte Existenzeinheit aller logosbestimmten Lebewesen. (Um eine kosmopolitische Utopie handelt es sich bei diesem ‚Idealstaat' nicht, s. F. Wehrli: Gnomon 38 [1966] 643 gegen Baldry, Pohlenz u.a.) Demgemäß ist der Weise (oder der Mensch als animal rationale) Glied einer kosmischen Gemeinde, die ihrerseits, als Inbegriff der Verwandtschaft aller Vernunftwesen, den konkreten Einzelstaaten (Poleis) gegenübergestellt wird u. sie relativiert (zur Nachwirkung Platons s. Duchrow 230f; der Kontrast beruht jedoch nicht auf *Dualismus; s. SVF 3, nr. 314/23 [lex aeterna–positives Recht]). Der σοφός als κοσμοπολίτης gehört zwar beiden Bereichen an, konstitutiv ist aber nur sein ‚Weltstaat', nicht eine geschichtliche Polis oder πατρίς (Cic. leg. 1, 61; Sen. tranqu. an. 4, 3; Marc. Aur. seips. 6, 44, 6). Auch der Weise, ja er besonders gewissenhaft, befolgt die den Institutionen innewohnenden Pflichten als Teil eines Lebens in Einklang mit der Physis (SVF 3, nr. 500/23 etc.); anders gesagt: auch in den Ordnungen wohnt Logos, sie fordern den Weisen jedoch nur äußerlich u. machen ihn als solche nicht εὐδαίμων. Daß er seine Vernunft (u. ‚Weltbürgerschaft' usw.) wirklich bewährt, ermöglichen dagegen eher Konflikt u. Unheil. Schon in der Stoa gilt aber auch: den Ausschlag gibt die Vorstellung vom Kosmos als Sozialgebilde, kann er doch wie mit urbs oder res publica (Cic. nat. deor. 2, 78; s. Pease im Komm. zSt.) auch mit einem Hauswesen verglichen werden (Cic. div. 1, 132; nat. deor. 2, 154: domus aut urbs [von Göttern u. Menschen = Philo opif. m. 142]). Bindeglied ist allemal die *Gerechtigkeit. In der frühen Kaiserzeit zeigt zB. *Epiktet, wie sich zum einen das Vorbild-Abbild-Schema eingebürgert hatte (diss. 1, 12, 17; 2, 14, 26; 4, 5, 25f. 85: ‚politische' Stadt als Abklatsch der ‚philosophischen' [Bieder 62/5]), zum anderen über die Zugehörigkeit zur κοσμόπολις (s. zB. noch diss. 2, 10, 3) das sittliche Verhalten entschied. – Unbeschadet der genannten Zuspitzung auf die Stadt hat die Stoa sehr wohl auch den Reichsgedanken zu verarbeiten gewußt: Zeus-Logos lenkt als nun eben wieder ‚gerechtes' Weltprinzip das Universum (= animal rationale: SVF 2, nr. 633/45) im Sinne einer Monarchie (Reesor 18/20 [mit Belegen u. Lit.]), ein Gedanke, der über die Prinzipatsideologie (Kaiser als vicarius Dei usw., zB. Dio Chrys. or. 36, 31f; Ael. Aristid. 12. 42 [109, 5f. 537, 5f Dindorf]; vgl. ferner Ehrhardt 1, 215/7) in das frühchristl. Staatskirchendenken übergegangen ist (Peterson). Bezeichnenderweise folgt Augustin an diesem Punkt der Stoa gerade nicht.

2. Vernunft u. Affekte (ἄνθρωπος). Neben der eher monistischen Ausprägung der Logosidee steht die Konzentration auf den Gegensatz zwischen intellektuellen u. emotionalen Seelenkräften, zwischen Vernunft (als erwünschtem ἡγεμονικόν) u. den Affekten (πάθη) oder auch: die Durchsetzung des βίος θεωρητικός (vita contemplativa) gegen den βίος πρακτικός (vita activa; s. dazu u.a. Ladner 98_{61-63}). Die strenge Wissenschaftlichkeit von Logik, Physik u. besonders Ethik ist der Kern. Hier kommt ‚Politik' primär als Spielart des tätigen Lebens vor, nicht als oberstes Ziel: es geht um die Individuation des ‚Weisen' unter dem Hauptaspekt ‚Eudämonie' (vita beata), ein schwerlich erst stoischer Grundgedanke (zu Platons Anthropologie s. hier Duchrow 61/80). Die Realisierung der beatitudo besteht nun eben in der Alleinherrschaft des Logos (mens, ratio) im Menschen, nur die Philosophie bringt insofern den homo sapiens zu sich selbst. Alles, was nicht einem kausal-deduktiv begründeten Willensentscheid entspringt, bleibt für den ‚eigentlichen' Menschen (σπουδαῖος usw.) belanglos-indifferent. Für dieses generell Äußerliche gilt das Gebot des uti (gebrauchen); einzig im Zusammenhang mit ἀρετή (virtus) als emotionenfreier Verstandesentscheidung gibt es ein frui (genießen); ‚genossen' werden kann füglich nur ‚das Gute' (die Wahrheit usw.), alle voluptas, die sich auf neutrale, ja affekt- oder körperbedingte Erlebnisse oder Gegebenheiten bezieht, beherrscht, im Fahrwasser Epikurs oder nicht, jene Zweibeiner, die willentlich oder dumpf-unbewußt ihr Humanum verfehlen u. nicht zur Gruppe der dem Logos folgenden Vernunftmenschen zählen (= οἱ φαῦλοι; s. u.a. SVF 3, nr. 677/81). Trieb-, nicht intellektbestimmt stellen sie sich außerhalb des die Welt beherrschenden (ordnenden) Gesetzes. Nur wer die zeitlich-äußeren Güter rational-pragmatisch ‚nutzt' (statt sie zu ‚genießen'), gelangt zur reinen fruitio der ‚Tugend' als des allein Guten (Lorenz; s. jedoch Holte 203f). Nur er ist autark statt fremdbestimmt. Dies letzte ist freilich ein wohl erst spätstoischer (evtl. zugleich mittelplatonischer) Gedanke, in dem der rigoristische Gegensatz Vernunft – Emotionen bereits gemildert bzw. zu ‚Haltung' (wiewohl immer noch als iudicium) ab-

gewandelt erscheint (zum Ganzen s. J. Haußleiter, Art. Fruitio Dei: o. Bd. 8, 538/55).

b. Spätplatonismus. Augustins Ausgangspunkt war eine neuplatonisch überformte Stoa (Duchrow 212). Der eher unpolitische, aber zugleich wohl das herrschende Sozialsystem stützende spätantike Platonismus (Plotin, Porphyrios) vermittelte ihm, neben dem Philonismus des Meisters *Ambrosius, die scharfe Distinktion zwischen mundus intellegibilis u. mundus sensibilis (κόσμος νοητός bzw. αἰσθητός). Sie bedeutet die Hinausverlagerung des Guten aus der Vernunftseele in ein diese freilich bedingendes Oben des nur noch transrational zugänglichen Nus als Weltseele oder Gott. Die Alleingeltung der Philosophie als strenger Wissenschaft war damit aufgegeben. Die traditionelle Leib- u. *Affekt-Feindschaft wurde teilweise noch erheblich verschärft (corporalia esse fugienda), andererseits vom Stufungsgedanken aufgewogen: zwischen rational nicht mehr faßbarem ‚Einen' u. unterhalb des widervernünftig ‚Vielen' schieben sich Schichten des Seienden, die ein Mehr oder Weniger an ‚Sein' enthalten, nie jedoch regelrecht ‚nichts' sind. In dieser τάξις gibt es daher zwar stets nur ‚Spuren' des Guten, es gibt aber kein Böses im strengen Sinn; suo loco wahrt jedes Wesen ein relativ Gutes, alle Erscheinungen behalten, seien sie noch so ekelhaft oder verwerflich, ihren Abbildcharakter, anders gesagt: alles Schlechte ist nur ein Minus an Gutem oder an ‚Sein' oder ähnlichem (Theiler 119/23. 171/84). Irgendwann muß allerdings der große Abfall vom Ursprung geschehen sein, jenes Aufbegehren gegen ‚das Eine' der Weltseele, Empörung aus κόρος oder ὕβρις (vgl. A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 245). Der seither maßgebende Aufbau des Seins weist dem Menschen einen Entscheidungsort zu; seine Seele ist insofern μέση οὐσία, als sie, in der Wahl zwischen dem Gehorsam gegen ‚Oben' u. dem Absinken ins Schlechtere, willentlich die Gerichtetheit zum Ursprung usw. wahrnehmen kann (Streben der Seele nach ihrem Vaterland bzw. patria pacis [Aug. conf. 7,27]: Theiler 239 [Stellen aus Plotin u. Porphyrios]). Die entscheidende Fehlhaltung (oder -handlung) besteht darin, daß die (menschliche) Seele (Vernunft) den ihr gebührenden Ort verläßt, d.h. entweder eine höhere Stufe beansprucht oder auf eine tiefere absinkt. Beides ist falsche Individuation (ἰδίωσις) u. damit Verstoß gegen den Ordo, in dem alles, selbst nach dem ‚Fall', seinen ihm zukommenden Platz u. ein bestimmtes Maß an Kreativität hat. Nachahmung des je Höheren ist Vermessenheit, ein Abgleiten ins je Niedere bedeutet Verlust des dem Menschen immerhin Möglichen. Jenes ahmt sinnlos die Gottheit nach, dieses rückt ihn auf die Ebene des Tierhaften, bloß Animalischen; in beiden Fällen sind frui u. uti falsch verteilt: nach ‚oben' gilt fruitio (ein usus der nächsthöheren Seinsstufe wäre bereits Verstoß), nach ‚unten' usus (weh dem, der Zeitliches ‚genießen' will!). Die spätplatonische Ontologie, eingeschlossen die Lehre vom ‚Bösen', hat in der christl. Theologie des 4. Jh. außerordentliche Wirkung entfaltet (zB. Sünde als privatio boni, eine ganz unbiblische Anschauung). In die Vorgeschichte der civitas-Lehre Augustins gehört sie insofern, als die Kreuzung aus Stufenmodell u. Dualismus 1) eine philosophische Definition des Bösen anbot, das sich wie vorher antignostisch, so hernach gegen die Manichäer verwenden ließ; 2) empfahl sich dem Theologen, u. das hauptsächlich über Porphyrios, die Anthropozentrik des Systems, insbesondere der (laut Theiler porphyrianische, evtl. aber von Porphyrios nur übermittelte [Dihle]) Willensbegriff; 3) hat die Verknüpfung dieser ontologischen u. anthropologischen Elemente mit dem Gegensatz zwischen intellegibilia u. sensibilia (Intellektualismus, Leibfeindlichkeit usw.), den in Mailand auch Ambrosius aus Philon in seine Predigt verpflanzt hatte, zumindest die Frühentwicklung Augustins entscheidend geprägt (zu den Einzelheiten s. Theiler 168/202).

II. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. Nachdem David Jerusalem erobert u. das Bundesheiligtum, die Lade, dorthin überführt hatte (M. Noth, Jerusalem u. die israelitische Tradition: ders., Ges. Studien zum AT 1 [1957] 172/82), wurde die ‚Stadt Davids' zur ‚Wohnstätte Jahwes' (so zB. Jes. 48, 2) u. zur ‚heiligen Stadt'. Wohl beanspruchen zuweilen auch andere Städte das Prädikat ʿîr ʾᵆlohîm (πόλις θεοῦ) (2 Sam. 10, 12), aber Jerusalem galt als solche in besonderer Weise: es war nicht nur ‚die Stadt' schlechthin (Prototyp, ‚erwählt'), vielmehr die ‚Stadt Gottes' (Ps. 46, 5; 48, 2. 9; 87, 3; Dan. 3, 28 LXX; 9, 16 u.ö.) oder ‚die Stadt des großen Königs' (Ps. 48, 3; allgemein dazu s. Strathmann 523f). Die Bußpredigt schon Jesajas richtet sich gegen Jerusalem (so noch u.a. Hes. 22, 2/4), zugleich bedeutet die Umkehr Israels eine Erneuerung der Metropole: die Hoffnung des

Volkes richtet sich auf die Heraufkunft eines erneuerten Jerusalem (Jes. 1, 26; 32, 18) als auf eine Wiederkehr des ursprünglichen ‚Bundes' (Jer. 31, 31/40). Die Stadt wird Symbol des eschatologischen Gottesvolkes (Jes. 26, 1/4; vgl. Maier 2, 93 auch zu ‚Gemeinde' = ‚Stadt' in den Qumrantexten). Damit beginnt sich der Lobpreis der Wohnung Jahwes (d.h. seiner Präsenz) in die Predigt von der einstigen Gottesstadt zu wandeln; die Rede von der civitas Dei wird Eschatologie. Das sog. deuteronomistische Geschichtsbild hat in dieser Lage seinen Ursprung (zu ihm u. seiner Wirkung in jüdischer Apokalyptik s. Duchrow 17/55 [mit Lit.]). – Schon Philon hat Ps. 46, 5 unmöglich gefunden: Jerusalem liege doch gar nicht am Wasser (somn. 2, 37b); das führte ihn zur Allegorese (s. u.a. Jerusalem = visio pacis ebd. 2, 250; Duchrow 236_{238}; u. Sp. 66). Tatsächlich zeigt der Text, wie ein Bestandteil der (mythologischen) Paradiesvorstellung in die Jahwekulttradition übernommen u. auf Jerusalem übertragen worden ist (vgl. die vier Paradiesesströme Gen. 2, 10/4); noch zB. Hes. 47, 1; Sach. 14, 8 verheißen Jerusalem als Stadt Gottes, auf deren Akropolis (Jes. 2, 2; Hes. 40, 2) ein Wunderstrom zum Segen für die Welt entspringt (mehr dazu, auch zur Fortdauer der Paradiesesmythologie, bei Maier 2, 90f [mit Belegen]). Nirgends spricht das AT freilich von Jerusalem als ‚Himmelsstadt' (civitas caelestis) im Sinne eines jenseitigen Gegenbildes zur bösen ‚Erdenstadt'. Die Eschatologie des ‚neuen Jerusalem' verstärkt sich bei den jüngeren Propheten (zB. Joel 4, 17; Sach. 9, 9/13); das endgeschichtliche Ideal verkündigen noch die Essener bzw. die Qumrantexte, es lebt in der damaligen Apokalyptik weiter (Hen. aeth. 90, 29; 4 Esr. 7, 26f; 8, 52; 10, 27; 13, 36; Apc. Bar. aeth. 6, 9; 32, 4; Orac. Sib. 8, 249f; Strathmann 524f). Auch in dieser späten Tradition fehlt die Vorstellung einer civitas caelestis im genannten Sinn oder der (eher statische) Ausdruck ἄνω Ἰερουσαλήμ. Die zugehörigen Weltreichsvorstellungen, zumal jene mit dualistischem Einschlag (Duchrow 29/40), man denke nur an die Antithese Jerusalem – Babylon, zählen ebenfalls zur Vorgeschichte späterer ‚Zweireichelehren'. (Ergänzungen bei J. C. H. Lebram, Der Idealstaat der Juden: Josephus-Studien, Festschr. O. Michel [1974] 233/51; ferner s. u.a. D. Clifford, The two Jerusalems in prophecy [New York 1978].)

b. Philon u. Josephus. Philons Auffassung der κοινωνία τοῦ ὅλου (opif. m. 138) als Kosmopolis ist gut stoisch (Jos. 29; opif. m. 143f; spec. leg. 1, 13. 33; conf. ling. 196; decal. 98 u.ö.; s. H. Sasse, Art. κοσμέω κτλ.: ThWbNT 3 [1938] 877f). Demgemäß gilt auch ihm der Weise als κοσμοπολίτης (opif. m. 3; somn. 2, 243 u.ö.), ja als Gott. Gemäß seinem (schon nicht mehr genuin platonischen) ‚Trend zur Dualisierung' (Duchrow 86), nämlich auf der Basis der Unterscheidung zwischen κόσμος νοητός u. κόσμος αἰσθητός (Abr. 103 usw. neben opif. m. 16. 25 u.ö.) bzw. im Rahmen eines Urbild-Abbild-Denkens, kann Philon indes auch von einer νοητὴ πόλις sprechen (somn. 2, 47); das ist ‚die größte der Städte' (opif. m. 19; Abr. 71 gilt das dagegen vom Kosmos, genau dazwischen liegt vit. Moys. 2, 51: Gesetze spiegeln die πολιτεία des Kosmos; vgl. opif. m. 143), die Stadt Gottes (somn. 2, 248), ‚heilige Stadt' (ebd. 246), Jerusalem (ebd. 250 u.ö.). Den Namen dieser ‚Himmelsstadt' (κόσμος = ‚Himmel', aetern. m. 26. 50. 73: platonischer Einschlag?) deutet Philon als ὅρασις εἰρήνης (visio pacis, somn. 2, 250; Etymologie r'h u. šlm). Damit ist die Idee des ‚himmlischen Jerusalem' oder einer ‚Himmelsstadt' unter Abzug der Eschatologie geboren. Der zukunftsbezogene Name des Zentrums Israels wird (gegen philosophische Äquivalente austauschbares) Ziel der Erkenntnis u. des sittlichen Verhaltens: die Himmelsbürgerschaft ist ein Tugendstaat (agr. 17, andere Belege: Bieder 72_{20}; ἀρετή = πατρίς, virt. 190), seine Bürger sind die ‚weise' oder ‚gut' Handelnden, dagegen jeder Schlechte ist ἄπολις oder φυγάς (Cherub. 121; leg. all. 3, 1/3. 28; virt. 190; congr. erud. gr. 58 u.ö.), in anderem Zusammenhang allerdings auch nur Bürger der ‚uneigentlichen' Stadt, der πόλις αἰσθητός (s. die Tabelle bei G. D. Farandos, Kosmos u. Logos nach Philon v. Alex. [Amsterdam 1976] 306). – Die alte soziomorphe Seelenanschauung (Seele als Haus, Stadt, Staat) erlaubte es Philon, verschiedene vernunftseelische (d.h. moralische) Zustände ‚Städte' zu nennen (quod deus s. imm. 21; fug. et inv. 17, 9/12 zu Gen. 16, 6/9), die höchste Stufe der Läuterung (‚Schau' [ὅρασις], ‚Ruhe' [εἰρήνη]) wurde folglich die ‚Gottesstadt', ‚Jerusalem' usw., oder anders: das Innere (die Existenz) des vollkommenen Weisen ist πόλις θεοῦ schlechthin (leg. all. 3, 48; Cherub. 121f; vgl. agr. 85). Sie ist Heimat des wahren Menschen, des ursprünglichen Adam usw. (Duchrow 82f). Streng genommen heißen freilich nur Gott (Cherub. 121) oder der

πρῶτος ἄνθρωπος (Adam) κοσμοπολίτης oder ‚wahrer' πολίτης (opif. m. 141). Mit ihnen verglichen sind alle andern Bürgerschaften nur sekundär. Alles Erdendasein, das Leben im κόσμος οὗτος (quis rer. div. her. 75) mit seiner Unordnung (ἀταξία: aetern. m. 32. 54 u. ö.; opif. m. 28) bedeutet für den echten (vernunft- u. gottgeleiteten) Menschen Aufenthalt in der Fremde, Heimatlosigkeit (agr. 85; leg. all. 3, 83 [zu Gen. 12, 1]; vgl. E. Fascher, Art. Fremder: o. Bd. 8, 339f über die stoische Note u. christl. Rezeption des Gedankens [mit Lit.]; ferner Thraede 116_{99} zur civitas peregrina). – Josephus hat die Hellenisierung des AT in apologetischer Absicht so weit getrieben, daß er den Griechen das Volk Israel als ideales Staatswesen zu schildern versucht (u. a. ant. Iud. 1, 5; 3, 84; 4, 45). Er spürt allerdings selbst, wie wenig angemessen die Adaptation ist: jedes Volk habe seine besonderen Führungsverhältnisse, Israel jedoch sei von seinem ‚Gesetzgeber' sozusagen als Theokratie errichtet worden (c. Ap. 2, 164f); den Kern des Systems bilde die Frömmigkeit (ebd. 188). Dies letzte braucht nicht mehr zu bedeuten als anderwärts die Berufung auf πάτριοι νόμοι (ant. Iud. 12, 142), nämlich Anpassung an die Rede von der röm. pietas als Grundlage der res publica. Denn insgesamt hat Josephus es vermieden, vom theologischen Vorrang Jerusalems als ‚heiliger Stadt' oder gar dem kommenden Staat Jahwes zu sprechen.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Paulus. ‚Herrschaft Gottes' erscheint im NT fast ausnahmslos in Gestalt der Basileia (neuere Lit. bei L. Goppelt, Theologie des NT³ [1978] 101). Das ‚Königtum' Gottes (oder Christi) spielt auch in der Folgezeit als eschatologische Größe eine unvergleichlich bedeutendere Rolle als die Vorstellung von Gottes ‚Stadt' (K. L. Schmidt, Art. βασιλεύς κτλ.: ThWbNT 1 [1933] 593/5; Ladner 107/32). Die älteste einschlägige NT-Stelle ist Gal. 4, 26; dort läßt Paulus allegorisch Hagar dem jetzigen Jerusalem, Sara dem oberen entsprechen (die beiden Frauen sind zwei διαθῆκαι). Gal. 4, 25 verstehen wir wohl nicht mehr (s. H. Schlier, Der Brief an die Galater = Meyers Komm. 7¹² [1962] 219f zSt.), v. 26 nennt aber klar Sara (= ‚oberes Jerusalem') ‚frei' (sc. vom Gesetz); von daher kann umgekehrt dieses Jerusalem ‚unsere Mutter' heißen: die christl. Galater verdanken wie Isaak einzig der Verheißung ihr Leben. Den Begriff ‚oberes Jerusalem' entnimmt der Apostel jüdischer Tradition (s. Schlier aO. 221/5 zSt. [mit Lit. u. Belegen]). Vorbereitet im AT (o. Sp. 65), geht sie weiter zB. in Jub. 26; Apc. Bar. syr. 5, 1/3; 32, 2/4; Orac. Sib. 5, 420/5 (s. dazu auch K. P. Dornfried, The setting of Second Clement in early Christianity [Leiden 1974] 192/200). Einfluß dieser apokalyptischen Vorstellung liegt wohl auf der Hand; Paulus versteht das ‚obere Jerusalem' denn auch eschatologisch als ‚neuen Äon'. Möglicherweise steht der Apostel hier aber rabbinischer Anschauung noch näher (Schlier aO. 223). Die (zeitliche) Vorwegnahme des Eschaton erscheint räumlich umgesetzt, das Schon-Jetzt wird (sekundär) zum ‚Oben'. Die Christen werden in der Gemeinde aus dem Himmel geboren, wie es sich für Paulus auch aus Jes. 54, 1 ergibt; die Gemeinde selbst hat das ‚obere Jerusalem', d. h. den neuen Äon (oder die Herrschaft Christi) zur Mutter (Bieder 4, mit freilich schwer vertretbarer Heranziehung von Mc. 3, 34f par.). – Phil. 3, 20 (‚unser πολίτευμα ist im Himmel') enthält von vornherein den Gegensatz zu allen irdisch Gesinnten: die Polis (eine Mehrzahl von Exegeten bestreitet die verblaßte Bedeutung ‚Wandel' = conversatio für πολίτευμα; s. Strathmann 535), besser: die Heimat der Christen, ist im Himmel, sie ist die Gottesherrschaft. Damit werden die Gläubigen zu Gästen oder Fremdlingen auf Erden, die unter Gottlosen lebend schon jetzt zur (unsichtbaren) Endzeitgemeinde Gottes gehören (von den ‚Seelen' redet ähnlich Philo conf. ling. 77f; vgl. auch E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser u. an Philemon = Meyers Komm. 9¹² [1961] 157 zSt.; zur moralisch-psychologischen Denkweise dieses Alexandriners s. o. Sp. 66 sowie zB. leg. all. 3, 83).

b. Anderes. Noch mehr als Gal. 4, 26 steht Hebr. 11, 10 in apokalyptischer Tradition (vgl. bes. 4 Esr. u. Apc. Bar. syr.), für die in diesem Fall die Verbindung des Zukünftigen mit dem Unsichtbaren typisch ist (O. Michel, Der Brief an die Hebräer = Meyers Komm. 13¹¹ [1960] 261 zSt.). Hebr. 11, 16 begegnet auch der Ausdruck ‚himmlische Heimat' wieder. Ebd. 12, 22 folgen dann ‚Berg, Zion, Stadt des lebendigen Gottes, himmlisches Jerusalem': Gottesberg u. Gottesstadt werden zum Bild u. Zeichen für die anbrechende Gottesherrschaft selbst (mehr bei Berger 194/8). Was für die Rabbinen als Inbegriff des Kommenden galt (Projektion des ‚guten' [‚irdischen'] Jerusalem in das künftige, s. u. a.

Strack/Billerbeck 3, 22), hat sich in Christus realisiert. Abermals folgt daraus: auf Erden haben wir keine bleibende Stadt (oder endgültige Bürgerschaft), Hebr. 13, 14: stark hellenistisch geprägtes zweiteiliges Bekenntniswort, anders als Gal. 4, 26 ohne spezifisch christliche Note (s. Michel aO. 349f zSt.). Wichtig: die Himmelsgemeinde besteht aus Menschen u. Engeln (Hebr. 12, 22f), nicht unähnlich dem Glauben der Qumransekte (H. Kosmala, Hebräer–Essener–Christen [Leiden 1959] 57f), die sich, genau wie die ältesten Christen, als ‚Gemeinde der Heiligen' bezeichnete (vgl. dagegen Strathmann 531, 40f: ‚alles völlig verchristlicht'). Daraufhin können Christen συμπολῖται τῶν ἁγίων u. οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ heißen (Eph. 2, 19), analog zum Satz, hier auf Erden sei man Fremdling, Gast oder ‚Beisasse' (vgl. o. Sp. 67). – Schließlich wird Apc. 21, 2. 10/27 das Ende des alten Kosmos angekündigt (21, 1): ‚die heilige Stadt, das neue Jerusalem' kommt herab auf die Erde; das ist der eschatologische Zustand, der zB. schon Hes. 48, 30/5 ausgemalt war. (Abgesehen davon bleibt vieles widersprüchlich, so Jerusalem als ‚Braut'; auch hat die antike Himmelsmythologie ihren Beitrag geleistet, s. Strathmann 532.) Entscheidend anders als in den vergleichbaren Visionen des AT rechnet der Seher der Apc. nicht mit einem Tempel des himmlischen Jerusalem (21, 22): es braucht keinen Kultus mehr, keine Opfer! Wie der Überblick ergibt, spielt die Vorstellung πόλις θεοῦ bzw. ἄνω Ἱερουσαλήμ im NT, gemessen etwa am Endzeitbegriff βασιλεία θεοῦ, eine geringe Rolle; sie gehört außerdem verschiedenen Traditionen an, einen spezifisch christl. Zuschnitt zeigt wohl nur Gal. 3, 26 (Ladner 244 spricht abwegig von ‚the NT idea').

II. Literatur des 2./4. Jh. a. Osten. 1. Apostolische Väter. Erste u. einzige Erwähnung des Bildes im 2. Jh. ist Herm. sim. 1, 1/6: Die Knechte Gottes leben in der Fremde, ist doch ihre ‚Stadt' meilenweit entfernt von ‚dieser' Stadt (1, 1); der Konflikt zwischen beiden bleibt nicht aus (1, 4f), ‚Gesetze' stehen gegen ‚Gesetze'. Der Gläubige sei innerlich bereit zu Verzicht u. Emigration aus ‚dieser' Polis (1, 6), ‚Autarkie' u. Selbstgenügsamkeit sind gefordert, ein eher popularphilosophisches Motiv (zur Einheit von πόλις u. νόμος s. o. Sp. 60). Auch der sog. Diognetbrief betont den παροικία-Gedanken (5, 5) u. spricht von ‚himmlischer Heimat' wie Phil. 3, 20 (Ep. ad Diogn. 5, 9; ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται), ohne damit, das zeigt der Kontext, von außerchristl. Denken abzustechen (vgl. 6, 1/3: Christen als Seele der Welt), obwohl es zB. in 1 Petr. 1, 17f. 2, 11 auf kirchliche Tradition zurückblicken konnte (nicht zu vergessen die Briefeinleitungen 1 Clem., Polyc. Smyrn. ep. u. Mart. Polyc.: die christl. Gemeinden sind παροικοῦσαι im Verhältnis zu ihren Kommunen; die Ignatianen geben hier bloß οὖσαι ἐν). Hier wie dort überwiegt der Aspekt ‚Fremdheit auf Erden'; er ist weder endzeitbestimmt noch fest mit der Idee ‚Gottesstadt' verbunden. Auch bleibt dunkel, in welchem Maße er auf die Gemeinde als solche zielt (‚deutlichen Einfluß paulinischen Denkens' behauptet neuerdings wieder A. Lindemann, Paulin. Theologie im Brief an Diognet: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 340).

2. Clemens v. Alexandrien. Erst mit den christl. Alexandrinern meldet sich die Metapher wieder. Clemens bietet freilich kein in sich stimmiges Bild; einerseits ist die irdische Ekklesia Bild der himmlischen (strom. 4, 66, 1); diese ist ‚Stadt der Wahrheit' (ebd. 7, 100, 7. 107, 2) u. hat die Rechtsordnung guter Erdenstädte als Muster (paed. 2, 65, 1; vgl. Philon o. Sp. 66). Dies letzte soll bloß die Bildverwendung erläutern u. die Frage plausibel machen ‚Wer ist nun ein Himmelsbürger?' (protr. 10, 92, 3; vgl. paed. 3, 99, 1). Zum anderen erscheint die Kirche selbst als richtige Politeia (strom. 1, 179, 3 u. ö.) oder als eigenständiger Kosmos (paed. 2, 110, 2), d. h. als sozusagen autarke Größe. Tatsächlich faßt Clemens die ‚Stadt der Heiligen, die geistlich erbaut wird' (ebd. 2, 119, 1) oder ‚mein Jerusalem' (strom. 4, 26, 1f), das, wie die Polis vom Gesetz, so als Kirche vom Logos regiert wird, teils als moralphilosophisches Telos oder als Inbegriff sittlicher Lebensführung (ebd. 1, 179, 3; 3, 46, 2; paed. 1, 95, 2; strom. 8, 35, 6 u. ö.: Liebe, Gebet, Selbstfindung), teils unterscheidet er zwischen ‚oberer' u. verheißener Ekklesia (ebd. 6, 108, 1; 7, 68, 5): die ‚Ruhe' der Gnostiker, u. das sind die Glieder der himmlischen Ekklesia, steht noch aus (ebd. 7, 57, 1. 68, 5; Bieder 102). Wie strom. 4, 26 zeigt, schloß Clemens mit Bedacht an die Stoa, aber auch an Platon an (resp. 9, 592b), d. h. aber: er folgt anerkanntermaßen Epiktet u. vor allem Philon (Bieder 100). Infolgedessen sagt Clemens einmal, Kirche u. ‚Gottesstadt' seien identisch, anderwärts äußert er sich jedoch so, als müßten irdische, geistliche (‚obere') u. verheißene Ekklesia wohl unterschie-

den werden, u. das bedeutet: Gemeinde u. Polis Gottes decken sich gerade nicht (gegen Bieder 99). Das Resultat ist kaum für Clemens typisch (die ganze Frage stand ihm noch gar nicht im Zentrum): stoisch-platonische Nutzung biblischer Eschatologie; Jerusalem als heilsgeschichtlicher Bezugspunkt fehlt sowieso, aber auch insgesamt wird hier eine auf das Hören angewiesene Glaubensaussage in (philosophische) Anschauung oder Erkenntnisbegriffe übersetzt, ein Problem, das in Augustins Kirchenverständnis wiederkehrt.

3. Origenes. Auf verwandte Tradition führt c. Cels. 5, 43 (Musterbeispiel einer Himmelsstadt könnten die Christen sein; vgl. Plat. resp. 9, 592b). Identifiziert werden Ekklesia u. Polis (wie bei Clemens) in Jer. hom. 9 (GCS Orig. 3, 65, 21/4; Bieder 115f); die ‚Stadt des großen Königs' (Ps. 48, 3), das wahre Jerusalem ist die Kirche, die aus lebendigen Steinen erbaut ist (in Joh. comm. 13, 13, 84); so kommt es (ebd. 6, 42, 219) zur Unterscheidung zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren Jerusalem u. der untadeligen Kirche Gottes (Eph. 2, 20). Unklar bleibt, wie sich jenes von der ‚Weltstadt' unterscheidet, die wir fliehen müssen, nicht nur als Ort des Bösen, sondern überhaupt der sensibilia (in Cant. comm. 3 [4] [GCS Orig. 8, 230]; vgl. in Num. hom. 18, 4). Die Kirche zeigt jedenfalls Mischcharakter (in Jer. frg. 31 [GCS Orig. 3, 215]), die Christen leben im steten Willen zur Besserung, d. h. aber letztlich: zur läuternden Erkenntnis, die jedoch dem Einzelnen obliegt. Dieses Moment schiebt sich nach vorn, indem Origenes, u. er im Christentum erstmals, die ‚Gottesstadt' außerdem in die Seele verlegt, wie es schon Philon getan hatte (o. Sp. 66). Dachte man sich als Prämisse: ‚Das Reich Gottes ist in euch' (Lc. 17, 21), durfte man folgern: in der Menschenseele will Gott regieren (in Jos. hom. 13, 1 [GCS Orig. 7, 371, 16/9]), in ihr, als der Stadt von Mt. 5, 35 (Ps. 48, 3), soll Christus herrschen (in Gen. hom. 9, 3 [GCS Orig. 6, 92, 11]). So gibt es von vornherein schon die Seele als Polis (princ. 3, 1, 19), sie ist ‚gottesfähig' (in Num. hom. 26, 7), kann sich aber statt zur Tugend- auch zur Lasterstadt entwickeln (ebd. 18,4), von der sich allerdings die Gläubigen losgesagt haben. Die philonische Herkunft des Lehrstücks bekundet in Jer. hom. 13: hier greift Origenes des jüd. Vorgängers Jerusalem-Etymologie auf (‚Schau des Friedens') u. psychologisiert sie (Seele = Jerusalem zB. auch in Joh. comm. 10, 29, 183f). So wird das Urteil zutreffen, für Origenes bilde der Makrokosmos der Ekklesia den Mikrokosmos der Einzelseele ab (Bieder 118). Es bleibt ja stets noch die Kirche als ‚himmlische Polis', die lebende Menschen, abgeschiedene Seelen u. Engel umfaßt (u. a. princ. 4, 3, 8). Der in Askese sich übende Gnostiker hat schon auf Erden an ihr teil (in Lament. frg. 102; c. Cels. 3, 42; christologische Kritik: Bieder 120/2). – Allgemein wird es zutreffen, daß griechisch-christliche Theologen zwischen den Vorstellungen ‚Stadt Gottes' u. ‚Reich Gottes' nicht besonders unterschieden haben (Ladner 246f). Weiterhin gilt aber auch: außerhalb Alexandriens tritt die Rede von der Kirche als πόλις θεοῦ kaum hervor; das Bild erscheint eher beiläufig u. bringt jedenfalls keine eigenständige Idee zum Ausdruck (u. a. Athan. expos. in Ps. 45, 5; 47, 9; 86, 3 [PG 27, 216A. 220D/1A. 377B]; Basil. in Ps. hom. 45, 4 [PG 29, 421C]; Greg. Nyss. c. Eunom. 2 [12b], 8 [1, 228 Jaeger]; vgl. Method. Ol. conv. 8, 5, 183f [SC 95, 212/4]).

b. Westen. 1. Tertullian. Die stoische Unterscheidung der Welt als ‚Staat aller Dinge' von vorfindlichen Herrschaftsgebilden hat der frühe Tertullian unverblümt zur Kritik an Roms Religionspolitik umgemünzt (apol. 38, 3). Das überkommene Bekenntnis zur ‚Fremdheit in der Welt' (von der veritas gesagt ebd. 1, 2, vgl. cor. 13, 4) entspricht dem; der Apologet bezieht ihn aber konkret auf tatsächliche Verfolgung: Christen rechnen mit der Feindschaft gegen das Evangelium (ähnlich später monog. 16, 4; vgl. Cypr. mort. 26 [hospites, peregrini, renuntiatio, paradisus = patria]). Unter Rückgriff auf die hier grundlegenden Paulustexte Gal. 4, 26 u. Phil. 3, 20 spricht Tertullian schließlich auch von der civitas caelestis u. von der göttlichen civitas Hierusalem (adv. Marc. 3, 24, 3; vgl. spect. 30); der Zusammenhang ist chiliastisch (W. Bauer, Art. Chiliasmus: o. Bd. 2, 1076; vgl. Commod. instr. 2, 3, 1), es fällt sogar das Stichwort ‚neue Prophetie' (adv. Marc. 3, 24, 4), als der Autor sich, vor Beginn einer längeren Endzeitschilderung, auf das eschatologische Jerusalem von Hes. 48, 30/5 u. Apc. 21, 2 beruft. Er hält sich damit eng an biblische Linien; daher kann wenig später für civitas caelestis auch regnum caeleste eintreten (adv. Marc. 3, 24, 5f). In der genannten Tradition liegen auch Äußerungen montanistischer Zeit (u. a. pud. 19, 9). Daneben verficht der Afrikaner jedoch eine offenkundige Gleichsetzung Kirche – ‚Gottesstadt'

(adv. Marc. 3, 23, 2); im Rahmen eines stark spiritualisierten Gemeindeverständnisses wäre das kein Widerspruch zu den vorerwähnten Stellen; auch die Perhorreszierung der Welt als ‚Babylon' (cor. 13) paßte dazu. Es ist ja schwerlich die empirische Ekklesia, auf die geläufige Rang- u. Würdebezeichnungen oder Verfassungsbegriffe Roms übertragen werden (idol. 18, 9: magistratus in caelis [$\sim$ Phil. 3, 20], aber s. schon 18, 1/3; cor. 13, 1 [curia]. 2/4 [mit Phil. 3, 20; Hebr. 11, 13]). Apol. 39, 21 (curia, non factio [$\sim$ Sen. ot. 3, 1] soll aber auf diese Weise gerade die politische Zuverlässigkeit der Christen behauptet werden. Abgesehen von dieser apologetischen Ebene könnten Stellen wie adv. Marc. 3, 23, 2 (ecclesia, templum scilicet et domum et civitatem Dei) vermuten lassen, hier werde die Theorie der Kosmopolis auf die Kirche überpflanzt; sie begreift ja schon zB. der Epheserbrief als kosmische Größe (vgl. 1 Clem. 2, bes. 2, 8). Ein weiterer Überlieferungsstrang wäre dann der eschatologische. Die spannungsreiche Verbindung aus Philosophie u. Apokalyptik (s. Duchrow 236) begegnete demnach bereits bei Tertullian. – Spätere Vorkommen der Metapher civitas Dei für ‚Kirche' sind weder häufig noch prägnant (u. a. Hilar. in Mt. 8, 4; Ambr. laps. virg. 10, 46; Hieron. in Jes. 22, 10; besonders marginal: Lact. inst. 7, 24, 6. 26, 1; epit. 67, 3. 6); teilweise ergab sich die Applikation Jerusalems auf das Christentum wie im Osten fast zwangsläufig im Zuge der Psalmenexegese (u. a. Ambr. in Ps. 118 expos. 15, 35; vgl. Kamlah 160f; Maier 2, 77f. 93f; speziell zu Ambrosius: Bieder 153/5; Ladner 247f). Merkwürdig, wie Hilarius den Christus incarnatus als civitas deutet bzw. die Stadt von Mt. 5, 14 auf den Leib des historischen Jesus (in Mt. 4, 12. 24 [mit Bezug auf Mt. 5, 35 oder Ps. 48, 3: civitas regis magni]).

2. Tyconius. Der von seiner eigenen Partei schließlich exkommunizierte Donatist (W. H. C. Frend, The Donatist church [Oxford 1952] 201/3) Tyconius (gest. um 390) hat das apokalyptische Grundschema von zwei einander bis zum Endgericht befehdenden civitates wiederaufleben lassen (s. bes. die Zitate bei Hahn 25_1. 29_2); es ist 1) der Gegensatz zwischen civitas Dei u. civitas diaboli, der dauernde Verfolgungen der Kirche (= der Guten) durch Staat u. Häresien verursache. Neben diesem donatistischen Gedanken steht 2) der (von Augustin dann antidonatistisch gewendete) Satz, daß in der Kirche bis zum Jüngsten Tag Gute u. Böse gemischt bleiben. Dahinter steckt 3) die Vorstellung von zwei menschlichen Verhaltensweisen u. zwei daraus entspringenden Menschengruppen (corpora, genera), die bis zum Endgericht die Epochen der Geschichte durchlaufen. Die philosophische Unterscheidung zwischen σπουδαῖοι u. φαῦλοι erscheint hier sub specie aeternitatis kollektivgeschichtlich umgeformt (gegen Bieder 150). Die erstgenannte Anschauung von den zwei civitates hat Tyconius in seinem Apc.-Kommentar vor allem als Antagonismus zwischen Jerusalem u. Babylon entwickelt (Hahn 25. 84_3; Duchrow 234). Die Teufelsstadt (= ‚die ganze Welt': Hahn 24_1) ragt auch in die Ekklesia herein (ebd. 76f), so daß diese, weltlich geworden, Babylon heißen muß (ebd. 79). Autonome Bedeutung scheint der civitas-Gedanke allerdings auch bei Tyconius nicht gehabt zu haben, wie die Auswechselbarkeit civitas–corpus/genus zeigt (im Liber regularum: corpus Dei – corpus diaboli, corpus bipertitum [ebd. 65], Ierusalem bipertita [Ladner 261], dies letzte kritisiert Aug. doctr. christ. 3, 45); auch gestattet die Überlieferungslage kein sicheres Urteil (Ladner 261). Nachweislich ausschlaggebend ist bei Tyconius der das peregrinatio-Motiv ausbauende apokalyptische Dualismus zweier Menschengruppen, die sich in ihrer Willensrichtung (Hahn 32) absolut unterscheiden, im Verlauf der Geschichte immer wieder ins Handgemenge geraten, jedoch bis zum Endgericht selbst in der Kirche beieinander leben (permixtio-Motiv). Damit sei nicht bestritten, daß Augustin die Terminologie der duae civitates aus Tyconius bezogen haben muß (Duchrow 233; ebd. 235f gegen Ratzinger). Das braucht eine Nachwirkung älterer Psalmenexegesen (o. Sp. 73) nicht auszuschließen, denn nach wie vor gilt, daß es zum Aufgreifen allein der Metapher ‚Gottesstadt' keiner speziellen Theologie bedurfte. (Ergänzende Lit.: Ladner 259_{87}.) Nach Tyconius tritt der von ihm vertretene civitates-Dualismus, anders als bei Augustin, ausnahmslos im Zusammenhang mit der Apc.-Auslegung auf (ebd. 262f).

3. Augustin. a. Allgemeines. Wo Augustin civitas Dei isoliert (nicht-polar) verwendet, einerlei ob in De civitate Dei oder anderwärts (u. a. en. in Ps. 100, 13; ench. 9 [30]), hat das nichts mit einer ‚röm. civitas-Lehre' (Ratzinger 262_2) zu tun (ebd. 256 setzt er einen nicht-christl.-religiösen civitas-Begriff voraus), son-

dern stammt aus der Sprache der Psalmen. Augustin teilt das selbst mit (civ. D. 11, 1) oder läßt es durch Anklänge deutlich werden (so zB. gloriosissima civitas ebd. praef.; 2, 21; 10, 7; dann wieder 11, 1 [stets ~ Ps. 86, 3]; s. Thraede 113_{86}). Desto sicherer läßt sich umgekehrt behaupten, daß die Antithese der zwei civitates von woanders stammt, die AT-Metapher also, selbst in der nunmehr polaren Verwendung (civitas Dei bzw. terrena oder diaboli), als solche für den Kern des Entwurfs gar nicht konstitutiv ist. Dieser deutet sich vera relig. 50 erstmals an (vJ. 390), als Augustin nämlich, jetzt im Anschluß an Tyconius, von duo genera hominum spricht. Entscheidend ist hier die eschatologisch-korporative Gestalt des Gedankens, nicht das Bild ‚Gottesstadt‘ (vgl. auch Sätze wie: civitas, id est societas; R. T. Marshall, Studies in the political and socio-religious terminology of the De civitate Dei, Diss. Washington [1952] 83). Erst von ihr aus füllt sich allmählich auch die Vorstellung von einer civitas Dei als Gemeindetheorie eigenen Rechts, so etwa, wenn die ‚Stadt Gottes‘ wie civ. D. 11, 13; 12, 1; 14, 26 eine societas ad fruendum Deo genannt wird. Selbst darin steckt freilich ein Gegensatz, denn das Schema uti/frui (o. Sp. 62) hat Augustin schon vor 390 zur Unterscheidung der ‚Guten‘ von den ‚Bösen‘ benutzt (daß Augustins Anschauung nicht ‚manichäischen Ursprungs‘ ist, ergibt sich aus alledem wohl deutlich genug).

β. Frühstufen. In seinen Anfängen erklärt Augustin sich das Reich Gottes noch ganz neuplatonisch durch den Mundus intellegibilis (soliloq. 1, 3; ord. 1, 32; scheinbar abweichend ebd. 2, 47; zum Ganzen s. Duchrow 186/91). Indes wird, ganz ungriechisch, das intelligible Weltmodell in Gott aufgesogen, nicht umgekehrt (ebd. 190); Schöpfungstheologie u. nizänische Trinitätslehre gewährleisten die Umpolung plotinischer Ontologie. Das Ergebnis dieser Fusion aus jüdisch-christlichem u. hellenistischem Gottesbegriff konnte kaum anders als ambivalent sein. Einerseits akzeptiert Augustin den Gedanken einer mathematisch durchstrukturierten Welt, zum andern bestreitet er ihre letztliche Erkennbarkeit: der intellectus divinus bleibt verschlossen, u. zwar weil dem an das Zeitliche verhafteten Menschen der Schlüssel fehlt: er muß erst durch den Glauben an die göttliche Autorität (Heilsgeschichte, Schrift, Kirche) befähigt werden. Ord. 1, 32 hat Augustin dem Intellekt weniger Gesunder jene Erkenntnis noch zugetraut; soliloq. 1, 6 bittet er selbst um das Wohnen in Gottes glückseligem Reich. Zu beiden Stellen erklärt er jedoch im Alter (retract. 1, 3, 2. 4, 2), die ‚geistige Welt‘ bedeute die zukünftige von Apc. 21, 1; er hat also inzwischen den Reich-Gottes-Gedanken eschatologisiert (oder auch: das [räumliche] Gegenüber in ein [zeitliches] Nacheinander verwandelt). Wann beginnt er umzudenken? Die letzte Stelle, an der er von einer dem frommen sapiens möglichen Vollkommenheit schon in dieser Welt spricht, ist de serm. dom. 1, 9 (retract. 1, 9, 1 wieder eschatologisch zurechtgerückt). Die eingehende Pauluslektüre seit 394 bewirkt dann, daß eine umfassende Wahrheitsschau, die perfecta pax des Reiches Gottes usw. ganz in die Zukunft verlagert werden. Daß eine chiliastische Zwischenphase (393/94), d. h. die Verarbeitung von Apc. 20, einen zusätzlichen Anstoß gegeben habe, leuchtet ein (Duchrow 192); in der Apc. war ja auch das ‚neue Jerusalem‘ oder die civitas caelestis zuhause. – Neben der Ontologie spätplatonischen Zuschnitts gehört zu den Vorstufen der civitas-Lehre Augustins der Anschluß an stoische Anthropologie (o. Sp. 64). Ausgangspunkt ist der Gegensatz Vernunft – Affekte (c. acad. 1, 5; 3, 27); der zweite Frühdialog äußert sich ähnlich u. fügt die u. a. aus Cicero geläufige Maß-Mitte-Ethik hinzu (Holte 196 zu beat. vit. 11/34). Neu ist hier das Gebot des frui Deo (beat. vit. 34), dessen neuplatonischen Gehalt Augustin selbst später bemängelt hat (retract. 1, 2). – Erstmals in De moribus ecclesiae catholicae (387/88 nach der Taufe in Rom verfaßt) kommt die paulinische Terminologie vom inneren (neuen) u. äußeren (alten) Menschen zu Wort; hier wird die temperantia (philosophische Ethik) als Ausziehen des alten Menschen u. In-Gott-erneuert-Werden verstanden (*Gewand der Seele). Das bedeutet: Ausrottung aller cupiditates u. Hinwendung (totus amor) zum Unsichtbaren u. Göttlichen (mor. eccl. 36). Die Beseitigung der cupiditas wird durch das Abstoßen von superbia u. curiositas ergänzt (ebd. 38): hier zuerst das berühmte Sündenternar (aus Porphyrios; Theiler 204/12), desgleichen zum bloßen frui Deo jetzt auch der Gegenbegriff uti (mor. eccl. 39; s. Duchrow 198). Gottes erfreut man sich in erfüllter Liebe, die zeitlichen Güter werden pragmatisch-affektlos ‚gebraucht‘ (sie haben laut Porphyrios ihren Ort im Aufbau der Welt πρὸς τὸ τέλος, sind also nicht als solche

verwerflich); wer sich so verhält, übt temperantia. – Erstmals in De moribus ecclesiae catholicae findet sich nun auch der für die civitas-Lehre so wichtige sozialethische Einschlag (62f); über die Nächstenliebe nimmt Augustin in sein Bild des Weisen die politische Dimension auf (Duchrow 203). Das muß keinen Bruch mit dem Platonismus bedeuten, wie Ambr. exc. Sat. 1, 42 zeigt. Erst recht der Kontrast innerer-äußerer Mensch: Augustin beruft sich für ihn auf Paulus (1 Cor. 15, 47 u. ö.), setzt aber ganz griechisch alt mit körperlich-sinnlich u. neu mit geistig-unsichtbar gleich (mor. eccl. 35/9), offenkundig in Abhängigkeit von Ambrosius, der seinerseits wieder Gen. 1, 26f wie Philon interpretiert (Duchrow 204f). Dieser Befund gilt noch in lib. arb. 1 (vJ. 388), ungeachtet einer milderen Beurteilung der Affekte (Eupathie). Ebd. 1, 25/7. 30 führt er jedoch neu den Willensbegriff ein: die voluntas entscheidet über beatitudo oder miseria (30). – Aus dem allen folgt: es gibt zwei Arten von Dingen, ewige u. zeitliche, ferner zwei Arten von Menschen, die aus freiem Willen jene oder diese vorziehen (lieben), schließlich zwei Arten von Gesetzen, das ewige u. zeitliche (ebd. 1, 11/8. 30). Das ewige bezieht sich auf die guten u. glückseligen Weisen, die ihre Liebe vom Zeitlichen hin zum Ewigen wenden, das irdische Gesetz schafft trotz der Orientierung am ewigen keine Aufhebung der Begierden, es hält sie nur in Schach u. sichert so das Nötigste an friedlichem Zusammenleben der Menschen (Duchrow 210f). Das Reich Gottes bedeutet Herrschaft über alle rationale Kreatur, ihr fehlt die kosmische Erstreckung (ebd. 304), eine anthropologische Engführung des Entwurfs, die wohl antimanichäisch bedingt war. Diese stoisch-neuplatonischen Voraussetzungen bringt Augustin bereits mit, als er in vera relig. 48/51 seine Zwei-civitates-Lehre erstmals in eschatologischer Gestalt ausführt.

γ. Die zwei civitates. Da es kein absolut Böses geben kann (o. Sp. 64; antimanichäisch sagt dies Augustin zuerst lib. arb. 1, 35), bleibt alles Menschliche u. daher auch die terrena civitas doppeldeutig: von Gott her gesehen ist sie gut, von der Sünde des Menschen aus böse. Vera relig. 49 stellt Augustin den alten u. den neuen Menschen gegenüber, fügt aber jetzt eine siebenfache Stufenfolge hinzu (Näheres bei Duchrow 219f); das Telos des Einzellebens wird aber erst mit der Auferstehung erreicht. Genau analog geht Augustin dann in vera relig. 50 vor, indem er den eschatologischen Vorbehalt auf die kollektivgeschichtliche Betrachtung der zwei Menschengruppen überträgt (auf Tyconius weist hier die Rede vom ‚zweiten Tod‘ aus Apc. 2, 11; 20, 6. 14, aber auch das permixtio-Motiv). Infolgedessen wird aus der ecclesia peregrina(ns) nun regelrecht eine heilsgeschichtlich sich erstreckende Größe (Thraede 116_{99} [mit Lit.]). Die civitas Dei pilgert auf Erden, hat aber auch Mitglieder im Himmel (vgl. o. Sp. 69). Gleichermaßen reicht die terrena civitas, sofern sie civitas diaboli ist (Augustin schätzt die Junktur aber nicht sehr), in die Oberwelt hinein u. zurück: sie entspringt ja aus dem Abfall der Engel (das ist die παρατροπή des Porphyrios, Thraede 121_{119}). Das spricht auf seiten der civitas Dei allerdings nicht für einen sog. doppelten Kirchenbegriff, sondern vielmehr für den Versuch, mit philosophischen Mitteln zum Ausdruck zu bringen, daß die Gemeinde Jesu Christi eine geglaubte Größe ist; als wahre Kirche gehört sie ins Credo. Spannungen, die sich daraus ergaben, sind unleugbar (Ratzinger $157f_{59}$; o. Sp. 75); demgemäß wechseln die Denkmuster in der Beschreibung des Verhältnisses civitas peregrina – civitas caelestis (Teil – Ganzes, generatio – regeneratio, caro – spiritus, deorsum – sursum u. a. m.; s. Thraede 118_{106f} [mit Lit.]). Einer vergleichbaren Schwankungsbreite unterliegt auch terrena civitas; gewiß, das ist die Menschengruppe (Willensrichtung, Lebensform), die auf das Zeitliche baut u. in cupiditas gegen die Seinsordnung (Gott, Christus) aufbegehrt. In der Stufenordnung des Seins (im Heilsplan Gottes) bedeutet solcher Ungehorsam uneingeschränkt perversio (Stellen u. Lit.: ebd. 121_{119}), aber auch die Revolte gegen Gott bleibt immer noch imitatio Dei (wie das Böse bei Plotin stets noch ordo-haft; s. o. Sp. 63f). Die dahinterstehende antimanichäisch genutzte spätplatonische Theodizee (bzw. Anschauung vom Bösen) rückt superbia (τόλμα) als Ursünde ins Zentrum (Thraede 120_{114}; Duchrow 239_{251}). Nur scheinbar anders verfährt Augustin, wenn er die zwei Menschenarten nach ihrer Haltung zu frui u. uti unterscheidet (civ. D. 15, 7 u. ö.); denn hier wie dort geht es um die Einhaltung des ordo, um die rechtschaffene bzw. evangeliumsgemäße Plazierung der Seele (des Willens) im Stufenbau der Schöpfung. So kann Augustin der terrena civitas auch etwa eine vorgegebene Sehnsucht nach Frieden zuschreiben (ebd. 19, 12), u. das ist ein Streben,

in dem sie sich mit der civitas Dei trifft; es ermöglicht eine vita socialis von Christen u. Nichtchristen (ebd. 15, 4). Dank der Vorherrschaft des pax-Begriffs (s. H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke [1926] über civ. D. 19 u. den Einfluß Varros, aber auch Theiler 180/4; Duchrow 269/91) verschwindet merkwürdigerweise die Konnotation ,Gerechtigkeit' (o. Sp. 61) aus dem Begriff civitas, wie die Nutzung von Cic. rep. 1, 39 in civ. D. 19, 23f besonders deutlich macht (Thraede 135_{153} [mit Lit.]); auch hier hat Porphyrios Pate gestanden (Theiler 229): Augustin liest Cicero, Sallust usw. in neuplatonischer Umdeutung. Dem röm. Reich will Augustin die iustitia absprechen, sie gebe es nur in der civitas Dei (civ. D. 19, 24; 2, 21); dann bleibt nur die pax terrena als kümmerlicher Widerschein der pax aeterna, aber auch als Chance der Christen, sozialverpflichtet ordinata concordia wiederherzustellen (zu den Belegen u. zur Problematik s. Thraede 126_{133}. 129_{141}. 141_{169} sowie Duchrow 270f zur Mehrdeutigkeit des Friedensgedankens). Da in pax terrena immer auch schon ,Glaube' steckt (die Idee ist zwar philosophischen Ursprungs, hier jedoch als Theologie gemeint), schließen sich spirituelles Kirchenverständnis u. Religionszwang nicht nur nicht aus (ebd. 291/8); der Begriff concordia, in dem Augustin christliche mit römischer Ethik identifiziert (ebd. 281), fordert geradezu eine Ausrottung des diese pax terrena ja nur störenden Heidentums (Texte bei H. A. Stempel, Die heidn. Religion in der Theologie Augustins, Diss. Heidelberg [1964] 217f; die zugehörige ,Reichstheologie' [mit Gen. 12, 8; Jer. 16, 19 usw. nur als Legitimation] tritt cons. evang. 1, 39/50 [vJ. 400] auf den Plan). Wenn Augustin die christl. Kultverfolgung befürwortete, so war das ein Ja zu den kaiserlichen Religionsgesetzen, nicht jedoch zielte er auf eine Verchristlichung der Gesellschaft oder einen Fortschritt zu einem christl. Imperium (Duchrow 239f); eine hinreichend stimmige ,Staatslehre' liefert Augustin daher so wenig wie eine (womöglich von ihren spätplatonischen Voraussetzungen ablösbare) Kirchentheorie: die Fusion aus Ontologie u. Apokalyptik (samt wechselseitiger Veränderungen) birgt vor allem eine Infragestellung der Empirie (der sozialen Verhältnisse usw.), nicht zuletzt dank des Vorzugs, den die vita contemplativa vor der vita activa genießt. Die Konzeption der duae civitates hat in dem Augenblick paulinisches Niveau erreicht, in dem Augustin die zwei ,Städte' (Staaten) als die zwei Lebensweisen secundum Deum u. secundum hominem unterscheidet, u. hier bedeutet ein vivere secundum hominem den hoffärtigen (superbia) amor sui: das ist nicht mehr nur eine Hörigkeit gegenüber Emotionen, Begierden, voluptates, sondern trifft das Selbstseinwollen, das dem Menschen von Geburt an innewohnt (u.a. civ. D. 14, 1f. 9). So hatte Augustin die Ebene der Moral, ja des freien Willens, schon verlassen, als er den Stoikern ihren Autarkiebegriff (ebd. 14, 9; 21, 16; vgl. Sen. ep. 113, 11) oder den Neuplatonikern ihren Unglauben (bei sonst richtiger Gotteserkenntnis) vorwarf (Thraede 114_{93}); solche u. andere Arten der Selbstbehauptung (perversa imitatio Dei) verkörpern reinste superbia (civ. D. 10, 29; A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 771/3). Indes auch diese kann, wiewohl ohne alles menschliche Zutun, so doch von Gottes freier *Gnade zerstört werden; wem das geschieht, der gehört zur civitas Dei, zu jener societas sanctorum, die als solche erst am Jüngsten Tage offenbar wird (d.h. die Vernichtung der superbia, d.h. der wahre Glaube, die Herrschaft Gottes im Menschen, entzieht sich dem empirischen Nachweis). Die gängige Frage, inwieweit Augustin bei Civitas Dei an ,katholische Kirche' gedacht habe, ist damit ein gutes Stück überholt (die früheste Umdeutung steckt im Breviculus [Überschrift] zu civ. D. 19,4: Christiani, im Text folgt aber civitas Dei); auf der Ebene des permixtio-Gedankens liegt die antidonatistische Front zutage (Universal- gegen Nationalkirche; keine ,Vollkommenheit' der Christen; keine amtsspezifische Reinheit der Priester). Die Gemeinde als kosmische Einheit spiritueller Wesen, der dem übergeordnete Gedanke, enthält jedoch allenfalls beiläufig eine Verteidigung ,verfaßter' Kirchen.

H. Berger, Volksversammlung u. Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christl. Verwendung von ekklesia: ZThK 73 (1976) 167/207. – W. Bieder, Ekklesia u. Polis im NT u. in der Alten Kirche, zugleich eine Auseinandersetzung mit E. Petersons Kirchenbegriff, Diss. Basel (Zürich 1941). – U. Duchrow, Christenheit u. Weltverantwortung. Traditionsgeschichte u. systematische Struktur der Zweireichelehre (1970). – A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin 1/3 (1959/69). – T. Hahn, Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- u. Dogmengeschichte des 4. Jh. (1900). – M. Hammond, City-state and world-state in

Greek and Roman political theory until Augustus (New York 1966). – R. Holte, Béatitude et sagesse. S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne (Paris 1962). – W. Kamlah, Christentum u. Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums u. zu Augustins ,Bürgerschaft Gottes'[2] (1951). – J. Kargl, Die Lehre der Stoiker vom Staat, Diss. Erlangen (1913). – G. B. Ladner, The idea of reform. Its impact on Christian thought and action in the age of the Fathers (Cambridge, Mass. 1959). – R. Lorenz, Die Herkunft des augustinischen frui Deo: ZKG 64 (1952/53) 34/60. – J. Maier, Die Texte vom Toten Meer 1/2 (1960). – E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (1935) bzw. ders., Theologische Traktate (1951) 45/147. – J. Ratzinger, Volk u. Haus Gottes in der Civitas-Lehre Augustins = MünchTheolStud 2, 7 (1954). – M. E. Reesor, The political theory of the old and middle Stoa, Diss. Aurora-on-Cayuga (New York 1951). – H. Strathmann, Art. Πόλις, πολίτης κτλ.: ThWbNT 6 (1959) 516/35. – W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus = Quellen u. Stud. zur Gesch. d. Philos. 10 (1966). – K. Thraede, Das antike Rom in Augustins De civitate Dei: JbAC 20 (1977) 90/148. – Weitere Lit. bei Duchrow 597/628 u. Thraede (90_1 u. passim).

Klaus Thraede.

Gottesurteil s. Ordal.

Gottesvorstellung.

Vorbemerkungen. Antike Aussagen zu Vorstellungen, die man von Göttern u. vom Göttlichen hegte, sind aus Gründen, die damals wie heute gelten, oft unvollständig u. in mehrfacher Hinsicht unzuverlässig:

1. Wahrscheinlich besteht für jeden Menschen eine ,innere Sperre', sich über seine G. diskursiv u. erschöpfend zu äußern. Daß diese Vermutung weithin zutrifft, kann nicht durch den Hinweis erschüttert werden, daß besonders die Griechen sich über bestimmte Aspekte lustig machen konnten; die zuvor be-

zeichnete Sperre galt gewiß nicht dem ganzen Bereich, der zur Rede steht, wohl aber seinem Mittelpunkt.

2. Es gibt (abgesehen von den einschlägigen Teilen des AT) kein antikes Werk, in welchem diskursiv u. erschöpfend über religiöse Themen, geschweige denn über G., gehandelt würde. Wohl sind zu allen Zeiten θεολογούμενα, d.h. einzelne, punktartig erleuchtende Aussagen über das Göttliche, darunter auch zur G., vorgetragen worden. Nie ist der Versuch gemacht worden, ein theologisch fundiertes System zu gewinnen, das alle Götter umfaßte. Hier sind allein Neuplatoniker der späten Phase, vor allem Proklos, auszunehmen. Eine Theologie einzelner Götter ist früh für *Apollon, spät für Isis entwickelt worden. Es gab, wenn man so will, ein religiös determiniertes Schrifttum, nämlich Erklärungen, wie die Götter entstanden (Theogonien), im Gefolge Hesiods. Derlei aber muß dem Rande des hier interessierenden Feldes zugeordnet werden; aus den Konstruktionen, die zur Theogonie vorgetragen wurden, ist nur in den seltensten Fällen gesicherte Erkenntnis über G. zu gewinnen. Insbesondere wird in solcher Literatur weder diskursiv noch erschöpfend über das Wesen der Götter gehandelt. Gleiches gilt für Schriften, in denen einzelne Kulte behandelt waren.

3. Außer der so umschriebenen allgemeinen Scheu, Zusammenhängendes über G. auszusagen, gab es klar umrissene Verbote: Niemand durfte es wagen, die unterirdischen (chthonischen) Götter (vgl. u. Sp. 91/3) anzurufen u. damit herbeizurufen. Ferner waren die Kultgeheimnisse der Mysterien, sicher ausgehend von den in *Eleusis gültigen (vgl. u. Sp. 110/2), durch ein strenges Mitteilungsverbot vor Profanierung geschützt: Sie waren ἄρρητα.

4. Es entwickelt sich wohl regelmäßig da, wo Aussageverbote in strenger Geltung stehen, eine sprachliche Konvention, die es erlaubt, sich über das eigentlich Unaussprechbare dennoch zu verständigen (mittelalterliches Theologen-Latein u. modernes Theologen-Deutsch sind von mehreren solcher Konventionen geprägt). Nun ist in Griechenland wie in Rom dieses sprachliche Medium nicht von Theologen (die es als Berufsstand nicht gab, s. u. Sp. 85. 125), sondern von Dichtern, nämlich Homer (s. u. Sp. 88/98) u. Hesiod (s. u. Sp. 99/102), geschaffen u. nach mehreren Jahrhunderten von Philosophen fortgesetzt worden. Der ärgste Bruch, welcher die antiken G. durchzieht (personale G. hier, impersonale G. dort), ist sicher mit auf die Art u. Weise der Bezeugung zurückzuführen: Im literarischen Bereich hält man an den von Homer u. Hesiod vollzogenen Prägungen fest, d.h. in der Literatur sieht man die Götter als Personen. Im philosophischen Bereich tendiert die Reflexion von Anfang an dahin, über den personalen Göttern ein höchstes unpersönliches Wesen anzusiedeln.

5. Nur sehr wenige Zeugnisse, die eine Aussage über griechische G. enthalten, entstammen kultischer Praxis, so vor allem der zu Delphi u. der zu Eleusis geübten Praxis (vgl. u. Sp. 106. 110/2); auch Zeugnisse zum Sakralrecht stehen (anders als in Rom) an Zahl u. Umfang weit zurück. Statt dessen sind die vorliegenden Zeugnisse durchweg literarisch geprägt, d.h. sie sind geprägt von der Gesetzlichkeit, die für die homerische Dichtung gilt. Das ist zugleich eine Gesetzlichkeit, welche bis zum Ende der Antike für jede dichterische Aussage über Götter nach Form u. Inhalt verbindlich war. – Was die Homeriden geleistet haben, um G. teils zu sublimieren (vgl. u. Sp. 128/30), teils zu vereinheitlichen (vgl. u. Sp. 89. 103), teils zu differenzieren, muß sehr hoch veranschlagt werden; an ihnen lag es, daß die Überlieferungen des Mythos in literarische Überlieferung umgesetzt wurden; dabei entzieht es sich jeder vermutenden Schätzung, wie dabei der religiöse Gehalt der Mythen verändert wurde. Nur weniges läßt sich zu der Frage sagen, in welcher Weise ‚nach den Regeln der Zunft' über Götter gesprochen werden konnte: Manches wurde vereinfacht; manches wurde verschwiegen; manches wurde breit ausgestaltet (vgl. u. Sp. 129f); stark scheint die Tendenz gewesen zu sein, lokale Überlieferungen in einen gesamtgriech. = panhellenischen Rahmen einzufügen. – Damit ist die ‚Problemlage' knapp skizziert, welche aller Forschung zur griech. G. recht enge Grenzen setzt. Denn von Anfang an sind dem modernen Forscher nicht etwa unreflektierte oder gar naivische Aussagen zur G. zugänglich. Es führt kein direkter Weg in das Herz der griech. Religiosität; sondern fast alles, was vorliegt, ist geprägt worden durch die Reflexionen (oder wenn man will, durch die zunftgemäßen Bindungen) der homerischen u. der späteren Dichter, die so u. nicht anders über G. aussagen wollten u. durften. Die Religiosität, die aus den homerischen Gedichten spricht, stellt sich deutlich dar als ein zweites Stadium, das wieder u. wieder dazu auffordert, auf ein voraufliegendes Stadium zurückzuschließen. Hier haben in der Tat die Dichter geschaffen, was für ein Jtsd. bleiben sollte (‚Was bleibt aber, stiften die Dichter'), nämlich eine im ganzen kohärente G. u. dazu (im Negativen) ein lange fortwirkendes Stilgesetz, was u. wie nicht über Götter gesprochen werden kann. Eben darum, weil diese Schöpfung in sich sehr schlüssig ist, sind rekonstruierende Vermutungen über das, was dieser Schöpfung voraufliegt, oft trügerisch u. immer unsicher. Auch die gut gesicherten Feststellungen, daß die homerische Religiosität neben autochthonen Elementen solches Gut erkennen läßt, das aus altkretischem u. aus hethitischem Erbe stammt, fördern die Frage nach der ältesten G. nur wenig. Die Griechen haben sich, ebensowenig wie die Römer, zu keiner Zeit gegen di peregrini, modern ausgedrückt, gegen religiöse Überfremdung gewehrt (solche Abwehr ist allein für das Judentum konstitutiv). Auf die wichtige Frage nach der Religiosität, welche die G. erfüllt, kann auf diesem Wege keine Antwort gefunden werden.

6. Erst eine späte Fiktion, die durch Poseidonios zu nachhaltiger Bedeutung gelangte, hat das Wissen der Menschen von den Göttern, als die Begründung aller G., auf Weise der Frühzeit, auf die παλαιοὶ σοφοί oder die πρῶτοι θεολόγοι, zurückführen wollen. Diese Fiktion deckt den wichtigen Umstand zu, daß in der griech. Antike kein damit beauftragter Berufsstand (etwa Geistliche, Priester, Lehrer) diskursiv u. zusammenhängend damalige G. verbindlich ausgelegt oder gerechtfertigt hat. Anders in Rom; dort wurde durch das collegium der pontifices durch schriftliche Belege festgehalten, was man, wenn Götter ihren Zorn erkennen ließen, veranlaßt hatte, um die pax deum wiederherzustellen. Schon dadurch wurde eine Kontinuität legitimer Überlieferung geschaffen, die griechischem Sakralwesen stets gefehlt hat (s. u. Sp. 114). Kurz, eine Untersuchung über griechische G. kann sich auf kein Werk stützen, dessen Vf. für eben dieses Thema kompetent u. legitimiert war.

7. Die seit homerischer Zeit gültigen Konventionen nahmen die oberen Götter (s. u. Sp. 88/91) u. alles, was sie betraf, weitgehend aus dem Aussageverbot heraus; hier wurde die Grenze zwischen ‚sakral' u. ‚profan', die im übrigen sorgsam eingehalten wurde, durch ungewöhnliche Lizenzen durchlässig gemacht. Denn es war erlaubt, von den Göttern Anekdotisches, ja Schwankartiges zu erzählen; es war erlaubt, die meisten Mythen zu travestieren, mochte nun Herakles oder Zeus in ihrer Mitte stehen; derlei durfte im Bild gezeigt u. auf die Bühne gebracht werden. Soviel ich sehe, waren allein der eleusinische u. der delphische Mythos von jeder Travestie strikt ausgenommen. – Aber gerade Zeus, hoch verehrt als der Vater der Götter u. Menschen, ist zum oft belächelten Inbegriff des unermüdlichen Liebhabers geworden; Grund dafür ist ein Mißverständnis, das sich notwendig ergab, als lokale Traditionen, die Zeus zum Ahnherren der jeweils am Orte regierenden Dynastie machten, ‚addiert' wurden; dann mußten sich Zeus, u. mit einigem Abstand Poseidon, Apollon u. Hermes, mit sehr vielen Stammüttern in Liebe vereinigt haben; mythische Erzählungen, längst zu literarischer Überlieferung geworden, berichteten von den Listen u. den Verführungskünsten, die Zeus einst aufgeboten hatte. Daß namentlich die Verwandlungssagen (Schwan u. Stier) auf theriomorphe Vorstellungen zurückweisen, vermochte niemand nachzuvollziehen. – Derlei legitimierte Überlieferungen enthielten nichts Anstößiges; im Gegenteil, diese Überlieferungen verwandelten sich in einen reichen Schatz literarischer Motive, einen Schatz, der wieder u. wieder ausgebeutet wurde. Denn über solche G., die literarisch sanktioniert, weil ‚bezeugt' waren, durfte ohne Scheu gesprochen werden.

8. Die soeben gekennzeichneten ‚Lizenzen' minderten die Ehrfurcht u. die Scheu, mit der man Zeus u. den übrigen Göttern gegenübertrat, durchaus nicht. Die Mythenkritik des 5. Jh. hatte ganz offensichtlich das Ziel, die G. gründlich von allem, was anstößig war (oder hätte sein können), zu reinigen (s. u. Sp. 128/31); die Grenze des Erlaubten hätte demnach strikter eingehalten, die Lizenzen hätten eingeschränkt, ja am besten aufgehoben werden müssen. Im vorliegenden Zusammenhang aber geht es nicht um das Maß des Erlaubten, um die Festsetzung der Grenze, die nicht überschritten werden sollte; vielmehr war auf die Beispiele des Ulks u. der Travestie, bezogen auf Götter, aus folgendem Grunde hinzuweisen: Alles Wissen über griechische G. beruht vorzugsweise auf literarischer Bezeugung (archäologische Zeugnisse

treten meist subsidiär hinzu). Das Bild, das aus diesen Bezeugungen zu gewinnen ist, muß (fast mit Notwendigkeit) schief sein. Einerseits sind skurrile u. frivole Züge mit Behagen eingeführt u. ausgemalt worden; derlei war mit gängiger G. vereinbar (s. u. Sp. 129/31), dominierte aber nicht. Andererseits ist alles, was über uneingeschränkt personale G. hinausgeht, u. alles, was das ἄρρητον auch nur berührt, mit Sorgfalt u. mit Behutsamkeit ausgelassen, sozusagen wegretuschiert worden; so sicher schon von den homerischen Dichtern. Der Satz, den P. Mazon (Introduction à l'Iliade [Paris 1942] 294) geprägt hat, ist unzweifelhaft richtig: ‚L'Iliade est un poème aussi peu religieux que possible'; denn die homerischen Dichter hüten sich auf das peinlichste, den Bereich des eigentlich Religiösen, für sie des ἄρρητον, zu berühren.

9. Das Bild, das die vorliegenden (vorwiegend homerischen) Zeugnisse bieten, ist im folgenden Sinne verzerrt: Dieses Bild ist durch viele Einzelheiten, die für damalige G. kaum oder nicht repräsentativ waren, angereichert; namentlich durch alles Anekdotische, das in reiner Fülle aus dem Mythos in die Literatur überging, ohne mit lebendiger G. nennenswert zu tun zu haben. Andererseits fehlt in diesem Bilde eben das, wonach der moderne Forscher vor allem suchen möchte: Es fehlen Aussagen, welche in das Innere des Problems führen; es fehlen Aussagen, denen der Charakter eines Bekenntnisses zukommt. Hier freilich dürfte man auf die ernste Frömmigkeit verweisen, mit welcher sich **Aischylos zur Sinnhaftigkeit alles dessen bekennt, was Zeus plant u. tut. Aber dieses eine Zeugnis steht gegen die vielen anderen, die innerhalb der üblichen Konvention stehen; Aischylos' G. darf also nicht verallgemeinert werden; alles in allem: es fehlt (aus den oben genannten Gründen) alles Kerygmatische.

10. Das alles fehlt in den erhaltenen Aussagen, aber das Schweigen hierüber ist (noch viel weniger als in analogen Fällen) keineswegs ein Beweis dafür, daß es das nicht ‚irgendwie gab'. Es muß im griech. ‚Wissen' von den Göttern u. vom Göttlichen (also in der G.) weite Bereiche gegeben haben, über die nie ein Wort gesagt oder gar geschrieben wurde. Hier gewinnt die Ausnahme, die Aischylos' Verehrung des Zeus darstellt, einen positiven Zeugniswert. Denn im allgemeinen ist, was u. wie man über Götter dachte, nie durch eine Art von κήρυγμα verkündet worden; namentlich die Philosophen (s. u. Sp. 122) verbargen anfangs das, was sie meinten, lieber, als daß sie es diskursiv u. vollständig ausgesprochen hätten. Auf diesem Felde ist also nicht, wie in anderen Forschungszweigen, der Verlust wichtiger Zeugnisse zu beklagen. Sondern hier konnten, ja durften die Zeugnisse, auf Grund derer Außenstehende urteilen könnten, niemals vollständig sein; diese Zeugnisse berühren gerade das Eigentliche nicht. – Diese Einschränkung, dieser ‚Entzug von Informationen', trifft nicht nur den modernen Forscher. Schon die frühchristl. Apologeten haben die G. ihrer Gegner nur am Rande zu erfassen u. zu kritisieren vermocht (s. u. Sp. 126. 142). Denn schon sie waren darauf angewiesen, sich in Referat u. Kritik allein auf das zu beziehen, was in schriftlicher Bezeugung vorlag. Und wer darauf angewiesen ist, kann im Grunde nur Stückwerk liefern, ohne daß ihn deshalb Tadel treffen dürfte. Denn er kann u. darf ja keine ‚Theologie der Alten' rekonstruieren (wozu er höchst moderne Denkschritte tun müßte), da nun einmal feststeht, daß sich die griech.-röm. Antike zu keinem wie immer gearteten System der G. bekannt hat. – Wenn nun in den folgenden Abschnitten Inhalt u. Entwicklung griechischer u. römischer G. auf Grund der reichlich vorliegenden Bezeugungen dargestellt wird, dann geschieht das in dem klaren Bewußtsein, daß sich in der vorliegenden Fülle der Zeugnisse, so reich diese variiert sind, höchstwahrscheinlich nur ein Teil des Wesentlichen ausgedrückt findet.

I. Die seit Homer geprägte, in der Literatur fixierte Gottesvorstellung. Die G. der griech.-röm. Antike sind grundlegend geprägt worden von der Konzeption, die in den homerischen Gedichten zum Ausdruck kommt. Eben diese Konzeption ist von Hesiod verdichtet u. befestigt worden (s. u. Sp. 99/102). Götter werden durchweg als Personen vorgestellt, die den Menschen an Macht überlegen sind, die aber ganz u. gar menschliche Züge tragen. Wohl erkennbare, aber schwache Reste theriomorpher G. dürfen in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden. Von bestimmender Wichtigkeit ist die Sonderung in obere, den lebenden Menschen zugewandte Gottheiten, u. untere, chthonische Gottheiten, welche die Gewalt über Tote ausüben.

a. Die oberen (olympischen) Götter. Sie sind deutlich gesondert in Götter, die den Olymp bewohnen u. von da aus, je nach ihrer Funktion, über die ganze Welt herrschen, u. Götter, welche an bestimmten Orten (auf der Erde u. im Meer) bestimmte Funktionen ausüben. Wahrscheinlich ist diese Sonderung erst zZt. der homerischen Dichter, ja durch diese durchgeführt u. fixiert worden; stets gehörte es zur Rühmung der ‚olympischen Götter', daß sie Herren bestimmter Berge, fruchtbarer Landschaften, berühmter Inseln sind. Trotz deutlich markierter Bindung an bestimmte Territorien haben diese Götter (bald auf die Zahl von zwölf Olympiern fixiert) eine für alle Griechen verbindliche, also panhellenische Bedeutung erlangt; fortan tritt ihr territoriales Patronat zurück; es dominiert das Patronat, das die einzelnen Götter auf Grund klar determinierter Funktionen ausüben. – Für die übrigen Götter gilt, was als früheste Stufe für alle Götter angenommen werden darf, nämlich daß sie in ihrem Herrscherbereich bald schützend, bald strafend tätig sind. Dieser Aspekt der G. sollte später (Herrscherkult, s. u. Sp. 139/41) von hoher Bedeutung werden; denn der oder die *Gründer einer Stadt bleiben als ἥρωες κτισταί über ihren Tod hinaus als Schützer ihrer Stadt wirksam (vgl. u. Sp. 146). Während sich später die Überzeugung durchsetzte, daß die olympischen Götter nicht Partei für oder gegen Menschen ergreifen (vgl. ebd.), galt dies für die an bestimmtem Orte (oder in anderer Begrenzung) wirksamen Heroen oder Lokalgötter nicht. Aus gutem Grunde versicherte man sich deren Schutz u. Hilfe. Damit ist der Grund bezeichnet, warum lokale Kulte oft viel mehr religiöses Leben erkennen lassen als die Kulte der Olympier. – Den oberen, olympischen Göttern wendet man sich in Ehrfurcht u. in Vertrauen zu. Selbstverständlich weiß man, daß die Götter schrecklich strafen können. Aber ihr Zorn trifft, nimmt man alles in allem, nur die, die besonders Schlimmes begangen haben. Die Nekyia, das 11. Buch der Odyssee, führt drei Beispiele auf, die für immer berühmt wurden: Ixion, Tantalos, Sisyphos, dazu traten später die Titanen (s. u. Sp. 132f), Prometheus u. die 49 Danaiden. Man wußte ferner, daß ein Gott es bestraft, wenn Menschen das zerstören, was der Gott beschützt. Das ist einerseits sein Tempel u. zugehörige kultische Einrichtungen, einschließlich des Friedens, der während aller Opferhandlungen u. sakralen Feste herrschen soll, andererseits sind es die Werte, die der Gott im besonderen (als sein Patronat etwa) schützt: So Zeus den Eid u. das Gastrecht. Aber die Götter sind damit nicht (wiewohl das Zeus manchmal zugeschrieben wird) Garanten einer bestimmten, allgemein gültigen Ordnung, die strafend über deren Einhaltung wachen. Dies in deutlichem Unterschied zur jüd. G.; denn dort ist das Gesetz, das alles im Leben regelt, von Jahwe, dem einen u. einzigen Gott, erlassen worden. Im Unterschied dazu sanktionieren griechische Götter das, was zu ihrem Umkreis (ihrer ‚Kompetenz') gehört, bes. die Unverletzlichkeit des Kultortes, u. das, wofür sie in besonderem Maße zuständig sind; man möchte es ein Patronat für bestimmte Lebensbereiche nennen. Gewiß gab es Ansätze, alles dem Zeus oder alles dem Apollon zuzuweisen; das waren zugleich Ansätze, den Polytheismus zu überwinden. Dennoch ist es nicht dazu gekommen, daß sich eine Gesetzesreligion ausgebildet hätte, die auch nur von ferne mit der mosaischen verglichen werden könnte. – Selbstverständlich nehmen die Götter bestimmte Herrschaftsrechte wahr (u. es kann schwere Strafe nach sich ziehen, wenn Menschen in diese Rechte eingreifen). Aber diese Rechte machen lediglich einen (recht schmalen) Teil der gesamten Rechtsordnung aus. Die Götter sind also Partner der Menschen, was die Beherrschung u. Nutzung der Welt anlangt; so hat es später die Stoa ganz nüchtern ausgedrückt. Dabei sind beiden Partnern bestimmte Bereiche zugewiesen, was beide Seiten respektieren. Hieraus folgt als Wichtigstes: Man braucht auf die oberen u. auf die lokalen Götter nicht mit dem Gefühl der Angst u. der Furcht vor Strafe zu blicken. Vielmehr versichert man sich ihrer Partnerschaft, was im Ritual eines jeden Opfers zum Ausdruck kommt, indem man die Anwesenheit des Gottes u. seine Teilnahme am Opferschmaus erbittet. Überhaupt sind alle Riten, welche sich auf die oberen u. auf die lokalen Götter beziehen, darauf gerichtet, mit den Gottheiten in Kontakt zu treten. Man versichert sich ihrer Präsenz bei allen nur denkbaren Gelegenheiten. Denn die Götter vermögen alles, was Menschen unternehmen, zu einem guten Ende zu führen. – Eines freilich vermögen die Götter nicht: Sie können das Leben keines Menschen verlängern. Selbstverständlich wird einem jeden Gott, an den man sich wendet, Allmacht zugeschrieben; doch gilt das mit der Einschränkung, die seit Homer stillschweigend anerkannt wird: Was durch die

Moira festgelegt ist, die einem jeden Menschen eine bestimmte Lebenszeit zumißt, kann niemand, auch kein Gott, zugunsten eines Menschen abändern. In den Kämpfen vor Troia kann selbst Zeus das Leben des Memnon nicht retten, nachdem der Kampf begonnen hat. (Aphrodite dagegen rettet ihren Sohn Aineias vor dem sicheren Tode, indem sie ihn vor Beginn des Kampfes unsichtbar macht. Allerdings steht für die Dichter u. für die Zuhörer der Ilias fest, daß Aineias den Sturz Troias überleben wird; Aphrodite, die ihren Sohn in eine Wolke hüllt, greift also damit nicht in das ein, was die Moira bestimmt hat.) Als der Heilgott *Asklepios sich unterfing, nicht nur Kranke zu heilen, sondern Tote zu erwecken, mußte er sterben. Dagegen kann jemand sehr wohl vor dem Zeitpunkt, den die Moira bestimmt hat, das Leben verlieren, nämlich durch gewaltsamen Tod (der anfangs vom vorsätzlichen Mord nicht unterschieden wurde). Indes wird derjenige, der durch Blutschuld befleckt ist, nicht im eigentlichen Sinne von den Göttern bestraft. Sondern er überliefert sich durch seine Tat den chthonischen Gottheiten, insbesondere den Erinyen (euphemistisch: Eumeniden); diese ruhen nicht, bis sie den Mörder ins Totenreich hinabgezogen haben. Diese Vorstellung hängt mit der alten Überzeugung zusammen, daß Blutschuld nicht von Menschen u. nicht von den mit Menschen zusammenwirkenden Göttern bestraft wird; sondern Blutschuld schließt aus jeder menschlichen Gemeinschaft aus; vgl. die Kennzeichnung Kains durch das Kainsmal: Der Schuldige wird nicht von Menschen getötet, sondern ausgestoßen. Selbstverständlich kann es durch die Hilfe wohlwollender Götter verhindert werden, daß jemand vor der ihm gesetzten Zeit den Tod erleidet. Wenn aber das Gebet um Schutz u. um Erhaltung des Lebens (bes. vor Reisen u. auf See) erfolglos bleibt, so kann die Götter kein Vorwurf treffen. Aus dem Satz, daß die Moira stärker ist als selbst Zeus, sollte sich später die Überzeugung ergeben, daß die Götter in den naturgemäßen Kausalzusammenhang nicht eingreifen, weil sie selbst ein Teil der wirkenden Natur sind (vgl. u. Sp. 123. 124. 141).

b. Die unteren (chthonischen) Götter. In unüberwindlichem Gegensatz stehen den oberen Göttern die chthonischen, unterweltlichen Götter gegenüber. Die oberen Götter haben (bald schützende, bald strafende) Gewalt über die lebenden Menschen; die Toten dagegen sind den Mächten der Unterwelt unterworfen, ja sie werden ein Teil dieser Mächte. Den oberen Göttern bekundet man Ehrfurcht u. Vertrauen; man sucht die Verbindung mit ihnen; man bezieht sie in die eigenen Angelegenheiten mit ein. Dagegen sind alle Riten u. kultischen Bräuche den Unterirdischen u. den Toten gegenüber darauf gerichtet, ihnen ja keinen Einfluß auf Lebende einzuräumen. Denn es herrscht die von Furcht erfüllte Überzeugung, daß die chthonischen Mächte alles daran setzen, um Lebende vor der Zeit zu sich herabzuziehen. Diese Gefahr hat einen doppelten Aspekt: Die chthonischen Götter würden ein Recht auf Lebende gewinnen, wenn das, was sie zu fordern haben, nicht auf das genaueste erfüllt würde. Und sie würden sofort zur Stelle sein, wenn man sie aus Vorwitz oder aus Leichtsinn herbeiriefe. Daraus folgt: Alle Riten den Unterirdischen gegenüber sind auf das strikteste apotropäisch. Das gilt in vollem Umfang für die χύτροι, den 3. Tag des Anthesterienfestes. Der Anspruch der κῆρες auf Bewirtung wird erfüllt; danach aber werden die Totengeister durch den Ruf θύραζε, κῆρες aus der Gemeinschaft der Lebenden verscheucht. ‚Natürlich durfte niemand von dem Opfer essen‘ (L. Deubner, Attische Feste [1932] 112f). Darum werden Opfergaben für die Unterirdischen grundsätzlich völlig verbrannt (von hier stammt das Wort Holokaust). Von dieser Regel machen nur die Trankopfer für die Toten eine Ausnahme (bezeichnenderweise ist bei den Trankopfern Wein verpönt; er könnte die Toten animieren). Es wäre undenkbar (denn es käme einer Selbstverfluchung, einer devotio ad inferos gleich), wollte man eine der chthonischen Gottheiten zum Opfermahl einladen. – Der Begriff κοινωνία wird zum Kriterium, das es erlaubt, obere u. untere Götter grundsätzlich zu sondern: Man sucht κοινωνία mit den oberen Göttern, weil ohne eine solche hilfreiche Gemeinschaft alles menschliche Tun erfolglos bliebe. Dagegen sucht man die unteren Götter mit allen Mitteln fernzuhalten. Denn Gemeinschaft mit ihnen bedeutet den Tod. Es liegen daher reiche literarische Zeugnisse vor, in welchen die oberen Götter besungen u. gerühmt werden; eine stets gepflegte Dichtgattung, der Hymnos, ist eigens dazu bestimmt. Von den chthonischen Gottheiten schweigt die Dichtung durchweg. Man hütet sich, die Namen der Unteren zu nennen. Denn jeder Name hat magische Gewalt; spricht man ihn aus, so kann der Unerwünschte erscheinen; daher wird fast nur in euphemistischen Umschreibungen von ihnen gesprochen. – Sicher hat man sich auch die chthonischen Gottheiten als persönlich wirkende Mächte vorgestellt. Aber während die olympischen Götter teils aus religiösem Bedürfnis, teils in literarischem Spiel deutlich charakterisiert werden, entfällt eine solche Kennzeichnung der Unterirdischen durchaus. Es blieb ein Wagnis, das wohl niemals wiederholt worden ist, als Aischylos die ‚Eumenides‘ als Chor auf seiner Bühne auftreten ließ. Alkestis wurde, sowohl auf der Bühne des Phrynichos wie des Euripides, von ‚dem Tode‘ als personifizierter Abstraktion ins Totenreich geleitet. So wurde es am ehesten erträglich, daß Herakles, der sich ja zu anderer Zeit Eintritt in die Unterwelt erzwungen hatte, ‚dem Tode‘, aber nicht einer der chthonischen Gottheiten, Alkestis wieder abjagte, um sie ihrem Gatten Admetos zurückzugeben. Wenn Aristophanes in den ‚Fröschen‘ die Unterwelt zum Schauplatz des Dichterwettkampfes machte, dann war das dank der literarischen Zeugnisse seit Homer zulässig. Doch hütet sich der Dichter, über Götter der Unterwelt irgendetwas Konkret-Charakterisierendes auszusagen. – Man hat sich also das Reich der chthonischen Götter nur ganz im Ungefähren als eine Widerspiegelung des Reiches, über das die olympischen Götter gebieten, vorzustellen. Gewiß herrscht Hades/Pluton in der Unterwelt, wie Zeus auf dem Olymp; im übrigen aber sind die unteren Götter nicht von den Funktionen her gekennzeichnet, die sie unter den Toten etwa ausüben (das wäre sinnlos, denn unter den Toten geschieht ja nichts). Sondern wenn, was sehr selten belegt ist, eine Kennzeichnung versucht wird, dann hat diese die Art u. Weise zum Gegenstand, wie chthonische Götter lebende Menschen zu sich herabzuziehen versuchen. Während der olympische, der lichte Bereich durchaus frei ist von religiösen Ängsten, so konzentrieren sich diese auf das plötzliche Sterben-Müssen, das chthonische Götter oft unversehens bewirken.

c. Auswertung dieser Antithese. Da dieser wichtige Punkt lange übersehen wurde, ist es zu tiefreichenden Mißverständnissen über die ‚Götter Griechenlands‘ gekommen. Die dt. Klassiker von Lessing bis Schiller (vgl. bes. dessen Gedicht ‚Die Götter Griechenlands‘) deuteten griechische G. in dem Sinne, als habe sich die Antike, anders als hernach das Christentum, den Göttern in freudiger Sympathie zugewendet; damit wurde auf das Christentum der vorwurfsvolle Schatten geworfen, als habe es die Düsternis religiöser Ängste in das Empfinden der Menschen hineingetragen. Zu dieser Fehldeutung mußte es kommen, weil man nur das Lob u. den Ruhm zur Kenntnis nahm, die den oberen Göttern als den Wohltätern der Menschheit gezollt wurden; mit anderen Worten, damals wurde die literarische, auf Homer, Pindar u. Aischylos basierende Bezeugung allzu einseitig überbewertet. Dagegen sprechen die meist nicht literarischen, sondern archäologischen Zeugnisse zum Kult der chthonischen Götter u. der Toten, dazu die Beobachtung der apotropäischen Bräuche, eine ganz andere Sprache. – Seltsamerweise ist den homerischen Dichtungen u. damit der gesamten nachfolgenden Literatur eine Eschatologie im Sinne einer Hoffnung auf sinnvolles Weiterleben nicht zu entnehmen; die ‚Seele‘, die zuvor dem Körper jeglichen Impuls gab, ist im Hades zu ewiger Inaktivität verurteilt; sogar die Gabe, miteinander sprechen zu können, ist den Seelen genommen. Wahrscheinlich stellt dieses Bild einer Jenseitsvorstellung, das an Hoffnungslosigkeit kaum zu überbieten ist, nur einen Teil der damals u. später verbreiteten Erwartungen u. Ängste dar; jedenfalls hat die orphische Bewegung, sicher im Gegensatz zu dieser Vorstellung (s. u. Sp. 132), eine klar determinierte Erlösungslehre vorgetragen, u. der Myste, der in das Mysterion zu Eleusis eingeweiht wurde, gewann mit seiner Initiation eine Anwartschaft auf ein glückliches Weiterleben. Hier liegt ein eindrucksvolles Beispiel dafür vor, daß das literarische Zeugnis nur einen kleinen Teil der Realität wiedergibt. – Auf jeden Fall konzentrierten sich religiös bedingte Beängstigungen (was man lange nicht hat sehen wollen) auf die Angst vor dem Tode u. auf die Sorge um das Weiterleben. Die oberen Götter waren (etwa seit dem 5. Jh. vC.) jedem Vorwurf, ja auch nur dem Verdacht entrückt, Schaden ausüben zu können: schädliche Mächte, die in diese Welt hineinwirken, können also nur dem Kreise der chthonischen Gottheiten angehören. Man kannte sehr wohl die Fehlhaltung des δεισιδαίμων, des Menschen, der Angst vor Göttern hat. Eine solche Haltung wird (zB. Plut. superst.) als blasphemisch getadelt.

Dem liegt eine einengende Interpretation zu Grunde; der δεισιδαίμων jedenfalls, den Theophrast in seinen Characteres schildert, richtet seine übergroße u. darum lächerliche Vorsorge durchaus darauf, daß keine chthonische, mit Tod drohende Gottheit Gewalt über ihn gewinnt; seine groteske Ängstlichkeit ist frei von Mißtrauen gegen die oberen Götter. Es herrscht also nicht nur eine Antinomie, sondern ein starkes Ungleichgewicht zwischen diesen beiden Aspekten griechischer G. Ein Ausgleich wurde weder angestrebt, noch war er möglich. Denn nie ist griechische Theologie zur Konzeption einer Gottheit gelangt, die Gutes u. Böses, Leben u. Tod in ihren Händen hält (lediglich die graeco-ägypt. Konzeption des Sarapis stellt eine Ausnahme von diesem Satz dar). In der soeben skizzierten Auffassung, in welcher die oberen als die Götter des Lebens u. die unteren als die Gottheiten vorzeitigen Sterben-Müssens fast ohne Ausgleich nebeneinander stehen, ist bereits das Postulat verborgen, daß Gegenstand einer ‚Theologie‘ nur der Gutes wirkende Gott sein kann (darum ist es Plutarch völlig entgangen, daß der von ihm getadelte δεισιδαίμων sich gar nicht gegen die oberen Götter stellt; von den Mächten dagegen, vor denen der δεισιδαίμων Angst hat, nimmt Plutarch schlechthin keine Kenntnis). Das Reich der chthonischen Götter ist aus gutem Grunde nie zum Gegenstande theologischer Spekulation geworden. Jenseitsmythen, meist an die homerische Nekyia angelehnt oder mit ihr rivalisierend, versuchen das ‚Drüben‘ als das völlig Andere anschaulich zu machen; ein einziger Mythos, nämlich der von dem Raube u. von der Rückkehr der Persephoneia, stellt eine Verbindung zwischen dem Hier u. dem Drüben dar; bezeichnenderweise steht dieser Mythos im Dienste des eleusinischen Mysterion, dessen Geheimnis in diesem Mythos durch Symbole verschlüsselt ist. – Indes ändern ‚Grenz-Überschreitungen‘, wie sie die Orphiker unternahmen, u. wie sie im Mysterion von Eleusis enthalten sind, nichts daran, daß sich in griechischer G. der frühen Zeit das Oben u. das Unten, das Leben u. der Tod unvereinbar gegenüberstehen.

d. Der Heroenkult. In jeder griech. πόλις wurden ein Heros oder mehrere Heroen wie Götter verehrt. Rang u. Würde eines Heros wurden dem zuerkannt, der sich in außerordentlicher Weise um die Stadt verdient gemacht hatte; besonders wird der Gründer einer Stadt als Heros verehrt (ἥρως κτιστής), aber auch diejenigen, welche die Stadt aus schwerer Not errettet hatten, wurden nachmals als εὐεργέται (‚Wohltäter‘) oder als σωτῆρες (‚Retter‘) als Heroen verehrt. Undenkbar wäre eine translatio; der Heros kann nur an der Stätte seines Wirkens verehrt werden. Der homerischen Zeit ist diese Konzeption fremd. Denn sie wurde getragen u. verwirklicht von solchen πόλεις, die sich neben oder an Stelle der alten Stadtgottheit einen sakralen Mittelpunkt schufen; daher ist der Heroenkult für die zahlreichen Neugründungen, bes. des 6. Jh. vC., konstitutiv. Keiner der homerischen Helden ist zum Heros erhoben worden; denn die Ruhmestaten dieser Helden sind für keine πόλις zur Existenzgrundlage geworden. Hektor, ‚der für seine Hausaltäre kämpfend, ein Beschützer, fiel‘ (Schiller), hätte wohl ein troischer Heros werden können; aber er hatte ja eben Troia nicht retten können, so daß nach seinem Tode keine πόλις da war, die seinen Kult hätte ausüben können. – Von den übrigen Helden, die vor Troia kämpften, ist nur Aias mit seinem Vater Telamon als Heros kultisch verehrt worden (vgl. Sp. 146); ihre Heimat = Kultort war die Insel Salamis. Sicher hatte es politische Gründe, daß dieser Kultus überlebte, bis er durch den Sieg bei Salamis zu neuen Ehren kam. – Daß die Einrichtung des Heroenkultus verhältnismäßig jung ist, wird aus dem folgenden Umstand deutlich: Alle anderen Ortsgottheiten (Najaden, Oreaden, Dryaden) gelten als unsterblich. Die Heroen dagegen sind Verstorbene (oft genug im Kampf für ihre Stadt Gefallene); ihr Kult findet nahezu regelmäßig an ihrem *Grabe statt. Dabei ist der Heroenkult weithin frei von den apotropäischen Elementen, die sonst (vgl. o. Sp. 92) für den Totenkult kennzeichnend sind. Die Heroen sind, offenbar planvoll u. aus erkennbarem Grunde, aus dem Bann herausgenommen, der im übrigen auf allen Toten liegt. Allerdings findet kein gemeinsames Verzehren (Opferschmaus) des Opfers statt; Opfer für Heroen werden, wie Opfer für chthonische Gottheiten, völlig verbrannt. Während man es auf das sorgfältigste vermeidet, den Toten Anlaß oder gar Anreiz zur Wiederkehr zu geben, stellt man mit den Heroen die kultische Kommunikation wie mit oberen Göttern her: Aus festlichem Anlaß (so bei jährlich wiederkehrenden Festen) wie vor allem im Fall der Not

bittet man die Heroen, wieder aufzusteigen, um ihre Stadt aufs neue zu retten. – Auf der attischen Bühne hat sich ein ganz bestimmter Typ der Handlungsführung entwickelt (Kratinos: Ploutoi; Aristophanes: Frösche), die darauf zielt, den Rat der Heroen für die Nöte der Gegenwart zu gewinnen: Da werden Heroen (oder solche, die es sein könnten) auf die Oberwelt zurückgeführt (oder evoziert), um kraft ihrer Autorität in die aktuelle Lage helfend einzugreifen. Das wäre ganz undenkbar gewesen, wenn den Heroen so wie den übrigen κῆρες der chthonische Makel angehaftet hätte. Aischylos läßt in den ‚Persern‘ gar den Dareios (so als wäre dieser ein pers. Heros) aus seinem Grabe aufsteigen, um den Seinen zu raten. – In griechischen πόλεις darf in aller Regel niemand bestattet werden (*Grabrecht); Gräber sollen sich außerhalb der Stadt befinden. Einzige Ausnahme: Die Heroen haben ihr Grab innerhalb der Stadt; oft stellt das Heroon den sakralen Mittelpunkt der Stadt dar. Hier ist offenbar zu einer Zeit, als die πόλεις begannen, ihre Traditionen zu pflegen, eine Entscheidung gefallen, welche eine weithin nachwirkende Ausnahme vom ‚Bann‘ der Toten konstituierte. Die Vortrefflichkeit (ἀρετή) des Heros ist derart, daß von seiner Wiederkehr aus dem Grabe nichts Böses, sondern nur Gutes erwartet werden kann; die schlimmen Folgen, welche sonst ein ‚revenant‘ bewirken würde, sind bei der Kommunikation mit einem Heros nicht zu befürchten: der Heros ist insofern zur Göttlichkeit aufgestiegen, als er vom Makel (μίασμα) des Gestorben-Seins gänzlich frei ist. Darum gehört er, nun bereits im Sinne einer sublimierten G. (vgl. u. Sp. 128/31), zu den göttlichen Wesen, die nur Gutes zu wirken vermögen. Dabei muß mit Nachdruck unterstrichen werden: Allein Verdienste, die der πόλις zu Gute kommen, sind Grundlage für eine solche ‚Heiligsprechung‘. Weder ethische noch priesterliche Bewährung bewirken den Aufstieg zur Würde des Heros; allerdings haben viele Philosophenschulen (die ja als eine πολιτεία im Kleinen betrachtet werden können u. die sakralrechtlich θίασοι waren) ihre Gründer als Heroen verehrt, so vor allem Pythagoras, Platon, Epikuros (vgl. P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs [Paris 1936]). – Seit langem ist erkannt, daß der Herrscherkult (s. u. Sp. 139/41) auf den Grundlagen beruht, die für den Heroenkult entwickelt wurden. Aber dessen Nachwirkung geht viel weiter: B. Kötting hat (in einem zu Münster gehaltenen Vortrag, Mai 1980, vgl. *Grab) den Nachweis geführt, daß der christl. Märtyrer, sakralrechtlich gesehen, in die Privilegien eintritt, die dem Heros eingeräumt worden waren: Auch dem Märtyrer haftet kraft seines meritum nichts von der Verunreinigung an, die sonst alle Toten von den Lebenden scheidet. Wie der Heros, so ist der Märtyrer u. nach ihm der Heilige ein Heilsbringer, dessen Anwesenheit hoch erwünscht ist. Darum soll sich sein Grab nicht außerhalb der Stadt, sondern in der Mitte der Gemeinde befinden. – Die Einrichtung des Heroenkultus stellt ein wertvolles Beispiel dafür dar, daß griechische G. in hohem Maße elastisch war. Hier ist, aus gut erkennbaren, vorwiegend politischen Gründen, eine Bresche in das ‚Tabu‘ geschlagen worden, welches im übrigen den chthonischen Bereich (vgl. o. Sp. 91/3) vom Bereich der segnenden Götter (vgl. o. Sp. 88/91) radikal sonderte. Durch den Heroenkult haben sich die jungen πόλεις eine sehr wirksame Möglichkeit geschaffen, die besonders verdienten εὐεργέται unter ihren Bürgern zu segenbringenden Gottheiten zu erheben u. damit eine zugleich sakral wie politisch wirkende Tradition zu begründen. –

Lit.: U. Bianchi, Διὸς αἶσα. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci (Roma 1953); F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque (Paris 1956); P. Chantraine, Le divin et les dieux chez Homère: EntrFondHardt 1 (1954) 47/96; B. C. Dietrich, Death, fate and the gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer[2] (London 1967); G. François, Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon (Paris 1957); K. Latte, Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland (1920); M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion[2] (1950); ders., Rel. 1[2] (1955) 216/22; H. Nowak, Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes ‚daimon‘, Diss. Bonn (1960); W. Pötscher, Moira, Themis u. τιμή im homerischen Denken: WienStud 73 (1960) 5/39; F. Robert, Dieux d'Homère et sanctuaires d'Asie Mineure: Mélanges offerts à L. S. Senghor (Dakar 1977) 417/27; E. T. Vermeule, Götterkult: F. Matz/H.-G. Buchholz (Hrsg.), Archaeologia Homerica 3, V (1974).

II. Der Beitrag Hesiods u. der genealogischen Dichter des 7. Jh. vC. a. Die genealogische Ordnung. (B. Snell, Die Welt der Götter bei Hesiod: EntrFondHardt 1 [1954] 97/126.) Die im vorstehenden umrissenen, seit den homerischen Dichtungen u. durch sie gültigen G. erfuhren durch Hesiod u. die eng mit ihm verbundene genealogische Dichtung die folgenden Ergänzungen: Es ging Hesiod darum, die genealogischen Verbindungen aufzuzeigen, durch welche die Herrscherhäuser der submykenischen Epoche (bes. Mykene, Tiryns, Argos, Theben u. Sparta) mit den Göttern verbunden sind. Das eigentliche genealogische Werk war in den ‚Katalogen' enthalten, die Männer u. Frauen aufzählten, welche die Liebe von Göttinnen u. von Göttern genossen hatten u. damit zu Stammvätern u. Stammüttern berühmter Geschlechter geworden waren. Als eine Art Vorspann dazu sind (so in der Theogonie) alle Götter genealogisch eingeordnet. Ohne Zweifel hat Hesiod damit zuvor voneinander abweichende lokale Überlieferungen vereinheitlicht u. koordiniert. – Sein Werk, das griechische G. sehr stark bestimmt hat, enthält indes keine Theologie in dem Sinne, daß über das Wesen der Götter (von dem einen, sogleich zu behandelnden Punkt abgesehen) oder über die Funktionen, die die Götter ausüben, Verbindliches oder gar Dogmatisches ausgesagt würde; es gibt keine Überlegung darüber, wie etwa die Götter gemeinsam, als Kollegen etwa, die Welt regieren. Wohl ist ab u. an von der besonderen ἀρετή eines Gottes die Rede, ein Punkt, der meist durch einen einschlägigen Mythos veranschaulicht wird; im systematischen Sinne erschöpfend ist die Theogonie nur in dem einen Punkte: Jedem Gott wird ein ganz bestimmter Platz im gemeinsamen Stammbaum zugewiesen. Diesem beherrschenden Gesichtspunkt wird eine andere, im Grunde wichtigere Unterscheidung geopfert: Es wird nicht unterschieden, welcher Gott in der Realität Verehrung genoß, also einen Kultus u. einen Tempel hatte. Theoretisch konnte jede der epichorischen Gottheiten, jedes Meermädchen, jede Berg- oder Baumnymphe Inhaberin eines Heiligtums sein (u. vielleicht sind manche lokalen Kulte für diejenigen, die davon wußten, durch die vielen Namen, mit denen Hesiod seine Leser überschüttet, bezeichnet). Hesiod nennt viele hundert Namen von Gottheiten, die kultisch verehrt werden konnten; er hebt nicht grundsätzlich die hervor, die in der Tat verehrt wurden. Insbesondere spricht er nicht von den Orten, an denen der Kultus des Zeus, der Hera, der Athene u.a. seit langem im Schwange war; ganz offensichtlich möchte er die G. von solchen Bindungen an bestimmte Örtlichkeiten lösen, um sie allen Griechen zugänglich zu machen. Stets hat man den panhellenischen Charakter der Dichtungen Hesiods gerühmt. Die panhellenische Wirkung wurde mit dadurch erkauft, daß von lokalen Wurzeln vieler Kulte nicht mehr die Rede ist. Die Systematik, allein auf die genealogische Ordnung bezogen, war jedem anderen Ordnungs- u. Beschreibungsprinzip ausgesprochen feindlich. Dies ist der Grund, warum bei Hesiod keine Theologie zu finden ist, welche nicht nur andeutungsweise, d.h. durch oft tralatizische Epitheta, sondern in direkter Aussage vom Wesen der Götter handelt.

b. Die Herrschaft der oberen Götter hat zeitlichen Beginn. Ein einziger Punkt stellt eine bemerkenswerte Ausnahme vom eben Gesagten dar, ein Punkt, der griechische G. erheblich modifizieren sollte: Hesiod läßt keinen Zweifel daran, daß Zeus u. die olympischen Götter nicht von Anfang an die Herrschaft über die Welt ausübten, sondern der Herrschaft der jetzt wirkenden Götter gingen mindestens zwei Generationen voraus; die vordem herrschenden Götterpaare waren: Uranos u. Gaia, nach ihnen Kronos u. Rhea. Ihre Herrschaft wurde jeweils gewaltsam gestürzt, da der Sohn den Vater entmachtete. Hieraus ist nun freilich zu keiner Zeit geschlossen worden, auch die Herrschaft des Zeus müsse irgendwann zu Ende gehen; Vorstellungen von einer Endzeit sind griechischem Denken durchaus fremd. Ganz fest aber ist von Hesiod an mit griechischer G. dies verbunden: Die Herrschaft des Zeus u. der olympischen Götter hat nicht seit Urzeiten bestanden. Wohl ist Zeus für alle Zukunft der Lenker der Welt, aber er ist nicht ihr Schöpfer.

c. Zielsetzung u. Wirkung der hesiodischen genealogischen Ordnung. Nun hat die genealogische Ordnung, die auf alle Götter, große u. kleine, angewendet wurde, die griech. G. tiefgreifend bestimmt; das aber nicht nur in dem Sinne, daß jedem Gott sein Platz im Stammbaum angewiesen wurde. Viel größere Bedeutung sollte der folgende Umstand erhalten: Diese *Genealogie kulminiert nicht in einem

höchsten Wesen, das selbst Gegenstand kultischer Verehrung war. Sondern die der Verehrung zugänglichen Götter haben ihren Platz auf der dritten u. auf der vierten Ebene der Sukzession. Offenbar trägt Hesiod, ebenso wie neben u. nach ihm die Orphiker, einen Erklärungsversuch vor; da werden Modelle entworfen, wie man sich die Entstehung der Welt u. der in ihr wirkenden Götter denken könnte: Hat sich ein anfängliches Durcheinander (χάος) zur Antithese ‚Himmel u. Erde' dissoziiert? Oder hat die zeugende Kraft, konkretisiert als Eros, ein Ei hervorgebracht, in welchem der gesamte ‚élan vital' präsent war, der dann die Welt als ein Lebewesen (ζῷον) gestaltete? Auf jeden Fall hatten Überlegungen, die zu der einen oder zu der anderen Spekulation führten, ganz offensichtlich keinen Zusammenhang zu lebendiger G., die sich in kultischer Verehrung, in religiöser Praxis manifestierte; die Weltentstehungsmythen, wiewohl dem 7. Jh. zuzuordnen, tragen entschieden intellektuelles Gepräge. Dabei ist nicht der Versuch gemacht worden, einem der längst verehrten Götter den dominierenden Platz über der Welt zuzuweisen (einen solchen Versuch hat man erst in der röm. Kaiserzeit zugunsten der Isis unternommen); vielmehr bleibt der Platz der zentralen Gottheit (vielleicht mit Absicht) frei. Anders ausgedrückt: Alle Götter sind damit als Wesen definiert, die in ihrem Teilbereich mit göttlichen Kräften wirken. Es ist aber unvorstellbar, ja es ist gar nicht zulässig, daß einer der Götter seine Kompetenzen überschritte. Alle bekannten Weltentstehungsmythen haben die Ausgewogenheit des Polytheismus befestigt. Zwar wußten noch ältere Mythen von Streitfällen unter Göttern zu berichten. Aber nachdem die homerischen Dichter u. dann besonders Hesiod eine Art ‚Konstitution' des Götterstaates verkündet hatten, gewann man die Sicherheit, daß das Gleichgewicht u. die Eintracht unter den Göttern künftig ohne Störung (u. damit ohne schlimme Folgen für die Menschen) bestehen bleiben wird. Wahrscheinlich ging dem ein besorgtes Fragen voraus, ob es etwa zu einem Kampfe unter Göttern, zu einer Theomachie, kommen könne. Es ist noch nicht genügend gewürdigt worden, daß die genealogischen u. die Weltentstehungsmythen, neben anderem, auch einem seelsorgerlichen Zweck dienen: Die Ordnung in der Welt bleibt so, wie sie durch Zeus gewährleistet wird, erhalten. Dieses Beweisziel wird auch hinter dem oft mißverstandenen Mythos von der Entmannung des Himmels (Uranos) erkennbar. Denn der Himmel umarmt seit Urzeiten die Erde wie ein Liebender die Geliebte. Und aus dieser Umarmung sind Kronos u. seine Geschwister, zum Teil schreckliche Ungeheuer, hervorgegangen. Muß man nun fürchten, daß die Erde neue Ungeheuer gebiert, die Ordnung u. Gleichgewicht stören? Nein, diese Furcht ist unbegründet; denn schon Kronos, der Erstgeborene, hat die unheimliche Fruchtbarkeit seines Vaters Uranos unterbrochen; damit hat er die notwendige Vorbedingung für die künftige Stabilität der Weltordnung geschaffen; das erotisch-zeugende Prinzip aber wirkt, personifiziert als Aphrodite (vgl. u. Sp. 104), im Kreise der Götter weiter.

d. Zusammenfassung. Alles in allem werden die Götter der homerischen u. der hesiodischen Zeit wie Könige, wie Herrscher in dieser Welt angesehen. Für diese Welt, u. dafür, daß jedem menschlichen Leben ein Ende gesetzt ist, können sie nicht verantwortlich gemacht werden. Sie sind, wie irdische Herrscher, voraufgehenden Generationen in der Herrschaft gefolgt; einen Angriff auf ihre Herrschaft (den der Titanen) haben sie siegreich abgewehrt; seither ist ihre Herrschaft unerschütterlich u. für immer gesichert. Es gab freilich eine halb verschüttete, auf ihre Konsequenz hin nie ausgewertete Erinnerung daran, daß einst ein Familienkomplott der Olympier darauf zielte, Zeus zu fesseln u. abzusetzen; damals brachte Thetis, nachmals Mutter des Achilleus, Hilfe, indem sie dem bedrohten Zeus einen Leibwächter mit hundert Armen beigesellte. Seither gibt es keine Zwietracht unter den Göttern. Sie nehmen den Menschen gegenüber etwa die Stellung von Patronen ein, an die sich ein jeder wenden kann, wenn er den speziellen Schutz braucht, den eben dieser Gott bieten kann. Niemand braucht zu befürchten, damit einen anderen Gott zu verärgern (vgl. u. Sp. 127). Diese Toleranz unter Göttern war so selbstverständlich u. so weitgehend, daß darüber kein Wort niedergeschrieben zu werden brauchte; auch von hier ergab sich für Hesiod u. seine Zeit kein Anlaß, eine Theologie zu entwickeln, die das vielfältige Miteinander der Götter zum Gegenstand hatte.

III. Abweichungen von der literarisch fixierten Gottesvorstellung. Wenn man den Blick auf die G. richtet, die sich auf einzelne Götter (also nicht auf das olympische Pantheon) be-

zieht, dann erweist sich das bisher skizzierte Bild als zu pauschal. Die homerischen Sänger, u. mit ihnen Hesiod, haben Überlieferungen, die ihnen vorlagen, zu einem kohärenten Bilde vereinigt. Aber dieses Bild weist nicht wenige Varianten oder Unterschiedlichkeiten auf, die nun als Beispiele behandelt werden sollen; diese Beispiele sind auch darum interessant, weil sie auf jenen früheren, in offizieller Überlieferung fast ganz verdeckten Zustand der G. (vgl. o. Sp. 88) verweisen; sie sind vor allem darum wichtig, weil sie beweisen, daß der von den homerischen Sängern u. von Hesiod gewollte Ausgleich aller G. nicht gänzlich gelungen ist. – Die beiden Beispielreihen, die im folgenden (unter a u. b) vorgeführt werden sollen, bezeugen insbesondere, daß griechische G. in vordergründigem Verständnis sehr wohl zu einer Einheit verschmolzen worden ist. Darin gibt es aber mehrere Bestandteile, die nicht vollständig eingeschmolzen sind. Sie enthalten in sich den Beweis, daß griechische G. von Anfang an viel stärker variiert war, als die literarischen Zeugnisse erkennen lassen.

a. Anomalien in der einzelne Götter betreffenden Gottesvorstellung. 1. Zeus, Poseidon, Hades. Nach Hesiod, der hierin mit den homerischen Darstellungen übereinstimmt, hat Zeus außer seiner Schwester Hera (die zu seiner Gattin wurde) zwei Brüder, Poseidon u. Hades. Nach der Entmachtung des gemeinsamen Vaters Kronos teilten die drei Brüder die Welt unter sich auf; so erhielt Zeus Himmel u. Erde (da er der Erstgeborene ist, steht ihm das wertvollste unter den drei Erbteilen zu); Poseidon erhielt das Meer, Hades die Unterwelt. So etwa mögen mykenische Feudalherren ein väterliches Erbe unter drei Söhnen aufgeteilt haben. Blickt man dagegen auf die kultischen Realitäten, so sind die drei Brüder einander keineswegs gleichgestellt: Poseidon ist, hierin dem Zeus ähnlich, Herr über verschiedene Burgen u. Städte; seinen Anspruch, das Patronat über Athen auszuüben, mußte er zugunsten von Athene aufgeben. Hades dagegen kann, wiewohl oberster der chthonischen Götter, durch keine kultische Handlung erreicht werden (vgl. o. Sp. 92). Hier sind, in einer Art Vorgriff auf späteren Rationalismus, die drei ‚Reiche' Himmel, Meer u. Unterwelt so nebeneinander gestellt worden, als wären sie annähernd gleichwertige Teile des Erbes, das Kronos seinen Söhnen hinterließ. – Lit.: A. B. Cook, Zeus 1/3 (Cambridge 1914/40); H. Diels, Zeus: ArchRelWiss 22 (1923/24) 1/15; H. Schwabl u. a., Art. Zeus: PW Suppl. 15 (1978) 993/1481; F. Schachermeyr, Poseidon u. die Entstehung des griech. Götterglaubens (Bern 1950).

2. Die übrigen Olympier. Sie sind durchweg Kinder des Zeus; ihre Mütter stehen regelmäßig außerhalb des Kreises der olympischen Götter. So zB. haben *Apollon u. *Artemis die Göttin Leto zur Mutter, Hermes' Mutter ist Maia (H. Herter, Hermes. Ursprung u. Wesen eines griech. Gottes: RhMus 119 [1976] 193/241), Dionysos' Mutter war gar eine sterbliche Frau: Semele, Königstochter zu Theben. Aphrodites Mutter endlich ist Dione: Il. 5, 373 u. Hesiod. theog. 17; denn wenn Aphrodite als Tochter des Zeus bezeichnet wurde, dann war eine Mutter zu nennen. Es gab aber auch die Vorstellung, nach welcher Aphrodite aus der Lebens- u. Fruchtbarkeitskraft des Uranos, d. h. des Himmels, hervorgegangen sei, so Hesiod. theog. 190f. Dann freilich war Aphrodite in kein genealogisches Schema einzufügen. – Die vorstehend aufgeführten Beispiele, die nicht strittigen ebenso wie die kontroversen, lassen die folgenden Schlüsse als unabweisbar erscheinen: Es hat ein Ausgleich divergierender Tendenzen stattgefunden u. zwar in dem Sinne, daß Zeus Zug um Zug zum Vater aller dieser Gottheiten wurde; dann aber, sobald Zeus' Vaterschaft als gültig ‚rezipiert' wurde, beließ man den genannten Gottheiten, der älteren Überlieferung entsprechend, ihre Mütter. Es ist nun auffällig, daß diese in den Erzählungen des Mythos nur eine geringe Rolle spielen; vermutlich kam ihnen in lokalen Traditionen ein wesentlich höherer Rang zu. Für die Koordinierung, an der den homerischen Dichtern ebensoviel gelegen war wie Hesiod, genügte es, ihre Namen festzuhalten.

3. Keine alle Götter umfassende Systematisierung. Die genealogische Systematisierung, die insbesondere Hesiod unternahm (s. o. Sp. 99f), hat keineswegs alle Götter zu erfassen vermocht: Hera hat gemäß gängiger G. keine Kinder, obwohl ihr die Ilias (5, 893) den Ares, Hesiod (theog. 922) Hebe, Ares u. Eileithyia als Kinder zuschreibt. Seltsamerweise ist Hera zur Schutzherrin der Ehe geworden, vielleicht darum, weil sie (in Konkurrenz zu Artemis) bei schweren Geburten Hilfe bot; darum ist Eileithyia die Verkörperung ihrer wichtigsten Funktion. So gilt es festzuhalten, daß gerade die nach gängiger

Überlieferung kinderlosen Göttinnen Hera u. Artemis (nie Athene!) die Macht haben, göttlichen Hebammen ähnlich, Geburten zu erleichtern oder zu erschweren. – Auch Athene, oft als jungfräulich gepriesen, hat keine Kinder; sie hat aber auch keine Mutter. Da alle Olympier (außer Hera u. Poseidon) von Zeus abstammen, entstand (fast notwendigerweise) die Sage, Athene sei aus dem Haupte des Zeus entsprungen. Denn es lag ganz offenbar keine Sagentradition vor, die es erlaubt hätte, Athene einer der Mütter, etwa im Range von Leto, Dione usw. (vgl. o. Sp. 104), zuzuweisen.

4. Hephaistos. Eine merkwürdige Ausnahme stellt Hephaistos, Gott des Feuers u. des Schmiedehandwerkes, dar: Alle übrigen Göttinnen u. Götter sind von idealer körperlicher Vollkommenheit; Hephaistos aber ist ‚gehbehindert', er hinkt (denn Hera soll ihn im Zorn vom Olymp auf die Erde herabgeschleudert haben; sein Sturz dauerte drei Tage; dann schlug er hart auf die Felsen der Insel Lemnos auf, so daß sein Hüftgelenk zerbrach). Das so in Il. 1 erzählte αἴτιον erklärt fabulierend-vordergründig, wieso ein Gott verunstaltet wurde. Es läßt zugleich erkennen, daß Hephaistos keinen gänzlich unumstrittenen Platz im Olymp hatte; Hera jedenfalls wollte ihn auf den (vermutlich ursprünglichen) Status buchstäblich zurückwerfen, Lokalgott der Insel Lemnos zu sein. Im übrigen darf man wohl sicher vermuten, daß hier Reste sonst untergegangener G. eine (kaum mehr verstandene) Rolle spielen; hier ist an die mit der ägypt. Isis verbundene G. zu erinnern: Ihr Kind Karpokrates, das sie nach der Verbindung mit dem Gott der Toten u. des Unheils, Seth, gebar, hatte verkrüppelte Füße, war also wie Hephaistos zum Gehen untauglich.

b. Besonderheiten apollinischer Gottesvorstellung. Vor allem zeichnet sich die auf *Apollon bezogene G. durch wichtige Besonderheiten aus. Auch hier hat der Mythos Zeus als den Vater des Apollon u. der Artemis benannt. Die Geburtslegende wußte zu erzählen, daß (die als eifersüchtig gekennzeichnete) Hera diese Geburt zu verhindern versuchte; sie veranlaßte alle Länder u. Inseln, Leto als der künftigen Mutter den Aufenthalt zu versagen. Damit ist das wichtige Faktum gekennzeichnet, daß Apollon in Griechenland über keinen lokalen Kult als Herr einer Stadt verfügt; denn im Unterschied etwa zu Hera, Poseidon oder Athene ist er nie als angestammter Herrscher über eine der in Griechenland gelegenen Burgen angesehen worden (wohl läßt ihn der homerische Dichter Herr u. Beschützer der Insel Chryse mit ihrem Heiligtum u. ihrem Priester Chryses sein). – Wieder im Unterschied zu anderen Göttern, hat sich Apollon einen in felsiger Wildnis gelegenen Kultort, nämlich Delphi, im Kampf erobert; er besiegte den Drachen Python, der sicher nicht nur eine Felsenschlucht, sondern ein Heiligtum innehatte (Python ist ein redender Name, der ein Orakel in vorapollinischer Zeit vermuten läßt); hiernach trat Apollon in die Nachfolge des Python ein. Der Tag seiner Epiphanie in Delphi ist zum dort jährlich gefeierten Festtag geworden, auch das ist (zunächst) ein Unicum im griech. Kultwesen; kein anderes der großen Ereignisse, von denen der Mythos berichtet (etwa: Sieg der Götter über die Titanen, Geburt der Athene oder der Aphrodite), ist zum Ansatzpunkt jährlich wiederkehrender Feste geworden. Der nachmals häufige Brauch, bestimmte Feste (so bes. im Herrscherkult) zu rituell fixiertem Zeitpunkt zu feiern, ist im griech. Bereich auf den Einfluß des apollinischen Kultus zurückzuführen. Selbstverständlich darf diese Feststellung nicht in den Hintergrund treten lassen, daß Fruchtbarkeitsfeste, deren Mittelpunkt etwa Aussaat oder Ernte sind, nicht nur an die betreffende Jahreszeit, sondern oft schon früh auf einen bestimmten Tag (nämlich einen Tag im Mond-Monat, also auf eine bestimmte Mondphase) fixiert sind. Dennoch muß hervorgehoben werden, daß der apollinische Kult für das Zustandekommen eines Festkalenders im Jahreszyklus herausragende Bedeutung gewann; in der nichtchristl. Antike kann wohl nur der jüd. Jahreszyklus damit in Vergleich gerückt werden. – Von Delphi aus hat Apollon in alle griechischen Städte Einzug gehalten. Üblicherweise wurde sein adventus jeweils an besonderem Datum begangen. Unabhängig davon wurde die Geburt Apollons überall am 6. Thargelion gefeiert. – Der homerische Hymnos an Apollon schildert den adventus (*Advent) des neuen Gottes im Olymp; ihn erreicht Apollon, nachdem die (griech.) Welt ihm untertan geworden war. Im Olymp erweisen ihm alle Götter die Ehre, sich vor ihm zu erheben, als er neben Zeus Platz nimmt. Dies ist eines der beweiskräftigsten Zeugnisse dafür, daß Apollon, dem Olymp zunächst fremd, dort alsbald ‚inte-

griert' wurde; viele Besonderheiten in der auf Apollon bezogenen G. weisen darauf hin, daß sein Kult nach einer Art Siegeszug durch die griech. Welt neben dem Kultus der angestammten Götter Wurzeln faßte. Neben ihm werden nicht, wie in anderen Kulten, ihm nachgeordnete Götter als σύνναοι (σύνθρονοι) θεοί verehrt; nur wenn Apollon als Schirmherr des Gesanges, der Dichtung oder der Musik (später auch der Philosophie) auftritt, dann bilden die Musen sein Gefolge. Im griech. Polytheismus ist Apollon der am meisten monotheistische unter allen Göttern. Er hat zwei Namen: Phoibos u. Apollon. Als Phoibos ist er seit früher Zeit mit der Sonne gleichgesetzt worden; wahrscheinlich hat gerade das den monotheistischen Aspekt der auf ihn bezogenen G. verstärkt. Nie ist Apollon in astrologische Erwägungen einbezogen worden: Hermes, Aphrodite, Ares, Zeus u. Kronos sind im Rahmen der babyl.-chaldäischen Astrologie als Planeten ‚erkannt' u. damit in einem griechischer G. fremden Sinne verstanden worden; in dieses nachmals gängige System der Planetengötter sind Apollon u. Artemis, wiewohl Symbole für Sonne u. Mond, niemals einbezogen worden. – Die besondere ἀρετή des Apollon, der hierin keinen der übrigen Götter als Rivalen hat, besteht darin, daß er auf Befragen Rat u. Weisung zu erteilen vermochte. Das delphische Orakel darf nicht so mißverstanden werden, als wären dort dunkle, die Zukunft offenbarende Weissagungen erteilt worden. Sondern jeder, der griechisch sprach, einzelne Personen wie Städte als Körperschaften, durfte sich Rat suchend, durchweg in konkreter Angelegenheit, an das Orakel zu Delphi, d.h. an Apollon wenden. Nur zu Delphi u. nur an den Tagen, da der Gott anwesend war, wurde den Fragenden Antwort erteilt. Denn Apollon war nicht, wie die Mehrzahl der übrigen Götter, für einen jeden Betenden präsent; seine παρουσία in Delphi erfolgte gemäß einem genau eingerichteten Kalender. Mit der Zahl der Ratsuchenden vermehrte sich auch die Zahl der Tage, da der Gott anwesend war. Bis in das 5. Jh. vC. herab bestanden andere Orakelstätten in Griechenland (Trophonios bei Lebadeia, die Sibylle im eretrischen Kymai; ihr Orakel wurde in das neu gegründete Cumae nach Unteritalien überführt). Derlei lokale Orakelstätten verloren ihre Bedeutung gegenüber der dominierenden Autorität, die das Orakel zu Delphi genoß. – Die Priesterschaft zu Delphi hat einen kaum abzuschätzenden Einfluß dadurch ausgeübt (vgl. u. Sp. 134), daß alle Antworten (χρησμοί), die der Gott ergehen ließ, einer wohl umschriebenen ethischen Norm entsprachen; denn die Worte, die Apollon der von ihm inspirierten Pythia eingab, konnten, ja mußten von den Priestern zu Delphi redigiert werden; in aller Regel waren die Antworten in Versen abgefaßt. Fast nie wurden Gebote oder Verbote zur Sache erteilt; sondern die Antwort des Gottes enthielt eine Aufgabe, ähnlich einem Rätsel, das der Ratsuchende nach besten Kräften zu lösen hatte. Er also trug die Verantwortung dafür, daß er den Spruch des Gottes richtig verstand. Eine etwa voreilige, eigensüchtige, moralisch anfechtbare Deutung zog empfindliche Strafe, zumindest den Mißerfolg in der betreffenden Angelegenheit nach sich. Wer den Rat des Gottes suchte, mußte derart an sich arbeiten, daß er intellektuell u. ethisch dem Niveau des Gottes gleichkam. Darum hat kein anderer der olympischen Götter, was die Sublimierung ethischer Normen anlangt, eine solche Wirkung ausgeübt wie Apollon. Nur in der Verehrung des Apollon (das gilt von Pindar bis Plutarch) wird eine religiös fundierte G. erkennbar, die von aller sonst bezeugten G. durchaus abweicht. Nur im Hinblick auf Apollon ist es erlaubt, von einer theologisch fundierten G. zu sprechen. Diese ungewöhnliche Ausnahme hat ihren Grund darin, daß nur in diesem Fall eine Priesterschaft in jahrhundertelanger Kontinuität darum bemüht war, eine religiöse u. ethische Wirkung zu erzielen. – Nur zu einem kleinen Teil ist die für Apollon zutreffende G. durch die homerischen Gedichte u. durch Hesiod fixiert worden; diese Zeugnisse möchten Apollon durchweg als einen Olympier wie die anderen erscheinen lassen. Dagegen hat die zu Delphi verantwortungsbewußt gehandhabte Orakelpraxis, in Verbindung mit vielfach überlieferten Berichten über die falsche u. über die richtige Anwendung von Orakelsprüchen, es bewirkt, daß hier Einblick in eine vielfach anders geartete G. gewonnen werden kann. Dadurch hat Apollon, niemals patronus für bestimmte Orte, sondern stets Helfer aller um Reinheit (καθαρότης) bemühten Menschen, eine viel tiefer erfaßte Individualität erhalten als die übrigen Götter. Nur darum konnte von apollinischer Religiosität einer der wesentlichen Impulse ausgehen, die zu nachhaltiger Sublimierung der

G. (vgl. u. Sp. 128/31) führen sollten. – Lit.: P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes (Paris 1950); J. Defradas, Les thèmes de la propagande delphique (Paris 1954); B. A. van Groningen, Apollo (Haarlem 1956; Vortrag); R. Pfeiffer, The image of the Delian Apollo and Apolline ethics: JournWarbInst 15 (1952) 20/32.

c. Sonderstellung des Dionysos. Gewiß hat Dionysos (*Bakchos) mehrere Merkmale mit Apollon gemeinsam: Auch er ist, u. zwar erst in nachhomerischer Zeit, durch einen Siegeszug zu panhellenischer Geltung gekommen (woran das Ritual seines Einzuges in griechische Städte erinnert). Er kann, so stellt ihn Euripides in den ‚Bakchai' dar, als der Machthaber auftreten, der gebieterisch Anerkennung verlangt u. durchsetzt. Andererseits gibt die G., auf Dionysos/Bakchos bezogen, dem Element des Frivolen, Ausgelassenen u. schließlich des Phallischen weiten Raum. Dagegen gab es kein Heiligtum u. keine Priesterschaft, welche etwa auf die Festigung einer klar umrissenen G. hingewirkt hätte. Darum vor allem ist das reiche Detail, das von Dionysos berichtet wird, mit gesamtgriechischer G. wohl vereinbar. – Der von F. Nietzsche konstruierte Gegensatz ‚apollinisch/dionysisch' muß als ein genialer Irrtum bezeichnet werden; er trägt zum Verständnis antiker G. nichts bei. – Indes hat Dionysos in ganz anderer Weise für die Entwicklung griechisch-römischer G. in Richtung auf eine Theologie hohe Bedeutung erlangt: Dionysos ist der Wein; sein Wesen wäre ungenügend beschrieben, wollte man den Wein u. seinen Anbau nur als das Patronat des Dionysos bezeichnen; hier geht die Identität des Gottes mit dem Wein viel weiter als etwa die (nur bedingte) Identität der Demeter mit dem Getreide u. mit dem Brot. Denn man kann diesen Gott, Dionysos/Bakchos, in sich aufnehmen; man kann ihn trinken u. verspürt danach sogleich, wie der Gott durch seine παρουσία den Menschen verändert. Die wichtige Erfahrung, daß der Gott einen Menschen ergreift u. sich botmäßig macht (κατέχει), ist vor allem im dionysischen Bereich sinnfällig u. eindringlich gemacht worden; Horaz spricht es carm. 3, 25 deutlich aus: quo me Bacche rapis tui plenum? Die Grenze zwischen dem Adoranten u. seinem Gott ist aufgehoben. Denn mit weit größerer Unmittelbarkeit als andere Götter vermag Dionysos/Bakchos *Ekstase (d.h. Heraustreten aus der alltäglichen Persönlichkeit) u. *Entrückung zu bewirken; dadurch übt er die ihm gemäße Herrschaft aus (dies ist das Thema der ‚Bakchai' des Euripides); selbstverständlich trifft den Gott keine Verantwortung dafür, ob der von ihm Ergriffene (gleich einem θεόληπτος) zu Scherz u. Freude oder zu Streit u. zu Händeln geführt wird. Kein anderer Gott übt seine Herrschaft über die Menschen so sichtbar u. so deutlich aus (vgl. κατοχή). Eben darum ist Dionysos der einzige Gott, der seine Adepten zu ‚anderen Menschen' macht, da sie dank diesem Gott die ihnen im nüchternen Zustand gesetzten Grenzen überschreiten. Insofern scheint die Macht dieses Gottes viel weiter zu gehen als die aller anderen Götter, deren Herrschaft sich nicht in rauschhafter Wesensveränderung manifestiert. Hiermit ist der hauptsächliche Grund bezeichnet, der es seit der Zeit des späten Hellenismus bewirkte, daß der Dionysoskult zur Erlösungsreligion wurde. Sicher ist diesem Kult in früher Zeit kein eschatologisches Moment zu eigen gewesen; indes ist er aus den skizzierten Gründen zu einer Mysterienreligion ausgestaltet worden; dieser Gott, der den Menschen über sich selbst hinausführt, muß ihn zu besserer Existenz geleiten. – Lit.: A. J. Festugière, Les mystères de Dionysos: RevBibl 44 (1935) 192/211. 366/96 bzw. ders., Études de religion grecque et hellénistique (Paris 1972) 13/63; H. Jeanmaire, Dionysos. Histoire du culte de Bacchus (Paris 1951).

d. Das Mysterion zu Eleusis. Nur scheinbar ähnlich, in Wahrheit aber ganz anders steht es mit *Demeter; im Bereich ihres Kultes ist, was eine ganz ungewöhnliche Ausnahme darstellt, ein Brückenschlag von den oberen Göttern zu den chthonischen Göttern gelungen: Demeter verliert ihre Tochter Persephoneia an den Gott der Unterwelt, also an den Tod. Nach langer Suche findet sie die Tochter wieder, die fortan einen Teil des Jahres bei der Mutter, einen anderen Teil des Jahres bei ihrem Gatten Hades = Pluton in der Unterwelt bleibt. – Diese Geschehnisse: Verlust, Suche, Wiederfinden, Verheißung, waren der Mittelpunkt des kultischen Geschehens zu *Eleusis. Hier (u. nur hier!) sind die λεγόμενα, die kultische Erzählung eines Mythos, in jährlicher Wiederholung als δρώμενα, d.h. als kultische Handlungen nachvollzogen u. miterlebt worden. Trotz mancher Unsicherheit im einzelnen darf die Symbolik

als entschlüsselt gelten: In der einen Ebene ist Gegenstand der Symbolik das Saatkorn, das in die Erde gelegt wird, das nach einigen Monaten ‚wiederkommt' u. Frucht bringt. In der anderen Ebene ist der Mensch der Gegenstand dieser Symbolik. Er wird, wie ein Saatkorn, ins Grab gelegt; indes darf der zu Eleusis geweihte Myste damit rechnen, zu einem Leben in Glückseligkeit wieder aufzuerstehen. Nur im eleusinischen Mysterion wurde die Hoffnung auf ein Weiterleben in einem glücklichen ‚Abseits' (nicht: Jenseits!), nämlich den elysischen Gefilden, verheißen. Soviel ist gut bezeugt; das wichtige Faktum, daß sich hier eine Eschatologie auftut, muß zur Kenntnis genommen werden. – Aber es eröffnet sich kein Zugang zu eleusinischer G. Falls es eine ‚Theologie der beiden Göttinnen' (τὼ θεώ) gegeben haben sollte, so ist sie durch beharrliches Schweigen unerkennbar geworden. Das Gebot zu schweigen, das im Kult der oberen Götter kaum je Anwendung fand, ist in Eleusis mit radikaler Strenge eingehalten worden. Isokrates (or. 4 [paneg.], 28f) preist Demeter als die Göttin, die den Menschen mit dem Landbau alle Gesittung u. alle Kultur gebracht habe; er hütet sich aber, im Hinblick auf die Demeter betreffende G. auch nur Andeutungen zu machen. Ein halbes Jtsd. später unternahm es Numenios (frg. 55 des Places: Macr. somn. 1, 2, 19), das theologische Geheimnis, das die beiden Göttinnen umgibt, philosophisch, d.h. allegorisch, zu entschlüsseln. Daraufhin wurde er von Angstträumen gequält: Die beiden Göttinnen warfen ihm vor, er habe sie profaniert u. so zu Dirnen herabgewürdigt. Kurz, was etwa über die besondere G. als die Grundlage des eleusinischen Mysterion hätte ausgesagt werden können, ist durch die strenge Einhaltung des Schweigegebotes ausgelöscht u. unerreichbar geworden. – Lit.: K. Deichgräber, Eleusinische Frömmigkeit u. homerische Vorstellungswelt im homerischen Demeterhymnus: AbhMainz 2, 6 (1950) 501/37; H. Dörrie, Philosophie u. Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens u. Verstehens auf zwei Ebenen: Verbum et Signum, Festschr. F. Ohly 2 (1975) 9/24; O. Kern, Die griech. Mysterien der klass. Zeit (1927); V. Magnien, Les mystères d'Eleusis[3] (Paris 1950); G. E. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian mysteries (Princeton 1961); M. P. Nilsson, Die eleusinischen Gottheiten: ArchRelWiss 32 (1935) 79/141 bzw. ders., Opuscula selecta 2 (Lund 1952) 542/623; F. Noack, Eleusis. Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums (1927); F. Wehrli, Die Mysterien von Eleusis: ArchRelWiss 31 (1934) 77/104; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen 2[3] (1959) 42/59.

IV. Besonderheiten römischer Gottesvorstellung. (Lit.: K. Latte, Griechische u. römische Religiosität: ders., Kl. Schriften [1968] 48/59; H. Dörrie, Polybios über pietas, religio u. fides [zu Buch 6, Kap. 56]. Griechische Theorie u. römisches Selbstverständnis: Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne, Festschr. P. Boyancé [Rome 1974] 251/72; ders., Ciceros Entwurf zu einer Neuordnung des röm. Sakralwesens. Zu den geistigen Grundlagen von de legibus, Buch 2: Festschr. F. Blatt = ClassMed Diss. 9 [København 1973] 224/40.) In wichtigen Punkten sind römische G. von den bisher dargestellten Vorstellungen der Griechen verschieden. Gewiß ist auf beiden Seiten die polytheistische Grundstruktur die gleiche. Hier wie dort kreist alles darum, daß bestimmte, als Personen vorgestellte Götter teils helfend, teils fordernd den Menschen gegenüberstehen. Während in Griechenland seit dem Einsetzen der Zeugnisse (d.h. seit Homer, s. o. Sp. 88) die G. auf das stärkste von der Literatur her überformt ist, lassen sich in Rom deutliche Einblicke in vorliterarische G. gewinnen. Zwar hat die literarische Überformung auch in Rom je länger desto kräftiger gewirkt (nach Ennius vor allem Vergil u. Ovid; die scharfe Kritik des Lukrez richtet sich ausschließlich gegen die irrigen Verfälschungen durch Dichter u. Priester); daher haben sich römische u. griechische G. im Laufe der Kaiserzeit mehr u. mehr einander angenähert (s. u. Sp. 119f).

a. Die alten Flur- u. Feldgottheiten. Am Anfang scheint (soweit die erhaltenen Zeugnisse ein Urteil erlauben) eine kaum übersehbare Fülle von Lokalgottheiten bestanden zu haben, die dem Landbau in allen seinen Phasen (einschließlich Schutz der Vorräte) ihre Fürsorge zuwenden. In der Verehrung dieser Feld-, Wald- u. Wiesengötter spiegelt sich die ausschließlich agrarische Struktur des frühzeitlichen Rom u. der latinischen Städte wider. Der Kult dieser Götter, es mag genügen, etwa Ops, Consus, Faunus, Silvanus, Pomona, Terminus, Vertumnus u. die Penates aufzuzählen, oblag ohne Zweifel dem pater familias, der für sich, für die Seinen u. für seinen Landbesitz den Schutz durch die zuständigen Götter zu gewinnen suchte. Diese Agrarkulte in ihrer Vielfalt scheinen nachmaliger staatlicher Ordnung voraufzuliegen.

b. ‚Unbekannte' Götter, Sondergötter. Götter pflegen ihren Unwillen, meist warnend, manchmal strafend, deutlich kundzutun. Spätere staatliche Ordnung (s. u. Sp. 114/6) hat daher, sozusagen vorbeugend, dafür gesorgt, daß vor jeder Amtshandlung durch ein auspicium Sicherheit gewonnen wird, ob die Götter einem bestimmten Vorhaben günstig sind (omina impetrativa); sicher hat sich in früher Zeit der pater familias vor der Aussaat, vor der Ernte u. dgl. die gleiche Sicherheit verschafft. Trotzdem widerfahren dem Privatmann ebenso wie der res publica im ganzen wieder u. wieder warnende Vorzeichen (omina oblativa), die nicht leicht zu deuten sind; oft ließ sich nicht schlüssig klären, welcher Gott das betreffende omen bewirkt hatte. Auf ein jedes derartiges Vorzeichen muß von seiten der betroffenen Menschen eine ‚Antwort' erfolgen, durch welche die schlimmen Folgen abgewendet werden (procuratio). Diese ‚Antwort' mußte an den Gott gerichtet werden, welcher das betreffende prodigium hervorgerufen hatte, selbst wenn man seinen Namen nicht wußte; oft benannte man diesen Gott nach eben dem Ereignis, das er bewirkt hatte (*Gottesnamen). Derlei kommt im griech. Bereich ab u. an, doch selten vor; für Rom ist die große Zahl der ‚Sondergötter', die man mit den üblicherweise verehrten Göttern kaum oder gar nicht in Zusammenhang zu bringen vermochte, durchaus kennzeichnend. Später hat der Staat durch die pontifices diese Dinge, weil für den Staat wichtig, in seine Obhut genommen. Es blieb aber dabei, daß sowohl der private pater familias wie die res publica als Körperschaft nicht nur Götter zu Partnern hat, die man kennt, sondern nicht selten solche, die sich nur einmal manifestieren. Das darf wohl nicht als ein Relikt des Animismus gedeutet werden, sondern vielmehr so: Eine sehr große Zahl von Göttern ist bekannt u. wird daher nach feststehendem Ritual regelmäßig verehrt. Aber das, was Menschen von Göttern wissen, ist notwendigerweise unvollständig; daher ist nie auszuschließen, daß bisher unbekannte Götter fordernd oder warnend in Erscheinung treten. (Der hiermit berührte Aspekt einer archaischen G. hat wenig oder nichts zu tun mit der Problematik des ἄγνωστος θεός [vgl. Act. 17, 23]; darum ist hier nicht der Ort, auf die Schwierigkeiten einzugehen, welche die Areopagrede des Apostels Paulus dem Verständnis vieler noch immer bietet; vgl. Norden, Agnost., bes. 83/94.) In solcher Rücksicht auf Götter, die sich bisher nicht manifestiert haben, dürfte eine der Wurzeln für die kaum erklärbare Besonderheit römischen Sakralwesens erkennbar werden, die sich darin äußerte, daß man Wertbegriffe als göttliche Personen auffaßte u. verehrte, vor allem dann, wenn solche Werte (‚Tugenden') sich im Wirken u. in den Erfolgen eines Römers kundgetan hatten (s. u. Sp. 117f).

c. Die staatliche Ordnung des röm. Sakralwesens; ihre Wurzeln in römischer Gottesvorstellung. Nur wenige Merkmale römischer G. weisen in frühe, staatlicher Ordnung voraufliegende Epochen zurück. Im ganzen ist römisches Sakralwesen dadurch gekennzeichnet, daß es in allen wesentlichen Bereichen von einer Behörde, die im öffentlichen Auftrag handelt, nämlich von den pontifices u. den diesen beigeordneten collegia der augures u. der XVviri sacris faciundis geordnet, ja verwaltet wird: Der jährlich zu absolvierende Festkalender u. das obligatorische auspicium vor jeder Amtshandlung stehen unter dauernder Kontrolle; ferner treten die pontifices bei Einrichtung von sacra u. Weihung neuer Tempel als Vertreter des Staates in Funktion. Sehr wichtig war, daß jeweils im Auftrage des Senats das für zuständig erklärte collegium tätig wird, wenn außerordentliche prodigia eintreten oder außerordentliche Verstöße gegen das Sakralrecht bekannt werden. Der Grund für diese ‚Politisierung' ist in der folgenden Besonderheit römischer G. zu suchen: Es galt, unter allen Umständen die pax deum zu bewahren. Denn das röm. Volk verdankt seine politischen Erfolge dem steten Schutz durch die Götter; bereits geringe Verstöße oder Versäumnisse können den Zorn der Götter erregen, die pax deum also gefährden. Alle Städte u. Völker, die Rom überwunden hat, haben offensichtlich schuldhaft oder fahrlässig den Schutz durch (ihre) Götter eingebüßt. Der in früher Zeit geübte Ritus der *Evocatio zielte geradezu darauf ab, die Götter, die die feindliche Stadt beschützen, auf die eigene Seite zu ziehen. Es wurde zu einem Pfeiler des röm. Selbstverständnisses, daß die pietas populi Romani (trotz mancher Gefährdung) stets die richtige Verehrung der Götter bewirkt u. damit den Erfolg herbeigeführt habe (vgl. Cic. har. resp. 19). Darum war die

lange Reihe der kriegerischen u. der politischen Erfolge als ein unanfechtbarer Beweis dafür anzusehen, daß römische G., realisiert in römischer Kultpraxis, richtig, die aller anderen falsch oder fehlerhaft war. Darum war es ein politisches Erfordernis von höchster Wichtigkeit, daß die pax deum nicht gefährdet werden durfte. Es ist darum ein politisch bedeutsames Ereignis, wenn prodigia gemeldet werden. Dann ist es Sache des Senats (vgl. o. Sp. 114), eines der zuständigen collegia damit zu beauftragen, sakral wirksame Mittel zu benennen, durch welche die notwendige procuratio bewirkt wird. Sicher hat sich das röm. Volk nicht in dem Sinne als ,auserwählt' verstanden wie das Volk Israel; sondern in Rom durfte man sich den (zugleich sakralen wie politischen) Erfolg zuschreiben, den Willen der Götter stets richtig gedeutet zu haben. Denn (anders als in Israel) gab es kein formuliertes Gesetz, das strikt einzuhalten war; sondern es gab einen Schatz von Erfahrungen, sogar eine Sammlung von Präzedenzfällen, auf Grund derer von Fall zu Fall entschieden wurde, was zu tun sei. Nicht Priester brachten in Rom den Willen der Götter zur Geltung, sondern eine vom Staat beauftragte Behörde hatte von Fall zu Fall herauszufinden, mit welchen Mitteln der drohende Zorn der Götter abgewendet werden konnte. – Dieses streng durchgeführte Prinzip führte zu der folgenden Antinomie: In Wahrheit war das röm. Sakralwesen ungemein veränderlich; es hat von Generation zu Generation ganz erhebliche Veränderungen im Verständnis des sakralen u. kultischen Details, sicher auch der zu Grunde liegenden G. gegeben. Aber ungeachtet der hierzu vielfach bezeugten Fakten ist von römischem Selbstverständnis die Überzeugung gar nicht zu trennen, daß das röm. Sakralwesen seit den Zeiten des Königs Numa Pompilius, den man als dessen Begründer ansah, unverändert u. stets sich selbst gleich geblieben sei. Dahinter steht ein Axiom, das für römische G. kennzeichnend ist: Die Götter fordern stets die gleichen kultischen Leistungen; es kann also durchaus keine Veränderungen im cultus deorum gegeben haben, weil eine jede Veränderung irgendein Recht irgendeines Gottes hätte verletzen müssen. – Dieses Element römischer G., ,die Göttern fordern zu allen Zeiten unverändert die gleichen Leistungen', mußte zu einer formalistischen Erstarrung des röm. Sakralwesens führen, was keiner so gründlich erkannt hat, wie Cicero, der leg. 2 eine durchgreifende Reform des Sakralwesens forderte. Sein Ruf, der zur Verinnerlichung des Überkommenen aufforderte, fand kein Gehör; die sog. Reformen des Kaisers Augustus, der seit 12 vC. das Amt des pontifex maximus bekleidete, müssen, trotz mancher Veränderungen u. Vereinfachungen, durchweg als Restauration des zuvor Üblichen verstanden werden; jedenfalls ist durch sie jene Starrheit des Sakralwesens, das fortan keine Änderungen mehr zuließ, unüberwindlich geworden. – Aber diese Starrheit enthielt ein Element der Stärke: Jeder sakrale Akt war als eine Bestätigung dafür anzusehen, daß durch ihn (u. durch die vielen Akte vor ihm u. nach ihm) die pax deum erhalten worden war. Wäre der betreffende Akt (Opfer, auspicium, Einlösung eines Gelübdes) unterlassen oder fehlerhaft (vitio) ausgeführt worden, dann wäre Rom vom Zorn der dadurch verletzten Götter heimgesucht worden. Hier liegt das Fundament für die tief eingewurzelte Überzeugung, daß die Kontinuität des richtigen cultus deorum nie verletzt, geschweige denn zerrissen worden sei. Diese Überzeugung, daß ein (anerkanntermaßen kompliziertes) System der Götterverehrung sich seit der Gründung Roms ganz eklatant bewährt habe, stellte ein Hindernis dar, das nachmals das Christentum nur mit großen Schwierigkeiten zu überwinden vermochte.

d. Fremde Götter in Rom. Mit überraschender Bereitwilligkeit haben die Römer die Verehrung fremder Götter übernommen, 1) um den Feinden deren Götter wegzunehmen, 2) aus der Überzeugung, daß ein Gott, der hilft, offensichtlich kein fremder, d.h. entgegenstehender Gott ist. Anfangs bestand die Regelung, daß die angestammten u. alteingesessenen Götter (di indigetes) im ursprünglichen Stadtbezirk Roms, d.h. innerhalb des pomerium, ihre Kultstätte haben sollten. Die neuangesiedelten Götter (di novensides) sollten ihren Platz wohl im Weichbild Roms, aber außerhalb des pomerium haben; diese Regelung galt, bis zu einem gewissen Grade sinnvoll, für die zahlreichen Gottheiten, die man mit dem rituellen Mittel der evocatio von ihrem ursprünglichen Kultort nach Rom gezogen hatte. – Als Roms Macht über Italien hinausgriff, kam zu den beiden genannten Gruppen von Göttern eine dritte hinzu: nämlich die di peregrini; das waren nun wirklich fremde Götter, deren Kultsprache weder lateinisch noch italisch war. Man übernahm nicht nur den cultus vieler di peregrini, sondern auch deren (oft stark abweichende) Form der Verehrung. Neben den patrius ritus, der bei der Verehrung der di indigetes u. bei der Mehrzahl der di novensides anzuwenden war, trat der ritus Graecus, den die griech. Götter forderten. – Vom ausgehenden 3. Jh. vC. an (erstmals wohl 208 vC. die Magna Mater von Pessinus) sind mehr u. mehr orientalische Götter, meist durch eine feierliche translatio sacrorum, in Rom heimisch geworden. Widerspruch erregte das Auftreten der Galli, der verschnittenen Priester der Kybele u. des Attis; ernstlich umstritten war indes nur das Heimisch-Werden des Isis-Kultus in Rom, zumal für die Isis ein Platz auf dem Kapitol beansprucht wurde. Später wurde die translatio sacrorum zu einem theokratisch-politischen Mittel, um Machtzuwachs zu gewinnen oder zu demonstrieren. Das galt sowohl, als der Kaiser *Elagabal den Baal von Emesa (Th. Klauser, Art. Baal: o. Bd. 1, 1067f. 1088f), einen schwarzen Stein, den Göttern Roms überordnete, wie auch als (rund 50 Jahre später) der Kaiser *Aurelian den Sol invictus von Palmyra unter die Götter Roms einführte (Festtag: 25. XII.). Diese letztgenannten translationes geben freilich nicht von der G. der Bürger des damaligen Rom Zeugnis (zur Erleichterung vieler Römer wurde der Baal des Elagabal nach dessen Tode nach Emesa zurückgesandt), wohl aber von der G. der jeweiligen Machthaber.

e. Kultische Verehrung von Wertbegriffen. Jeder Wertbegriff hat göttlichen Rang; er kann daher als Gott in persona aufgefaßt werden. Im griech. Bereich ist von dieser Möglichkeit der Deifikation nur sparsam Gebrauch gemacht worden; immerhin ist an den Tempel der Nike zu Athen u. an die (hellenist.) Nike v. Samothrake zu erinnern. Nach Paus. 1, 17, 1 gab es zu Athen auf der Agora einen Altar des Ἔλεος, des Erbarmens, u. auf der Burg je einen Altar der Αἰδώς, der Φήμη u. der Ὁρμή. Dabei ist ganz unsicher, welcher Zeit diese Weihungen zuzuweisen sind; sie könnten späthellenistisch sein. Erst recht ist unbekannt, in welcher Absicht diese Weihungen erfolgten; daher verbietet sich jede Vermutung, welcher Art von G. die Verehrung von Ἔλεος, Αἰδώς, Φήμη, Ὁρμή entsprang. Zu diesem Befund scheint Hesiod in Widerspruch zu stehen; er führt nicht wenige Personifikationen von ,Begriffen' ein, so Hebe, Themis, Aidos u. Nemesis; sie alle erklären etwas; dadurch, daß der Dichter sie einführt, gewinnt er eine Begründung. Die Erschaffung der Welt begann mit dem Chaos (Hesiod); der Streit um Troia begann durch Eris, d.h. den Streit schlechthin (so im Sagenkreis um den trojanischen Krieg). Aber der Blick auf die derart ,motivierenden Abstracta' verhilft zu keiner bündigen Erklärung, was die kultische Verehrung von personifizierten Werten (virtutes) anlangt. Der Begriff ,Personifikation' ist zu weit (hierfür sei verwiesen auf L. Deubner, Art. Personifikationen abstrakter Begriffe: Roscher, Lex. 3, 2, 2127/69), denn die meisten ,Personifikationen' haben nichts mit einer G. zu tun. Hier wird die erforderliche Präzision erst erreicht, wenn man danach fragt, ob ein Kult bestand. – Nun ist kultischer Verehrung von personifizierten Wertbegriffen im alten Griechenland kein breiter Raum zugekommen; ganz anders in Rom: Dort waren Kulte solcher Art, hervorgegangen meist aus Stiftungen erfolgreicher Heerführer, sehr zahlreich: Honos, Spes, Virtus, Victoria, Bona Mens u.a.m. hatten fest eingerichtete Kultstätten, meist Tempel, ausgestattet mit regelmäßigen Opfern u. Festen. In Verfolg dieser Linie errichtete der Kaiser Augustus der Pax einen monumentalen Altar, die ara Pacis. Diese Weihung blieb die letzte ihrer Art; denn niemand konnte oder wollte hernach diese Stiftung des Kaisers Augustus überbieten. So sind die Kulte personifizierter Wertbegriffe ein Kennzeichen des republikanischen Rom geblieben. – Die Frage, welche G. die Begründung solcher Kulte veranlaßt hat, vermag ich nicht zu beantworten. Nirgendwo hat sich ein religiöses Bedürfnis kundgetan, das die Stiftung solcher Kulte gefordert hätte. Etwaige philosophische Rechtfertigung liegt fern. (Auch Cicero, der leg. 2 Kulte dieser Art billigt, rechtfertigt oder begründet sie mit keinem Wort. Er wendet sich lediglich gegen die Verehrung wertnegativer Abstracta, zB. der Göttin Febris.) Auf jeden Fall ließ griechisch-römische G. die Möglichkeit offen, Wertbegriffe zu personifizieren u. als Götter anzusetzen (nachmals sollte die *Gnosis [II] hiervon überreichen Gebrauch machen). Diese Möglichkeit haben in Rom Politiker u. Feldherren, besonders wenn sie auf ihr Prestige bedacht waren, sehr planmäßig genutzt. Sie geben damit ein lehrreiches Beispiel dafür, daß offizielle Kultausübung u. damals gängige G. durchaus nicht übereinzustimmen brauchten.

f. Die Gleichung römischer mit griechischen Göttern. Besonderes Interesse verdient die Aufnahme griechischer Götter in Rom. Schon die Etrusker übernahmen wesentliche Elemente griechischer G. einschließlich des griech. Mythos, wie vor allem die Wandgemälde in den Grabkammern von Tarquinia beweisen. Die Namen Hercules, Proserpina, Ulixes sind wohl sicher, Aesculapius vielleicht durch etruskische Vermittlung in dieser Lautform nach Rom gelangt. Namentlich die olympischen Götter sind derart mit altrömischen Göttern (meist mit di indigetes) gleichgesetzt (‚geglichen') worden, daß damit alles ursprüngliche Fremd-Sein überdeckt wurde. So ist Zeus durchaus kein deus peregrinus, sondern er wird zu Rom als Iuppiter verehrt, nicht anders als Hera, die den Namen Iuno, u. Athene, die den Namen Minerva trägt, um nur die Götter der capitolinischen Trias zu nennen. Einzig Apollon macht eine Ausnahme. Während seine Schwester Artemis mit *Diana geglichen wurde, ist Apollon eben unter diesem Namen in das röm. Pantheon eingegangen. Dieser Gott hat so besondere Züge, daß kein altröm. oder italischer Gott für ein etwaiges Gleichsetzen in Frage kam (s. o. Sp. 105/9). – Die literarische Überformung hat alsbald ganz wesentlich dazu beigetragen, daß schließlich beinahe alle röm. Götter eine als identisch angesehene Entsprechung in der griech. Götterwelt erhielten; Ianus u. Quirinus, für die das nicht gilt, blieben eine Ausnahme. Für die griech.-röm. Doppelkultur, die im Mittelmeerraum mehr als 300 Jahre herrschte, war eine sehr wichtige Voraussetzung damit gegeben, daß diese Kultur dieselben Götter (wenn auch unter verschiedenen Namen) zu Schutzherren hatte.

g. Zusammenfassung. Römische G. scheint (weil noch nicht literarisch verfestigt) einem urtümlichen Zustande näher zu stehen als die bei Griechen zu beobachtende G. Stärker als dort fallen in Rom die Merkmale des Formalismus, ja des Mißtrauens auf; man ersinnt alle nur denkbaren Vorkehrungen, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, von den Göttern mißverstanden zu werden. Viel stärker als im griech. Bereich ist zu Rom der cultus deorum eine im politischen Sinne höchst wichtige Angelegenheit; es müssen erhebliche Anstrengungen geleistet werden, um die pax deum zu erhalten. Diese Aufgabe ist zu Rom in weit höherem Maße, als das in Griechenland zu beobachten ist, von staatlichen Instanzen, nämlich vom Senat u. von den collegia, die der Senat konsultiert, übernommen worden; unverkennbar ist eine starke Tendenz, die zur Erstarrung u. zur Mechanisierung führen sollte. Die gegenläufige Tendenz, durch Reflexion zu immer weiterreichender Sublimierung der G. zu gelangen, hat wohl einzelne Römer beeinflußt (Cicero, Kaiser Marcus Aurelius), ist aber in Rom nie zu anerkannter Herrschaft gelangt. Daher wird, nach diesem Ausblick auf römische G., im folgenden die Weiterentwicklung griechischer G. behandelt.

V. In welcher Weise haben sich die Griechen über ihre Gottesvorstellung Rechenschaft gegeben? (Lit.: P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque [Paris 1904]; W. Fahr, Θεοὺς νομίζειν. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen = Spudasmata 26 [1969]; J. Rudhart, Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique [Genève 1958]; La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon = EntrFondHardt 1 [1954].)

a. Θεοὺς εἰδέναι / θεοὺς νομίζειν. Selbstverständlich ist niemals die Alternative ‚Glauben/Zweifel' auf die G. angewendet worden; sondern man weiß, daß Götter sind; wer dieses Wissen nicht hat, zieht sich den Vorwurf der Ignoranz zu. Denn die Götter haben sich durch vielfache Aktivität im Bereich der Menschen manifestiert; das kann nur ein völlig Unwissender in Abrede stellen oder ein Böswilliger. Dies ist der Grund, warum es in der Antike keine eigentlichen Gottesleugner gegeben hat. Bezeichnenderweise fragte Aristoteles an einer berühmt gewordenen Stelle seiner Schrift Περὶ φιλοσοφίας (Aristot. frg. 12a Ross = frg. 10 Rose[3]: Sext. Emp. adv. math. 9, 20) nicht danach, wer oder was die Götter sind; sondern er stellte die Frage, woher die Menschen die erste Kenntnis (ἡ πρώτη ἔννοια) von den Göttern erhalten haben (seine Antwort: diese Kenntnis rührt 1. aus Träumen, 2. aus der Beobachtung der Himmelserscheinungen her). Seine Frage zielt also auf den Ursprung des Wissens, das die Menschen von den Göttern haben. – Freilich konnte zum Postulat θεοὺς εἰδέναι, d.h. ‚wissen, daß Götter sind', ein zweites Postulat hinzutreten: θεοὺς νομίζειν, ‚Göttern Gültigkeit zuerkennen' (keineswegs darf νομίζειν als ‚glauben', etwa gar im christl. Sinne, mißverstanden werden). Die Anklage, die gegen Sokrates erhoben wurde, läßt deutlich hervortreten, daß Sokrates nach Meinung der Ankläger von einer Konvention, welche die Stadt Athen aus guten Gründen sanktionierte, in sträflicher Weise abwich: Er hält nicht die Götter für gültig, welche Athen anerkennt (οὓς ἡ πόλις νομίζει); damit begeht er das Delikt der ἀσέβεια, d.h. des Religionsfrevels; damit beschwört er die Gefahr herauf, daß die Götter nicht nur ihn, sondern die ganze Stadt bestrafen. Ein Gottesleugner ist Sokrates nach Meinung der Ankläger indes nicht; denn er führt ja angeblich Götter nach Athen ein, denen die Stadt keine Gültigkeit zumißt. – Hiermit ist eine Besonderheit antiker G. bezeichnet, die noch beim Kampf des jungen Christentums gegen die alte Religion eine wichtige Rolle spielte: Die frühchristl. Apologetik leugnete die Existenz der bisher verehrten Götter meist nicht direkt; sondern man pflegte in Abrede zu stellen, daß diese Götter es verdienen, als gültig angesehen zu werden; sie sind ja nur Dämonen (so noch Augustin), die neben dem christl. Gott keinerlei Bedeutung haben, also keine kultische Verehrung beanspruchen können. Mit anderen Worten: ein theoretisch begründetes θεοὺς εἰδέναι muß Hand in Hand gehen mit einem in der Praxis sich manifestierenden θεοὺς νομίζειν. Daß jemand einer Gottheit Gültigkeit zumißt, gibt er dadurch zu erkennen, daß er sich an ihrem Kult beteiligt. – Nun ist nie in Frage (u. damit nie zur Diskussion) gestellt worden, was denn das Postulat θεοὺς νομίζειν dem Inhalt nach u. in der Praxis umfaßt. Hier, so hätte man erwarten dürfen, hätte eine ‚antike Theologie' einsetzen müssen, um eine Art der religiösen Pflichtenlehre zu entwickeln. Gewiß, es gibt hierzu einen bemerkenswerten pythagoreischen Beitrag (vgl. u. Sp. 131/5); auf ihm fußend hat Cicero grundlegende Reformen des röm. Sakralwesens, vor allem echte, innere Beteiligung der Kultteilnehmer gefordert (leg. 2). Aber von solchen Ansätzen abgesehen ist es zu eindeutiger Antwort auf die Frage: welche Pflichten folgen aus dem Postulat θεοὺς νομίζειν? nie gekommen. Einzig der König Antiochos v. Kommagene scheint diese Lücke ausgefüllt zu haben, indem er die Teilnahme an seinem eigenen Kultus mit nachfolgendem Opferschmaus zweimal monatlich allen Untertanen zur Pflicht machte.

b. Philosophische Aussagen dazu. Die Frage nach dem θεοὺς νομίζειν ist seit dem Tode des Sokrates an alle Philosophien gerichtet worden; keine von ihnen hat sich dieser Frage gestellt, sondern sämtliche Philosophenschulen, Platon (s. u. Sp. 123f) nicht ausgenommen, haben seltsame Ausweichbewegungen vollzogen, um einerseits dem Vorwurf der ἀσέβεια, des Religionsfrevels, zu entgehen; denn das bis in die Mitte des 3. Jh. gegen Philosophen höchst mißtrauische Athen hätte Gottesleugner unweigerlich in die Verbannung getrieben. Andererseits war keine der nachsokratischen Philosophien in der Lage, sich mit den G., die in der religiösen Praxis sinnfällig wurden, guten Gewissens einverstanden zu erklären; zu stark u. zu nachhaltig wirkten noch immer die durchaus rationalen Überlegungen (vgl. u. Sp. 128f), welche die überkommenen G. zu modifizieren zwangen. – Aus diesem Dilemma sind die Versuche zu erklären, einerseits die bisher gültigen G. nominell anzuerkennen, sie aber mit einem durchaus abweichenden Inhalt zu erfüllen. Hierfür drei Beispiele:

1. Epikur u. seine Schule. Sie erkannten die Götter als existent an; nicht nur das, sie schrieben den Göttern zu, daß sie das Ideal erreicht hätten, um das die Menschen ringen müssen, nämlich selbst keinen Unannehmlichkeiten ausgesetzt zu sein u. niemandem solche zu bereiten. *Epikur stellte sogar sehr subtile Überlegungen darüber an, wie es physikalisch möglich sei, daß die Menschen übereinstimmende G. haben (die Frage nach der πρώτη ἔννοια [vgl. o. Sp. 120] taucht hier wieder auf; vgl. W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 692). Aber die Epikureer erklären es für ausgeschlossen, daß Götter aktiv in die Geschicke der Menschen eingreifen oder passiv vom Handeln der Menschen, also durch Gebet u. Opfer, berührt werden. Die theoretische Anerkennung der Götter als idealer Wesen steht in unaufhebbarem Gegensatz zu der These, daß die Götter zu den Menschen in keine Beziehung treten.

2. Die Stoa. Auch den Stoikern gelingt ein universales Andersverstehen der gängigen G. Nach stoischer Lehre haben die Menschen seit Urzeiten ein weithin zutreffendes Teilwissen von den Göttern gehabt; doch muß die πρώτη ἔννοια, die zunächst durchaus zutreffend gewonnen worden war, von den Philosophen (also den Stoikern) berichtigt u. vervollkommnet werden (wie ja jeder erste Eindruck durch genaueres Hinsehen vervollkommnet werden soll); denn den Philosophen ist es

gelungen, dieses erste Teilwissen in die richtige Erklärung der Allnatur einzufügen. In dieser üben die seit alters verehrten Götter in der Tat bestimmte Funktionen aus; denn die Götter sind die maßgebenden Naturkräfte; es ist darum niemand zu tadeln, wenn er in Hephaistos das Feuer, in Hera die Luft, in Poseidon das Wasser als wirkende Kräfte verehrt. Zeus endlich wird zum Inbegriff des naturgemäß wirkenden Logos, der in allen Bereichen u. in allen Ebenen des Weltgebäudes sinnvoll u. ordnend tätig ist; dies die Konzeption, der Kleanthes v. Assos in seinem Zeushymnos einen religiös fundierten Ausdruck gegeben hat. Eben darum hat die späteste Stoa (so bes. der Kaiser Marcus Aurelius) vom stoischen Dogma ausgehend zu einer stoischen Naturreligion zurückgefunden. Zunächst aber war die Stoa Vorkämpferin einer Aufklärung, die es im Grunde nicht zulassen konnte, daß man sich Götter als wirkende Personen vorstellte. Das war nur in symbolischem Verständnis zulässig. Die dem Rationalismus verpflichteten Väter der Stoa, nämlich Zenon v. Kition u. Chrysipp v. Soloi, konnten nicht vorhersehen, daß trotz der Entpersönlichung jeder G., die sie mit Nachdruck lehrten, die Stoa nach Jahrhunderten in einen durchaus religiösen Habitus zurückgleiten würde.

3. Platon u. die Platoniker. Letzten Endes ist es Platon gewesen, der das Tor zum oft radikalen Um-Erklären der Götter u. ihrer Funktionen aufgestoßen hat; die zwar nicht zahlreichen, aber für sein religiöses Bewußtsein grundlegenden θεολογούμενα, die von den Neuplatonikern pietätvoll u. vollständig gesammelt wurden, beziehen sich sämtlich auf ein höchstes Wesen, das mit den olympischen Göttern durchaus nicht in Verbindung gebracht werden kann. Deren Gültigkeit u. Verbindlichkeit wird von Platon niemals in Frage gestellt; im Gegenteil, das, was man bisher von den Göttern wußte, wird im Timaios an markanter Stelle zu der Gesamtkonzeption der sinnvollen Weltschöpfung in Beziehung gesetzt: Der Philosoph darf das, was man bisher wußte, in einen weiteren Rahmen stellen u. somit neu u. besser begründen. Die bisher verehrten Götter, u. zwar gerade in der von Hesiod festgestellten Genealogie, werden nunmehr gleichgesetzt mit den γεννητοὶ θεοί, denen der Schöpfer der Welt die Aufgabe überträgt, den Menschen zu erschaffen (vgl. Plat. Tim. 41 d). Damit hat Platon das Modell entworfen, das nachmals vielfach variiert wurde: Die alten Überlieferungen sind durchaus richtig (sie müssen freilich von mancherlei Einzelheiten blasphemischen Inhalts gereinigt werden); aber man muß das, was sie aussagen, von höherer Warte aus betrachten: die γεννητοὶ θεοί mit ihren vielfachen Funktionen sind ein ‚Apparat' in der Hand des höchsten Schöpfers. In geradezu subtiler Weise räumt Platon den Anstoß, der bisher bestand, durch seine Zu- u. Unterordnung der γεννητοὶ θεοί aus: Seit jeher ‚wußte' man, daß kein Gott das Leben eines Menschen verlängern kann (vgl. o. Sp. 90 f). Nun spricht es der Schöpfergott in der berühmten Rede an die Untergötter deutlich aus (Tim. 41 d): Es muß in dieser Welt auch Vergängliches geben. Er, der Schöpfergott, vermag nur Unvergängliches zu erschaffen; was er erschafft, ist in hohem Maße gut, so daß nur Bosheit darauf abzielen könnte, das gut Erschaffene zu zerstören. Darum eben werden die Untergötter dazu aufgerufen, Wesen zu erschaffen, die vergänglich sind. Damit ist der höchst markante Punkt der bisher dargestellten G.: ‚Götter können nicht Unsterblichkeit verleihen', in die neue Konzeption mit eingebracht worden. Danach wäre es von vornherein irrig, den olympischen Göttern Allmacht, insbesondere die Allmacht über Leben u. Tod zuzuschreiben; allmächtig ist nach dieser Lehre nur der Schöpfergott; alle γεννητοὶ θεοί erfüllen einen Auftrag, der ihnen auf das genaueste vorgezeichnet ist.

c. Zusammenfassung. Keine der hellenist. Philosophien, die Philosophie Platons eingeschlossen, leugnet die Verbindlichkeit u. die Gültigkeit der bisher verehrten Götter. Aber geradezu regelmäßig wird eine Instanz gefunden, welcher die bisher verehrten Götter untergeordnet sind: 1) epikureisch: Die Götter erfüllen das den Menschen vorgezeichnete Ideal u. verharren darum in dem seligen Zustand des Nicht-Beteiligt-Seins; 2) stoisch: Die Götter sind nur vermeintlich autonome Persönlichkeiten; in Wahrheit sind sie in den Mechanismus der Allnatur einbezogen, in welcher sie bestimmte Funktionen erfüllen; 3) Platon (vermutlich Vorbild solcher Überlegungen): Die bisher verehrten Götter sind dem Weltplan des obersten Schöpfers eingeordnet; ihr Wirken ist durchaus mittelbar; in ihrem Wirken setzt sich der Impuls des Schöpfers fort, aber so, daß aus dem Wirken der erschaffenen Götter Vergängliches hervorgeht.

Damit hat Platon das wichtige Merkmal bisheriger G., daß alle Götter geboren sind, daß sie Vater u. Mutter haben, für seine Konzeption fruchtbar gemacht.

VI. Eine Theologie im eigentlichen Sinne fehlt; Überblick über Variation u. Unausgeglichenheit griechischer Gottesvorstellung. Obwohl, vielleicht sogar weil die G. im Griechentum sehr reich variiert waren, ist es zur Ausbildung einer ‚Theologie', die das Überkommene (τὰ νομιζόμενα) zusammengefaßt hätte, nie gekommen; insofern ist kein Vergleich etwa mit indischer, islamischer, mosaischer, geschweige denn christlicher Theologie möglich. Denn wo immer über Fragen, welche die G. betrafen, diskutiert, meist spekuliert wurde, da ging es um Beweisziele, die der Sache selbst fremd waren. Es gab ja keinen Berufsstand, dem die Aufgabe gestellt war, das aus diesem Felde Überlieferte zu beschreiben, zu erklären u. schließlich zu bewahren. Denn da auf diesem Felde nichts zu verteidigen war, hat sich niemals so etwas wie eine *Apologetik entwickelt; einige wenige Ansätze dazu sind erst hervorgerufen worden, als das Christentum die bisher gültigen G. in Frage stellte (*Celsus). Mit anderen Worten, griechische G. sind bis kurz vor ihrem Untergang niemals von dazu legitimierten Autoren interpretiert worden. Wohl meldeten sich nach den Dichtern (bes. Pindar, **Aischylos) die Philosophen zu Wort; indes haben die obigen Beispiele belegt, daß es den Philosophen durchweg nicht um den Eigenwert der G., also nicht um deren objektiv festzustellende Aussage ging. Sondern die reich variierten G. boten eine Fülle von Möglichkeiten, um Bestätigungen für ganz anders geartete Theoreme zu gewinnen. – Hier muß nicht nur an die Umsetzungen erinnert werden, die o. Sp. 121/4 beispielsweise angeführt wurden; noch viel weiter ging M. Terentius Varro, der einem pythagoreisierenden Dualismus zu liebe die folgende systematische Ordnung der G. erzwingen wollte: Nach ihm sind alle Götter dem Himmel, d. h. den oberen Göttern (s. o. Sp. 88/91), zuzuordnen; dagegen sind alle Göttinnen als chthonisch (s. o. Sp. 91/3) anzusehen. Nun bedarf es keines Wortes, um darzutun, daß dieser Schematismus an den griech. wie an den röm. G. gänzlich vorbeigeht. Als aber Augustin rund 400 Jahre nach Varro Kritik an den G. der Griechen u. der Römer übte, fand er keinen anderen Gewährsmann, auf den er sich hätte beziehen können; er war darauf angewiesen, die ‚Theologie' Varros zu widerlegen, so als ob diese damals gültige G. widergespiegelt hätte. Die älteren Apologeten befanden sich im Grunde in noch größerer Ratlosigkeit; ihnen lag nicht einmal ein Kompendium nach Art des varronischen vor. Darum wird wieder u. wieder der Mythos zum Gegenstand christlicher Kritik; denn hier lagen literarische Überlieferungen vor, gegen die man sich wenden konnte. Das hieß: Homer u. Hesiod, deren Berichte über Taten (u. Missetaten) der Götter längst in mancherlei Handbücher eingegangen waren. Nur in Zeugnissen dieser Art war der Gegner angreifbar. Hier dürfte der Grund liegen, warum die christl. Apologetik, in diesem Punkt seltsam weltfern, von den G. der außerchristl. Spätantike kaum jemals Kenntnis nimmt; so lebhaft sich diese G. in der kultischen Praxis realisierten, so fehlte es doch gänzlich an theoretischer Reflexion. Darum hat F. Cumont, als er den Symbolismus im röm. Totenkult entschlüsselte, der Forschung ein neues Feld eröffnet (Recherches sur le symbolisme funéraire des romains [Paris 1942]). – Insofern bleibt diese erste Umschau (o. Abschnitte I/V) über die antiken G. in einem wichtigen Punkte unbefriedigend. Auf der einen Seite steht das Gebot, alle Götter zu ehren (θεοὺς σέβεσθαι) u. ihnen die gebührende Gültigkeit zuzuerkennen (θεοὺς νομίζειν). Wer sich dagegen an einen Gott um Hilfe wendet, tut so, als ob es nur diesen einen Gott gebe. Von der Gebetspraxis her gesehen scheint es sich um eine Addition von Monotheismen zu handeln. Zwar scheint das den frühgeschichtlichen Gegebenheiten zu entsprechen: Im Bereich der Burgen u. der Herrschaften, über die in ältester Zeit Zeus u. Hera, Athene u. Poseidon als Burg- u. Geschlechtsgötter geboten, u. im Bereich der Funktionen, welche diesen Göttern später zugeschrieben wurden, waren sie in der Tat autonom; es kommt wohl der damaligen Realität nahe, wenn man ihnen Rang u. Würde von Patronen zuschreibt, die von denen, die sich an sie wenden, beträchtliche Leistungen fordern dürfen, dafür aber oft rettende Hilfe leisten. Das wird gestützt durch die Beobachtung, daß im *Gebet wieder u. wieder angeführt wird: ‚Du kennst mich ja: Du hast mir schon früher geholfen'; mit anderen Worten, eine früher bestehende Beziehung zum ‚Patron' wird wieder aufgenommen. – Dieser Komplex steht unverbunden

neben der eigentlich polytheistischen Koordinate: Es gibt viele Götter; aber diese Götter treten nie in Rivalität zueinander. Es ist freilich zum Teil der klugen Voraussicht der Menschen überlassen, eine solche Rivalität gar nicht erst aufkommen zu lassen; so ist der Brauch zu erklären, vor dem eigentlichen Opfer andere Götter mit einer kleineren Opfergabe zu bedenken. Indes ist es, was diese Koordinate anlangt, nie zu verbindlicher Systematik gekommen. – Endlich wird geradezu ‚verdrängt' (jedenfalls aus dem Bereich von Wort u. Schrift), daß die chthonischen Götter weit gebieterischer u. mit der Drohung viel schlimmerer Folgen ihre Ansprüche stellen; ganz gewiß sind privat wie in öffentlicher Kultausübung diese Ansprüche sorgsam erfüllt worden, was vor allem für Rom gut bezeugt ist. Aber man spricht nicht davon; u. man schließt (dafür o. Sp. 94f ein Beispiel aus Plutarch) die chthonischen Götter nicht mit ein, wenn man ‚die Götter' als hilfreiche Wesen, als Wohltäter der Menschen definiert. Kurz, auf diesem Feld gab es vieles, was nicht ausgesprochen wurde, vieles, was von jeder Reflexion u. damit von jeder Koordinierung ausgeschlossen blieb. – Bzgl. Ansätze zu einer ‚Theologie' vgl. E. R. Dodds, The Greeks and the irrational[3] (Berkeley 1959); ders., Plato and the irrational: JournHellStud (1945) 16/25 bzw. ders., The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief (Oxford 1973) 106/25; O. Gigon, Die Theologie der Vorsokratiker: EntrFondHardt 1 (1954) 127/68; W. Jaeger, Die Theologie der frühen griech. Denker (1953).

VII. Manifeste Entwicklungslinien. So viel, richtiger: so wenig, läßt sich aussagen, wenn man griechische G., wie bisher geschehen, im ganzen statisch betrachtet. Dieses Ergebnis läßt sich (in einigen Punkten u. nie ohne innere Widersprüche) vervollständigen, wenn man auf die Tendenzen blickt, welche auf die Entwicklung griechischer G. einwirkten; denn unbestreitbar haben griechische G. bestimmte Entwicklungen durchgemacht. Doch führte keine dieser Entwicklungen (wie mehrfach angedeutet) zur Vereinheitlichung oder zur systematischen Koordinierung der G. Keine dieser Entwicklungslinien ist geradlinig verlaufen; mancherlei Unebenmäßigkeiten, ja Brüche sind zu verzeichnen, vor allem als in der zweiten Phase des Hellenismus, verstärkt dann während der röm. Kaiserzeit, fremde, vor allem orientalische u. ägyptische, Götter mit den ihnen anhaftenden G. zunächst in die griech. u. bald in die röm. Welt eindrangen.

a. Der Prozeß der Sublimierung. 1. Allgemeines. Im ganzen muß die Entwicklung, welche die griech. G. durchlief, als ein Prozeß der Sublimierung definiert werden. Dabei ging es sowohl um eine Sublimierung auf der rationalen wie auf der ethischen Ebene, zwei Aspekte, die ohnehin für griechisches Empfinden auf das engste miteinander verschränkt u. verknüpft sind. Diese Tendenz zur Sublimierung hat ihre Wurzel darin, daß man in kritischer Weise sensibel wurde gegen das, was frühere Generationen ohne rationale u. ohne moralische Skrupel von den Göttern ausgesagt hatten. Es zeugt im Grunde von einem verfeinerten religiösen Empfinden, wenn man sich gegen solche Aspekte der G. zur Wehr setzte, die allzu naiv erschienen. Nun empfand man es als unfromm, ja als Blasphemie, wenn Götter durch Vorstellungen, aber auch durch Praktiken ‚beleidigt' oder verunglimpft zu werden schienen, welche früheren, in der Tat naiveren Generationen keinen Anstoß zur Entrüstung gegeben hatten. – Hier könnte man einwenden, der Prozeß der Sublimierung sei doch nur von den Philosophen u. den philosophisch Gebildeten getragen worden. Das setzt eine Klasse von Gebildeten ohne Kontakt zum ‚Volk' voraus; eine solche Situation (die zB. Horaz als bedrückend empfand, vgl. sat. 1, 6, 18: quid oportet / nos facere a volgo longe longeque remotos) bestand im Athen des 5. u. 4. Jh. ganz gewiß nicht. Denn dort konnte Euripides, wenn auch oft angefeindet, seine G. ‚dem Volke' vortragen; gerade an der Wirkung, welche die Tragödie ausübte, dürfte es gelegen haben, daß der Prozeß der Sublimierung alsbald nicht nur in die Breite, sondern in die Tiefe wirkte. So darf gerade für Athen in Anspruch genommen werden, daß der Prozeß der Sublimierung, derart, daß alles ausgeschieden wurde, was eine βλασφημία enthalten konnte, nicht auf Literaten u. Philosophen beschränkt blieb. Die moderne Konstruktion, es habe eine ‚Gebildetenreligion' gegeben, darf auf das Athen Platons u. Menanders gewiß nicht angewendet werden. Wer etwa die eindrucksvollen Zeugnisse, die aus Athen für eine wirkungsvolle ‚Sublimierung' sprechen, bestreitet, der müßte die unbestreitbaren Wirkungen, die kultisch u. ethisch von Delphi ausgingen, in Abrede stellen. Später, in der

Zeit des ausgehenden Hellenismus, ist in der Tat eine Dissoziierung der G. nach Berufen, Klassen u. Ständen eingetreten. – Somit ist der Nachdruck, mit dem vom 6. Jh. an mit zunehmender Dringlichkeit eine Reinigung der G., insbesondere der mythischen Erzählungen, gefordert wurde, ein wichtiges Zeichen dafür, wie ernst man es vom 6. Jh. an mit der religiösen Bindung eines jeden nahm. Dieser Vorgang ist mit ‚Aufklärung' nur unzureichend gekennzeichnet (u. die Assoziation zum 18. Jh., die sich dann einstellt, ist irreführend); es ging um das Ausmerzen u. Ausscheiden all' der Elemente in den gängigen G., durch welche die Götter hätten beleidigt u. vor allem die heranwachsende Jugend in ihrem richtigen Verhältnis zu den Göttern (εὐσέβεια) hätte beeinträchtigt werden können. Der pädagogische Aspekt dieser Frage war von hoher Bedeutung.

2. Sublimierung auf rationaler Ebene. Zunächst scheint die rationale Komponente (die in Wahrheit stets mit der ethischen Komponente verbunden war) im Vordergrund zu stehen. Man wehrt sich keineswegs gegen alles Übernatürliche; aber man wehrt sich dagegen, an Wunder zu glauben, die nicht belegt sind. Mit anderen Worten: Das Mißtrauen richtet sich gegen die Fabulierfreude der Dichter; man hält es für möglich, daß diese, ihren Auftrag überschreitend, Wunder hinzugedichtet haben, die nie stattgefunden haben. Dagegen richtet sich die Forderung, ein Wunder müsse durch einen Beleg, ein τεκμήριον, bewiesen sein; es wird also eine ‚Dokumentation' verlangt. Hier übrigens liegt die Wurzel für die Hochschätzung der αἴτια, der noch in der Gegenwart zu Tage liegenden Gründe, warum eine kultische Handlung zu bestimmter Zeit u. nach bestimmtem Ritus vollzogen wird: Ein αἴτιον enthält in sich den historischen u. damit schlüssigen Beweis dafür, daß ein kultisch oder religiös bedeutsames Ereignis, etwa die Epiphanie eines Gottes, an bestimmtem Orte erfolgte. Die Forderung, es müßten τεκμήρια als Beweise vorgezeigt werden können, hat sehr nachhaltig dahin gewirkt, daß Mythos u. überlieferte Geschichtlichkeit miteinander amalgamiert wurden.

3. Sublimierung auf ethischer Ebene. Stärksten Unwillen erregte es, daß in den epischen Gedichten vielerlei Handlungen von Göttern berichtet wurden, die mit der Ethik schon des 6. Jh. nicht mehr vereinbar waren. Derlei Dichtungen konnten nach der Überzeugung der Zeitgenossen nicht auf Wahrheit beruhen; derlei mußte auf die Bosheit der epischen Dichter, also Homers u. Hesiods, zurückgeführt werden: Ihre Schuld war es, daß den Göttern ‚Diebstahl, Ehebruch u. Betrug' (so nach dem berühmten Verse des Xenophanes [VS 21 B 11]) zugeschrieben wurden. Wie mußte es auf junge Menschen wirken, wenn man diese glauben machte, daß Götter derlei täten? Noch Platon (resp. 3, 398a) hat seine Würdigung Homers auf diesen Punkt gegründet: Hätte ein Dichter wie Homer Einlaß in den idealen Staat begehrt, so hätte man ihn zwar mit allen Ehren empfangen, ihm aber keinen Aufenthalt in der Stadt erlaubt; man hätte sein Haupt mit einem wollenen Bande geschmückt u. ihn fortgeschickt. Mit dem wollenen Bande wird die Braut bei der Hochzeit ausgezeichnet; kein Mann trägt es. Damit wird verschlüsselt ausgesagt: Homer erzählt Altweibergeschichten. – Der Motivkatalog: ‚Götter stehlen, begehen Ehebruch, betrügen einander', weist deutlich auf Teile der epischen Dichtung zurück, die noch vor kurzem als schwankartige Erzählungen mit Beifall aufgenommen worden waren: Hermes stiehlt, als er gerade eben geboren ist, dem Apollon eine Rinderherde (so im homerischen Hermes-Hymnos, aber auch in Sophokles' Ichneutai); Hera lenkt durch weibliche Verführung Zeus' Aufmerksamkeit von den Kämpfen vor Troia ab; das wichtigste Beispiel bietet die Schwankerzählung von den ertappten Ehebrechern: Da sind Ares u. Aphrodite dem betrogenen Ehemann Hephaistos buchstäblich ins Netz gegangen. Dieses Beispiel ist darum so kennzeichnend, weil im homerischen Text der Grund bezeichnet wird, warum der Rhapsode Demodokos das frivole Lied zum Besten gibt: Es gilt, Odysseus aufzuheitern, u. dazu wählt der Sänger aus seinem Repertoire das Lied, das er für fröhlich u. für unverfänglich ansieht. Kurz, in archaischer Zeit, da man zu den Göttern wie zu Patronen aufsah, hatte man kein Arg dabei, diese Patrone mit Eigenschaften u. mit Handlungsweisen auszustatten, wie sie in der Realität irdischer Herrscher nun einmal vorkommen. Sobald aber die Götter als Vorbilder angesehen wurden, nach deren Beispiel die Menschen sich zu richten hätten, mußten derlei Erzählungen in der Tat unerträglich erscheinen. – Nun ist dieser Kritik in einer Weise begegnet worden, die paradoxal anmutet: Man hielt, je länger, desto nachhaltiger, dieser Kritik das Axiom ent-

gegen, daß Homer, Hesiod u. andere Dichter in banausischer Weise mißverstanden würden, wenn man sie an den inkriminierten Stellen wörtlich verstehe. Damit wurde den Kritikern, die vom Wortlaut ausgehen, ein unüberhörbarer Vorwurf gemacht, nämlich der Vorwurf einer Ignoranz, die es sich nicht klar macht, daß Homer u. Hesiod gerade da, wo sie Anstoß zu erregen scheinen, durch Symbole etwas Tiefes, nicht jedem Nachvollziehbares aussagen. Damit ist, wie mehrfach bemerkt, der Punkt bezeichnet, von dem die allegorische Erklärung (*Allegorese) ihren Ausgang nahm. Es wurde geradezu zu einem Axiom, daß man bei der Ausdeutung nichttrivialer Texte nicht bei der Erklärung einer Ebene stehen bleiben dürfe, sondern eine Erklärung auf zwei oder auf drei Ebenen anstreben müsse. Indes kann u. soll dieses Axiom, das für vorchristliche u. christliche *Exegese eine kaum abzuschätzende Bedeutung erhielt, im Hinblick auf die G. nicht weiter verfolgt werden. Es wurde ein Ausweg gefunden, um Homer zu ‚retten', nachdem der Wortsinn Homers u. Hesiods mit den G. des 6. u. des 5. Jh. nicht mehr vereinbar war. – Lit.: H. Dörrie, Spätantike Symbolik u. Allegorese: FrühmittelalterlStud 3 (1970) 1/12; ders., Zum Problem der Ambivalenz in der antiken Literatur: AntAbendl 16 (1970) 85/92; ders., Zur Methodik antiker Exegese: ZNW 65 (1974) 121/38; ders., Philosophie aO. (o. Sp. 111).

b. Die orphisch-pythagoreische Linie. In eine andere Richtung führen Entwicklungslinien, die seit dem 6. Jh. vC. sowohl in der Orphik u. später im Pythagoreertum, als auch in den Tendenzen sichtbar werden, welche die Priesterschaft zu Delphi verfolgte. Hier wurde das überwunden, was ich die ‚Partnerschaftshaltung' nennen möchte: Die Gottheit ist etwas wesentlich anderes, u. sie ist wesentlich mehr, als sich bisher beim bloßen Gegenüber von Bittsteller u. helfendem Wohltäter ergab. Auf diesem Felde ist kaum etwas offen erörtert worden; hier ist der Bereich der ἄρρητα, der sakralen Geheimnisse, erreicht, über die nichts in die Öffentlichkeit dringen sollte. Es darf daher nicht verwundern, wenn wesentliche Modifikationen der gängigen G. im Schoße ‚geschlossener Gesellschaften' erarbeitet wurden, die sich teils notgedrungen, teils freiwillig aus der Öffentlichkeit zurückzogen, ja sich vor ihr abkapselten. – Lit.: R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike (1925); W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek religion[2] (London 1953); Nilsson, Rel. 1[2] (1955) 678/99; K. Ziegler, Art. Orpheus: PW 18, 1 (1939) 1200/316; ders., Art. Orphische Dichtung: PW 18, 2 (1942) 1321/417.

1. Überwindung der homerischen Eschatologie. Die homerische Religiosität ließ für eschatologisch begründete Hoffnungen keinen Raum; was die Seele nach dem Tode in der Unterwelt erwartete, war die bare, graue Hoffnungslosigkeit; die Seele, die zuvor dem Körper alle erforderlichen Impulse gab, ist nun zu völliger Inaktivität verurteilt. Im Grunde ist der Gedanke folgerichtig: Getrennt von ihrem Werkzeug, durch das allein sie sich handelnd u. sprechend mitzuteilen vermochte, ist sie ein Nichts (u. nur durch Genuß von *Blut gewinnt sie für Augenblicke die Fähigkeit des Sprechens zurück). Diese Hoffnungslosigkeit wird in der Nekyia, dem 11. Buche der Odyssee, mit erbarmungsloser Deutlichkeit dargestellt. ‚Lasciate ogni speranza voi ch'entrate' könnte mit vollem Recht auch über diesem Inferno stehen. – Hier knüpfte die orphische Bewegung an. Dieser war nicht daran gelegen, die gängigen G. zu verändern. Sie ‚ergänzte' scheinbar nur den eschatologischen Pessimismus durch die Verheißung, daß nur für den ‚Nicht-Geweihten, Nicht-Vollendeten' (ἀτέλεστος) das Leben mit dem Tode zu Ende sei; ein solcher bleibe eben ‚im Dreck stecken' (ἐν βορβόρῳ κεῖται), dies sicher eine von allem Euphemismus freie Bezeichnung für das Begraben-Werden. Dagegen dürfe der im orphischen Sinne Vollendete nach dem Tode die Glückseligkeit, nämlich ein Leben ‚wie die Götter', erwarten. Der Umstand, daß diese Verheißung mit trivialen Zügen (ewige Gastereien u. Schmäuse) ausgestattet wurde, erregte Platons Spott (so resp. 2, 363c/e); der erste Ansatz war hinter der voranschreitenden Sublimierung auch der Jenseitsvorstellungen zurückgeblieben. Indes kommt es auf das entscheidende Stichwort an: ‚ein Leben wie die Götter'. Welche Voraussetzungen galt es zu erfüllen?

2. Die Mächte des Aufruhrs u. der Ordnung. Um das zu verdeutlichen, wurden mehrere seit Homer u. Hesiod wohl bekannte Mythen neu gedeutet. Insbesondere erfuhr der Mythos vom Kampf der Titanen gegen die Götter (vgl. o. Sp. 89) eine für die Zukunft höchst wichtige Interpretation; diese zeichnete sich dadurch aus, daß sie den ‚historischen Abstand' zwischen Mythos u. Gegenwart aufhob: Der Kampf der Mächte der Auflehnung u. der Unordnung gegen die oberen Götter, welche die Ordnung garantieren, ist bis heute nicht beendet; denn in jedem Menschen will sich ‚das Titanische' (τὸ τιτανικόν) als das Element der ungeordneten Triebhaftigkeit u. des Aufruhrs gegen die göttliche Welt der Ordnung erheben; was der Mythos als einmaligen Kampf in grauer Vorzeit darstellt, bezeichnet in Wahrheit den Konflikt in jedem Menschen. In diesem Konflikt gilt es, sich klar zu entscheiden: Nur derjenige, dem es gelingt, in sich selbst das Reich des Göttlichen herzustellen, darf gewiß sein, nach dem Tode an einem Leben teilzuhaben, wie es den Göttern vorbehalten ist. Die übrigen erwartet das Schicksal, das die Titanen nach ihrem Verdienst erlitten: Sie wurden in die Erde gestampft. Diese Konzeption ist in zweierlei Richtungen bemerkenswert: Ein Mythos wird enthistorisiert, so daß sein Inhalt u. seine Moral für jeden Menschen gelten, u. den Menschen wird eine (recht erhebliche) Anstrengung abverlangt, damit sie ein ethisches Niveau erreichen, das sie den Göttern gleichstellt. Wird diese Aufgabe erfüllt, dann wirkt die Gleichstellung mit den Göttern nach dem Tode fort: Ein Leben in Glückseligkeit darf dann erwartet werden.

3. Phytagoreische κάθαρσις. Als die orphische Bewegung in Griechenland erlosch, nahmen die Pythagoreer diese Spekulationen auf u. strafften sie: Es galt, ein Leben in ‚Reinheit' (καθαρὸς βίος) zu führen, genauer, es galt eine Eigenschaft zu gewinnen u. festzuhalten, durch die sich die Götter auszeichnen; daher die pythagoreische Forderung, ‚die Götter nachzuahmen'. Mit der Forderung ‚Leben in Reinheit' war ohne Zweifel zunächst gemeint, daß die Erfordernisse kultischer Reinheit zu erfüllen waren, wozu es im Pythagoreertum noch in späten Zeiten archaische Relikte gab. Das aber darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Forderung mehr u. mehr Gewicht im ethischen Sinne erhielt. Denn wichtiger als die Reinheit des Körpers (im kultischen Sinne) war nunmehr die Reinheit der Seele, die keine Befleckung durch böse Gedanken, Worte oder Taten aufweisen sollte. Mit dieser Sublimierung der Forderung nach Reinheit im ethischen Sinne ist der Weg beschritten, der zu Platons Postulat führte: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (‚Verähnlichung mit Gott soweit wie möglich'), ein Postulat, das Platon selbst Theaet. 176b so interpretierte: δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (‚gerecht u. fromm werden mit Einsicht'). Aristoteles vermerkt metaph. 1, 6, 987b 12, Platon habe den pythagoreischen Terminus μίμησις (‚Nachahmung') nicht aufgenommen, sondern ihn durch μέθεξις (‚Teilhabe') ersetzt; hier nun substituiert Platon die anfechtbare Diktion der Pythagoreer anders: Während die Pythagoreer die Forderung erhoben θεοὺς μιμεῖσθαι, setzte Platon diese Forderung um in das berühmt gewordene Wort ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

4. Apollinische ἁγνεία. Unabhängig von den Pythagoreern, aber im gleichen Sinne wie diese, wirkte die Priesterschaft zu Delphi darauf hin, daß ein jeder, der zu Delphi Rat suchte, eine kultische Reinheit gewänne, kraft derer er die Botschaft des Gottes aufnimmt u. richtig versteht. Wer diese Bedingung nicht erfüllt, dem schlägt der Orakelspruch, den er empfängt, zum Unheil aus; denn wer das intellektuelle u. das ethische Niveau, das der Gott voraussetzt u. selbst verkörpert, nicht erreicht, der wird den Spruch notwendig mißverstehen u. falsch, d.h. zu seinem Schaden, anwenden, wofür Kroisos in der Schilderung Herodots ein berühmtes Beispiel bot. Ursprünglich dominierten im Heiligtum zu Delphi wie bei den Pythagoreern solche Vorschriften, die auf kultische Reinheit zielten. Aber dort wie hier wurden die alten Vorschriften um-interpretiert, so daß sie einen aufs Ethische gerichteten Gehalt gewannen: Wer einen Spruch des Gottes im egoistischen Sinne auslegt u. anwendet, so daß er die Rechte anderer verletzt, ist des Gottes u. seiner ἁγνεία unwürdig u. hat die Hilfe des Gottes verwirkt, meist sogar Strafe auf sich gezogen. Das Entscheidende u. Neue an dieser orphisch-pythagoreischen Betrachtungsweise liegt hierin: Die Götter werden nicht mehr ausschließlich als von außen wirkender Partner (oder Gegner) der Menschen verstanden. Es genügt nicht mehr, die alten, äußeren Reinheitsgebote zu erfüllen, wenn man vor seinen ‚Patron' tritt. Sondern jeder Mensch ist in bestimmter Weise am Göttlichen beteiligt (oder er sollte es wenigstens sein). Denn einerseits hat das Göttliche (τὸ θεῖον) seinen Sitz im Menschen. Andererseits ist jedem Menschen die Aufgabe gestellt, sich selbst so vorzubereiten, daß das Göttliche gern in ihm Wohnung nimmt wie in einem Tempel. Eine namentlich von den Pythagoreern sehr

ernsthaft betriebene Reinigung (κάθαρσις) soll zur ἁγνεία, zum Zustand der zugleich kultischen, ethischen u. intellektuellen Vollkommenheit u. somit zum τέλος führen.

5. Der erste Schritt zur impersonalen Gottesvorstellung. Unversehens ist hier ein Schritt getan worden, der aus dem Polytheismus der bisher dargestellten Gestalt herausführt: Es wird nicht damit gerechnet u. die kathartischen Vorbereitungen zielen nicht darauf, daß ein bestimmter Gott im Menschen Wohnung nimmt. Sondern hier kommt zum ersten Male ein bisher ungewohntes Abstractum zum Tragen: τὸ θεῖον. Damit ist eine Summe werthafter Eigenschaften bezeichnet, die jedem Gott zukommen. Noch Platon hat (Phaedr. 246e/247b) eine vermittelnde Konzeption vorgeschlagen, welche das vordem gültige ‚Partnerschaftsverhältnis' aufrecht erhält: Bei der Fahrt um das Himmelsrund fahren die Götter (die niemals in Gefahr geraten, ihre Bahn zu verfehlen) den Seelen voraus; dabei folgt eine jede Seele mit ihrem Gefährt demjenigen unter den elf Göttern, dem sie zugehört. Schon dürfte es astrologisch fundierte Vorstellungen gegeben haben, wonach jede Seele einem Planeten als ihrem Regenten zuzuordnen sei; wahrscheinlich hat Platon solchem Denken entgegenwirken wollen, da er nicht die sieben (damals bekannten) Planeten, sondern die zwölf oberen Götter (von denen Hestia, die Göttin des Herdes, zu Hause bleibt) zu Schrittmachern u. damit zu Vorbildern der (späteren) menschlichen Seelen macht. Indes war der Weg, der von persönlicher zu unpersönlicher G. führt, schon vor Platon eingeschlagen worden; das war ein Schritt, der von maßgeblicher Bedeutung werden sollte.

c. Die Verwandtschaft zwischen Göttern u. Menschen. (Lit.: H. Dörrie, Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC Erg. Bd. 8 [1980] 3/14; ders., Gnost. Spuren bei Plutarch: Studies in gnosticism and Hellenistic religions, Festschr. G. Quispel [Leiden 1981] 92/116; É. des Places, Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique [Paris 1964].) Seit alters war die Überzeugung, daß zwischen Göttern u. Menschen eine, sogar biologisch-genealogisch begründete, Verwandtschaft bestehe, ein wichtiger Bestandteil griechischer G. Freilich war der genealogische Aspekt, der für Hesiod im Vordergrunde des Interesses stand (vgl. o. Sp. 99f), seit langem durch anderes überlagert; an den Beweis einer Abstammung von Zeus, wie er für die διοτρεφέες βασιλῆες der homerischen Zeit von hoher Bedeutung war, dachte man nun nicht mehr. Statt dessen wurde folgender Gedanke als ein Postulat neu konzipiert: Die potentiell bestehende Verwandtschaft mit dem Göttlichen muß durch ethische Bemühung realisiert werden; denn die Menschen haben die Möglichkeit u. darum den Auftrag, göttlichen Rang zu gewinnen oder wiederzugewinnen. Spätestens seit dem 4. Jh. vC. ist dieser Gedanke, zwischen Göttern u. Menschen bestehe eine Verwandtschaft (συγγένεια), in zwei Richtungen zum Tragen gekommen:

1. Wiederherstellung der παλαιὰ φύσις. Dieser Gedanke konnte als Forderung geäußert werden (damit setzte sich etwa die orphisch-pythagoreische Linie fort, vgl. o. Sp. 131): Der ursprüngliche, durch Schuld oder Ignoranz der Menschen gestörte Zustand muß wiederhergestellt werden. An u. für sich hat das Griechentum einem Endzeit-Denken (*Entwicklung) kaum jemals Raum gegeben. Wohl aber dominierte die Retrospektive: Daß in der Urzeit alles gut u. alles werthaft war (*Aetas aurea), ist stets, schon für Hesiod u. seit Hesiod, eine beherrschende Komponente gewesen. Damals, so hieß es, verkehrten die Götter mit den Menschen, die in der Tat ihre Verwandten waren; damals waren das rechte Wissen u. das rechte Tun noch nicht durch Irrtum u. durch Schuld verdeckt oder verdunkelt. Selbst in der Gegenwart (so geht die Paränese weiter) ist es einem jeden Menschen nicht nur möglich, sondern sogar aufgegeben, zum guten alten Zustand zurückzukehren u. damit die παλαιὰ φύσις wieder zur Geltung zu bringen. Eine andere Variante dieses Gedankens stellte die Rückkehr zum Anfangspunkt, die *Apokatastasis, zu gegebener Zeit für alle in Aussicht. Dieser, zunächst auf astrologische Überlegungen gegründete Gedanke ist von der Stoa aufgenommen u. abgewandelt worden; er liegt der Überzeugung von der zyklisch erfolgenden Zerstörung der Welt zu Grunde, welcher der Neubeginn aller Dinge folgt.

2. Homo = deus mortalis. Damit ist bereits der Übergang vollzogen zu einer Variante der συγγένεια-Vorstellung, die von Aristoteles auf eine sehr knappe Formulierung gebracht wurde; danach ist nicht allein zu fordern, daß sich der Mensch der Verwandtschaft mit den

Göttern würdig erweist; sondern diese Verwandtschaft wird als eine, wenn man so will, biologisch fundierte Tatsache erkannt: Wenn man die Fähigkeiten alles dessen, was da lebt u. webt (aller ζῷα also), in einen Vergleich rückt, dann ergibt sich, daß die Eigenschaft, Logos zu besitzen, d. h. über die λογικὴ δύναμις zu verfügen, allein den Göttern u. den Menschen zukommt. Wer seinen Logos richtig (später die Stoa: naturgemäß) anwendet, der gewinnt die Herrschaft über die unvernünftige Natur. Es ist fast unerheblich, daß der Mensch mit den meisten Tieren die Fähigkeiten der Wahrnehmung, der Ortsbewegung u.a.m. gemeinsam hat; das erscheint als akzidentell im Vergleich zu dem, was er der Substanz nach mit den Göttern gemeinsam hat, nämlich den Logos. So gibt es, wenn man es physiologisch betrachtet, nur einen wesentlichen Umstand, durch den sich die Götter von den Menschen unterscheiden: Menschen sind sterblich. Daher lautet die Kurzformel, die Aristoteles in seinem Protreptikos höchst prägnant herausarbeitete: homo – deus mortalis (frg. 10c Ross = frg. 61 Rose[3]: Cic. fin. 2, 40). Vorstehendes sollte nun nicht so mißverstanden werden, als sei damit generell die Schranke niedergerissen, welche Götter u. Menschen trennt. Niemals wird das Bewußtsein verringert, daß den Göttern ὑπεροχή (maiestas) zukommt; geradezu mit Sorgfalt wird hervorgehoben, daß εὐσέβεια (Plutarch: εὐλάβεια = ‚Ehrfurcht') es verbietet, die Zurückhaltung, fast dürfte man sagen: Diskretion u. Takt, die man Göttern schuldet, hintan zu setzen. Platon demonstriert im Euthyphron, daß keine zwischen Menschen angemessene Verhaltensweise auf das Verhältnis Gott/Mensch zu übertragen ist, u. Aristoteles leugnet, entgegen alten Traditionen, daß es Freundschaft zwischen Gott u. Mensch geben könne (eth. Nic. 8, 9, 1158b/1159a; *Gottesfreund). – Dieses Bewußtsein des von Respekt erfüllten Abstandes hat auch die stoische These nicht vermindert, die da lehrte, daß Götter u. Menschen gemeinsam den Kosmos bewohnen; das tun sie nämlich wie Stände oder Bevölkerungsgruppen, die sich nicht unangemessen miteinander vermischen. Insbesondere Plutarch hat mit Genauigkeit umschrieben, in welchem Sinne εὐλάβεια (etwa = religio) praktiziert werden soll: Man muß ein taktloses Sich-Eindrängen in Angelegenheiten vermeiden, die nur Götter angehen; da sich die Götter mit Geheimnissen umgeben, muß das respektiert werden. Das Gegenteil wäre curiositas = ‚Neugier'. Diese Haltung steht in enger Beziehung zu den Geboten, durch die Mysterienkulte vor Geheimnisverrat u. Profanation geschützt wurden. – Im vorliegenden Zusammenhang mag außer Betracht bleiben, daß bereits der Mythos, den Sokrates in Platons ‚Phaidros' vorträgt, diesen Gedanken eindrucksvoll erkennen läßt: Alle Seelen, die der Götter u. die der (künftigen) Menschen, befinden sich mit gleichen Gespannen auf gleicher Bahn, die um das Himmelsrund führt. Teils durch Schuld, teils durch Schwäche irren die menschlichen Seelen von der Bahn ab u. erleiden so (verdientermaßen) das Schicksal, in die Körperwelt u. damit in die Sterblichkeit einzugehen; daß der Substanz nach alle Seelen gleich sind, ist im Phaidros wie im Timaios unmißverständlich ausgesagt. – Immerhin gewann die Stoa eine Art paränetischen Vorsprung vor dem Platonismus, nachdem dieser die Formel ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (so gemäß Plat. Theaet. 176a/b) zur verbindlichen Formel deklariert hatte (was Eudoros v. Alex. etwa 35 vC. bewirkte). Demgegenüber wird Seneca nicht müde (rund zehn Belege, zB. const. sap. 8,2; ira 2,16; ep. 59,14; 92,30), wieder u. wieder zu betonen, daß der Weise eine Ähnlichkeit mit Gott nicht erst zu erwerben braucht: Er ist bereits im entscheidenden Punkt ein Gott; er verfügt über den Logos (wonach sich die geringfügig erscheinende, aber kaum je bewältigte Aufgabe stellt, den Logos richtig, d.h. naturgemäß einzusetzen u. anzuwenden).

3. Zusammenfassung. Kurz, verschiedene Ansätze, die stichwortartig zunächst mit κοινωνία, dann mit συγγένεια zwischen Göttern u. Menschen bezeichnet werden durften, konvergieren in dieser, vor allem von Stoikern der Kaiserzeit geradezu kultivierten Vorstellung: Der Mensch trägt etwas Göttliches in sich, nämlich den Logos (*Deus internus); damit ist er dazu prädestiniert, ein Leben zu führen ‚wie die Götter'. Denn die richtige Anwendung des Logos verleiht ihm die Überlegenheit über alle etwaigen Schicksalsschläge u. schließlich über den Tod. Denn nichts kann dem Menschen seinen eigentlichen Besitz, den Logos, rauben. – Von hier aus ist, zunächst vor allem in der Stoa, dann aber mit nachhaltigen Ausstrahlungen auf den Platonismus, eine Religion des Logos vorgetragen worden. Diese Logos-Religion hat einerseits pantheistische Züge. Denn der Logos wirkt überall in der

Natur. Ihr eigentlicher Leitsatz, durch den sie einen ungemeinen Einfluß ausübte, war aber der, über den hier gehandelt wird: Im wesentlichen unterscheidet sich der Mensch von der Gottheit nicht: Es ist ein Strom des Seins u. der Vernunft, welcher die gesamte Natur durchzieht; diese Vernunft zu verwirklichen, ist gemeinsame Aufgabe der Götter u. der Menschen. – Schließlich stellte die Stoa eine Art säkularisierter Neufassung dieser Aufgabenstellung als Ziel u. Aufgabe für alle Menschen auf; sie erhob die Forderung, der Mensch solle sich in seiner Lebensführung der Natur gemäß verhalten. Nun war für die Stoa die Natur (φύσις) Inbegriff alles Sinnhaften, also auch des Göttlichen (τὸ θεῖον). Darum steigt der stoische Weise, der die Gebote der Vernunft u. der Natur vollkommen erfüllt, zu göttlichem Rang auf. Daß die Stoa damit in die Nachfolge zuvor religiös bestimmter Lehren vom τέλος eintrat, ist gewiß während der Jahrhunderte des Hellenismus kaum jemandem bewußt geworden; die letzte Phase der Stoa ist dagegen dadurch ausgezeichnet, daß alles dieses sich erneut mit religiösem Inhalt füllte. Alles in allem wird die Geistesgeschichte der griech. *Ethik zum wichtigsten Beweis dafür, wie die Sublimierung griechischer G. Zug um Zug voranschritt: Von etwa dem 4. Jh. an repräsentieren die Götter insgesamt, ebenso wie jeder einzelne Gott (physikalisch gesehen), die im Universum wirkenden Kräfte, zugleich aber (ethisch gesehen) die Richtung weisenden Werte, ἀρεταί = virtutes, (in herkömmlicher, doch altmodischer Übersetzung) ‚Tugenden'. L. R. Farnell, The higher aspects of Greek religion (London 1912); G. Murray, Five stages of Greek religion (Oxford 1928).

VIII. Der Herrscherkult; seine Verwurzelung in der bisher dargestellten Gottesvorstellung. Von hier aus sind die G., die im Herrscherkult zum Tragen kamen, ja die ihn bewirkten, leicht abzuleiten u. zu begründen. Wenn die Götter einen Menschen derart mit Vorzügen (ἀρεταί) ausstatten, daß er, einem Gott ähnlich, zum Wohltäter (εὐεργέτης), ja zum Retter (σωτήρ) seines Volkes oder seiner Bürger wird, dann ist es legitim, die in ihm sich manifestierende (ἐπιφανεῖσα) Göttlichkeit als Ausfluß der höheren Göttlichkeit der oberen Götter zu verehren. Gerade weil die oberen Götter (von wenigen Wundern abgesehen) niemals sichtbar werden, mußte es einem weit verbreiteten Bedürfnis entgegenkommen, wenn nunmehr ein sichtbarer Gott (θεὸς ἐπιφανής) kultisch verehrt werden konnte. Solche Kulte sind sinnvoll aus dem Kult der Heroen hervorgewachsen u. ihm gleichgestellt worden, der Heroen nämlich, die vordem eine künftig blühende Stadt gegründet oder vor der Vernichtung gerettet hatten. Durchaus folgerichtig verehrt man zugleich mit dem, der die rettende Wende herbeiführte, die Gottheit, welche diesen Heros als ihr Werkzeug erwählte. Freilich sind aus dem 5. u. aus dem 4. Jh. keine Beispiele dafür bekannt, daß man neue Heroenkulte begründet hätte; in der Tat schien damals die Epoche der Neugründungen (ἀποικίαι) abgeschlossen zu sein. Aber als in der Generation nach Alexander nicht nur neue Städte, sondern neue Staaten von zuvor unerhörter Ausdehnung u. politischer Macht entstanden, da erwies es sich, daß die zuvor wirksamen G. noch immer genug Lebenskraft hatten, um die neuen Herrscher nicht nur politisch, sondern, wenn man so sagen darf, ‚theologisch' zu legitimieren. Selbst im spätesten Hellenismus ist es nicht völlig vergessen (verdrängt?) worden, daß Heroenkult u. Ahnenkult ineinander verflochten sind. Der König Antiochos v. Kommagene begründete seine Theokratie zunächst auf der Verehrung seiner Ahnen, die vor ihm auf Erden geherrscht hatten. Erst in einem zweiten Schritt erhob u. begründete er seinen Anspruch, von persischen u. griechischen Göttern abzustammen. Damit ist übrigens ein wichtiger Grund dafür bezeichnet, daß die chronologische Reihenfolge der großen Inschriften von Kommagene mit G (Gerger) beginnt u. mit A (Arsameia) u. N (Nemrud Dagh) endet, was man nicht mutwillig umstoßen sollte. – Im ganzen darf man sagen: Wenn es bei den Griechen je Ansätze zu einer Theologie im eigentlichen Sinne (d. h. nicht nur zu θεολογούμενα) gegeben hat, dann sind sie durch die Notwendigkeit hervorgerufen worden, den Herrscherkult teils systematisch, teils apologetisch zu begründen, was teils trotz, teils mit Hilfe der Argumentationen des Euhemeros v. Messene (*Euhemerismus) geschah. – Aus gutem Grunde ist ein als Gott verehrter Herrscher (sakralrechtlich gesehen) stets nur als ein σύνναος oder σύνθρονος θεός zusammen mit u. im Range unter einem (oder mehreren) der oberen Götter verehrt worden; stets wird der Gott-König als eine Emanation, oder wenn man will, als eine Hypostase der oberen Götter verehrt. Die

röm. Kaiser sind dieser Regel ohne Ausnahme gefolgt; sie waren Stellvertreter oder Statthalter der dea Roma. Und selbst Antiochos v. Kommagene, der alle Möglichkeiten, welche die Theologie des Herrscherkultus zu seiner eigenen Erhöhung bot, in geradezu hypertropher Weise ausschöpfte, selbst er hat sich nicht zum alleinigen Mittelpunkt seines Kultus gemacht, sondern hat sich auf dem Nemrud Dagh als einer unter fünf Göttern, nämlich als σύνθρονος θεός des Zeus Oromasdes, abbilden lassen. – Lit.: Le culte des souverains dans l'Empire Romain = EntrFondHardt 19 (1973); L. Cerfaux/J. Tondriau, Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine (Tournai 1957); H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos v. Kommagene im Lichte neuer Inschriftenfunde = AbhGöttingen 3. F. 60 (1964); Ch. Habicht, Gottmenschentum u. griechische Städte = Zetemata 14 (1956); A. D. Nock, Σύνναος Θεός: HarvStudClassPhilol 41 (1930) 1/62; F. Taeger, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes 1/2 (1957/60).

IX. Die impersonale Gottesvorstellung. a. Entwicklung. 1. Göttliche αὐτάρκεια. Es gab mehrere Ansatzpunkte dafür, nicht bei den G. stehen zu bleiben, wie sie oben, besonders in den Abschnitten I/V, dargestellt wurden, sondern sich zunächst in der Reflexion, dann auch in der kultischen Praxis auf ein allgemein verstandenes Göttliches (τὸ θεῖον) zu beziehen, das im Rang über den personalen Gottheiten steht. Diese Ansatzpunkte, die getrennte Darstellung erfordern, haben in antikem Denken eng beieinander gelegen; denn es geht durchweg um die Forderung, den Göttern (u. von nun an: dem Göttlichen) höchsten Rang, höchstes Wesen, sublimste Existenz zuzuschreiben. – Keiner der oberen Götter war in Wahrheit allmächtig; selbst Zeus muß sich dem Gebot der Moira beugen. Mit anderen Worten: Die Götter sind in den Zusammenhang der Welt einbezogen; sie beherrschen wohl Teilaspekte (nämlich die ihnen zugewiesenen Funktionen), aber sie beherrschen nicht das Ganze; über ihnen steht ein im höheren Sinne gültiges Weltgesetz. In diesem Punkt war die stoische Lösung von eindrucksvoller Konsequenz: Nach stoischer Lehre sind die Götter nichts anderes als die in der Natur wirkenden Kräfte, von der unbelehrt-naiven Menge mit den wohlbekannten Namen belegt u. damit (eigentlich zu Unrecht) personalisiert. – In der Tat mußte sich für jeden, der das polytheistische Fundament bisheriger G. durchdachte, die Gewißheit aufdrängen, es müsse hinter den Göttern, die jeweils nur einen Teil der göttlichen Kräfte repräsentieren, ein höchstes Göttliches geben, dem die uneingeschränkte αὐτάρκεια, d. h. die Eigenschaft, nichts zu bedürfen, zukommt. Damit war eine Aufgabe gestellt: Es galt dasjenige Wesen denkend zu erfassen = zu erkennen, das alle übrigen Wesen umfaßt, ohne selbst umfaßt zu werden, auf das also die Bestimmung zutrifft: περιέχει, οὐ περιέχεται. Nun enthält diese Aufgabenstellung ein sogleich zu durchschauendes Paradox. Denn Erkennen = ‚Begreifen' ist ja nichts anderes als ein Erfassen u. Umfassen. Es stand somit von vornherein fest, daß das höchste Wesen entweder gar nicht oder nur unvollständig begriffen werden kann; es muß notwendig ἀκατάληπτος, d. h. unfaßlich, sein. Hier liegt der Grund, warum griechische Theologie, trotz des ernstlichen Wunsches, Gott zu erkennen, nicht in eine Begrifflichkeit Gottes einmündete, sondern es ablehnte, einen *Gottesbegriff herauszubilden. Damit aber hebt eine jede Theologie sich selbst auf. Mit dem Vorstehenden ist der tiefere u. vermutlich eigentliche Grund bezeichnet, warum es, trotz vielfacher Ansätze, nie zur Ausbildung einer Theologie gekommen ist (vgl. o. Sp. 125/7). Denn eine solche Theologie mußte über sich selbst hinaus auf das Unfaßliche (ἀκατάληπτον) u. das Unsagbare (ἄρρητον) verweisen. Eben damit ist diejenige Seite der griech. G. bezeichnet, gegen die das Christentum anzukämpfen hatte. Die ironische Polemik, welche die Apologeten gegen die Folgerungen richteten, zu denen die alten Mythen führen (oder führen könnten), liegt seltsam am Rande; sie trifft das Wesentliche nicht (vgl. o. Sp. 88. 125 f); denn sie war darauf angewiesen, sich gegen das zu richten, was in der Literatur bezeugt war. Die eigentliche Antithese zum Christentum ist in den philosophisch durchdachten G. gegeben, die etwa wie folgt zu kennzeichnen sind.

2. Die Stellung des Weltschöpfers in philosophischer Reflexion. Mag man sich den Schöpfer der Welt als Person denken (eine G., die u. a. Plutarch vertrat) oder als überpersönliches Prinzip, in beiden Fällen kann er nicht als das höchste der Wesen u. der Werte angesehen werden. Denn er setzt die Kette der Abläufe in Gang, in denen sich das Werden vollzieht. Es muß also über ihm Wesen

oder Werte geben, die jedem Bezug auf das Werden (d.h. die Welt) entrückt sind; nur dann kommt dem oder den höchsten Wesen uneingeschränkte αὐτάρκεια zu. Damit wird ein Impuls, den Parmenides (zu Beginn des 5. Jh.) der griech. Ontologie gegeben hatte, mehr als ein halbes Jtsd. später mit erstaunlicher Radikalität zum zwingend gültigen Leitsatz erhoben: Das Werden (das notwendig zum Vergehen führen wird) steht hiernach in unvereinbarem Gegensatz zum Sein; folglich muß das wahrhaft Seiende (τὸ ὄντως ὄν) von jeder Beziehung zum Werdenden frei sein. Also ist der Schöpfer als ein Wesen anzusehen, dem nur mittelbares, abgeleitetes Sein zukommt; denn er erschafft ja das Werdende.

3. Der Nous als höchstes Wesen; die Entdeckung des Transzendenten. Aristoteles hat es, vielleicht zunächst als ein Gedankenexperiment, durchgespielt, welche Aussagen von einem höchsten Wesen gemacht (u. welche nicht gemacht) werden dürfen, das dem grundsätzlichen Postulat ,allen übrigen Wesen überlegen' entspricht. Dabei macht sich Aristoteles einen zweiten, grundlegenden Satz des Parmenides zu eigen: ,Das Denken ist mit dem Sein identisch' (VS 28B 8, 34; vgl. B 3). Das höchste Seiende ist somit das höchste Denkende u. zugleich das höchste Denkbare, nämlich der Nous. Was über ihn, der auf nichts anderes bezogen ist, ausgesagt werden kann u. darf, hat Aristoteles in der Metaphysik (12, 9, 1074b 15/1075a 10) mit aller Präzision dargelegt; dieses hochwichtige Kapitel enthält eine Neuformulierung von Leitsätzen, die Aristoteles zuvor in der Schrift Περὶ φιλοσοφίας ausgesprochen hatte. Auf diese beiden einander stützenden Texte gehen die philosophisch durchdachten G. der Folgezeit ganz im besonderen zurück. Man darf das so ausdrücken: Insoweit der Platonismus eine Theologie des Nous enthält, geht diese auf Aristot. metaph. 12, 9 zurück. Das klingt paradox, läßt sich aber durch Dutzende von Belegen erhärten. In der Tat kann eine Ontologie, die Denken u. Sein gleichsetzt (gemäß Parmenides: VS 28 B 8), wenn sie folgerichtig bleibt, nur zu diesem Ergebnis kommen: Der Nous, per definitionem höchstes Wesen, kann sich auf kein höheres Wesen beziehen (zB. es denken). Denn dann wäre er nicht selbst das höchste Wesen. Er kann sich aber auch keinem niederen Wesen zuwenden, d.h. etwas denken, das im Range unter ihm steht. Denn wenn er sich mit einem Denkinhalt füllen sollte, der seinem hohen Range nicht entspricht, dann erführe er eine Minderung seines Wesens u. seines Ranges. – Mit solcher G. ist die Vorstellung von einem Gott, der sich in Liebe seiner Schöpfung zuwendet, schlechthin unvereinbar. Ein solches Bezogen-Sein auf nachgeordnete Wesen ist für niedere Götter kennzeichnend; es stellt aber, im Vergleich zum Höchsten, eine Wertminderung dar, welche den Abstand vom höchsten Wesen kennzeichnet; so wie der Vater zum Sohn, so tritt der Schöpfer zu seiner Schöpfung in eine Relation, u. schon das mindert seine αὐτάρκεια. Das höchste Wesen transzendiert (ὑπερεκβαίνει) alles, auch jede Relation. Einzig Plutarch hat (an fast versteckter Stelle: def. orac. 30, 426D) gegen eine G. protestiert, die den höchsten Gott nicht nur in eine Weltferne, sondern in ein Abgekehrt-Sein von der Welt rückt. Plutarch, u. nur er, fordert einen Gott, für den diese Welt Gegenstand der Fürsorge ist. Damit ist er aber völlig allein geblieben; die philosophische Reflexion ist erbarmungslos über diese Forderung hinweggeschritten; sie forderte für den höchsten Gott das reine Sein in gänzlicher Beziehungslosigkeit u. ungeminderter Absolutheit.

4. Die Stufung des Seins. Eben diese philosophisch begründete Ontologie konnte es nicht zulassen, daß etwa zwei oder mehr Prinzipien (αἴτια, ἀρχαί, οὐσίαι, φύσεις) gleichen Ranges nebeneinander stehen u. in einem (wie immer gearteten) Miteinander Wirkungen ausüben. Eine niemals durchbrochene Grundregel dieser Ontologie besteht darin, daß eine Abfolge von Seins-Stufen festgestellt wird. Denn das Sein wird nicht als ein statischer Begriff verstanden, sondern alles, was ist, übt durch sein Sein Wirkungen aus. Jeder derartige Impuls führt vom höchsten Wesen weg; die Hypostasen (d.h. etwa: Seinsstufen), in denen u. durch die sich das Höchste manifestiert, sind als mittelbares oder vermitteltes Sein aufzufassen, bis dann, in der Sphäre unterhalb des Schöpfers, der Impuls zum Sein umschlägt in einen Impuls zum Werden, ein Impuls, der schließlich gar zur Formung der unbelebten Materie führt, die sich in größter Seinsferne befindet.

5. Die Rolle des Logos als Mittler. Der Mittler dieser Bewegung, die von oben nach unten, vom höchsten Wesen bis hinab zur letzten, unvollkommenen Formgebung führt, ist der Logos, dem (aus guten Gründen) niemals der Rang einer Hypostase zuerkannt werden

konnte. In diesem Punkt hat die spekulative Ontologie ein durch die Stoa geprägtes Konzept übernommen u. verwandelt: Dort war es der Logos als Funktion der innerweltlichen Vernunft, durch den sich die Natur vernunftgemäß verwirklicht; hier, in der theologisierenden Ontologie, ist der Logos ein stets dienender, doch unentbehrlicher Mittler, der über der Welt u. in der Welt wirksam ist. – Alles dieses, das Stufungs-Axiom im ganzen wie die Rolle des Logos über der Welt u. in der Welt, war verständlicherweise mit der christl. G. gänzlich unvereinbar, die dem Sohn gleiches Sein zusprach wie dem Vater (ὁμοούσιον), u. das trotz der Definition des Sohnes als Logos u. als Mittler. In allen (meist häretischen) Strömungen u. Richtungen, die den drei Personen der Trinität verschiedenes Sein, verschiedene Naturen, verschiedenen Willen, verschiedenen Ursprung zuweisen wollten, lebt die außerchristliche, im Platonismus fundierte G. weiter, für welche eine Seins-Identität verschiedener Hypostasen unvollziehbar ist. Eben darum wird zunächst in der Gnosis, dann in den das Ergebnis von Nikaia bekämpfenden Häresien eine G. wirksam, die zutiefst un- u. antichristlich ist. Das hat Tertullian als aufmerksamer u. kenntnisreicher Beobachter der damaligen Wirrnisse deutlich erkannt. Er vermerkt (anim. 26) mit ironischem Bedauern, daß ,Platon zum Gewürzlieferanten (condimentarius) aller Häretiker gemacht worden sei'; d.h.: sie schmekken alle nach der Weltentstehungslehre des Timaios, welcher dem Schöpfer einen nur nachgeordneten Rang zuweist. – (V. Monod, Dieu dans l'Univers. Essai sur l'action exercée sur la pensée chrétienne par les grands systèmes cosmologiques depuis Aristote jusqu'à nos jours [Paris 1933].)

b. Das Göttliche ist jeder Verfügbarkeit entzogen. 1. Vorstufen. S. Morenz hat den Satz geprägt (anläßlich eines Vortrages in Münster, wahrscheinlich ungedruckt; vgl. für Ägypten: ders., Die Heraufkunft des transzendenten Gottes = SbLeipzig 109, 2 [1964] bzw. ders., Religion u. Geschichte des alten Ägypten [1975] 77/119), die Geschichte einer jeden Religion verlaufe derart, daß auf die ,Verfügbarkeit' der Götter mehr u. mehr, u. schließlich mit voller Überzeugung ganz verzichtet werde; es verlaufe also eine Entwicklungslinie vom Götterzwang, der durch magische Praktiken ausgeübt wird, über das commercium mit Göttern, das sie zu Partnern der Menschen macht, bis zu einer Verehrung, die sich von aller egoistischen Zielsetzung löst. Damit ist eine Entwicklungslinie bezeichnet, der in der Tat viele Phänomene der griech. Religionsgeschichte (darunter nicht wenige der oben angeführten Beispiele) zugeordnet werden können. Zwei Aspekte lassen sich sondern: Einerseits äußert sich die Überzeugung, daß sich die Götter aus verschiedenen Gründen um die Angelegenheiten einzelner Menschen nicht kümmern; damit korrespondiert das Bedenken, daß derjenige der Würde der Gottheit Abbruch tut, der sie in das geringfügige Detail menschlicher Querelen hereinziehen möchte (vgl. u. Sp. 147f). Einen ersten Hinweis auf den ersten der beiden Aspekte enthält die Rede des Zeus Il. 8, 5/27. Da verbietet er es den übrigen Göttern, sich in Person an den Kämpfen vor Troia zu beteiligen (freilich erweist sich nach kurzer Zeit, daß Zeus dieses Verbot nicht durchzusetzen vermag, da Hera ihn überlistet [Διὸς ἀπάτη]). Immerhin ist damit ein erster Hinweis darauf gegeben, daß Bedenken bestanden, sich die Götter als uneins vorzustellen, da sie in einem Streit unter Menschen entgegengesetzte Position beziehen.

2. Die Sonderung von Göttern u. Dämonen. Als die Perser das attische Land besetzten u. Athen bedrohten, so berichtet Herodot (bes. 6,105), da wurde aus vielen Zeichen deutlich, daß die Heroen Attikas (vgl. Plut. vit. Thes. 35 u. Paus. 1,32,5), ganz besonders Aias u. Telamon, heimisch auf der Insel Salamis (Herodt. 8,64), halfen oder helfen würden. Vor allem Pan, der schon bei Marathon die Feinde in Schrecken gesetzt hatte (vgl. Simonid. frg. 143 Diehl, ein Weiheepigramm), erhielt zu Athen (Herodt. 6,105) Tempel u. Kult als Πὰν στρατιώτης. An der Häufung von Anrufungen u. Hilfeleistungen in der Zeit der Not wird eine nachmals dominierende Zweiteilung zum ersten Male sinnfällig: Die Aktivität, sich im einzelnen, dabei freilich diskontinuierlich, also aus gegebenen Anlässen, den Menschen helfend zuzuwenden, geht je länger, desto nachhaltiger an die Dämonen (*Geister [Dämonen]) u. Heroen über; dagegen wird den Göttern, so ausdrücklich in der Stoa, eine höhere Ebene kontinuierlicher Wirkung zugewiesen. In homerischer G. war beides enthalten; freilich bezeichnet die homerische Sprache den Gott, der aktiv einem Menschen zu Hilfe kommt, vorzugsweise als δαίμων. Der gleiche Gott kann also, je nach der Funktion, die er aus-

übt, als θεός u. als δαίμων bezeichnet werden. Diese Identifikation ist frühzeitig aufgelöst worden; dadurch wurde es späterer Reflexion leicht, den Göttern (θεοί) die kontinuierliche Wirkung (Aristoteles: ἐνεργείᾳ) zuzuweisen; den δαίμονες dagegen kam die von Fall zu Fall wirksame Tätigkeit zu (δυνάμει), eine Sonderung, welche die Verlockung in sich barg, sich der Hilfe von Dämonen durch theurgische Mittel zu versichern, Mittel also, die man den oberen Göttern gegenüber nicht anwenden durfte. Plutarch bezeichnet es in rhetorischer Zuspitzung als einen der größten Fortschritte der ,Philosophie' (def. orac. 10, 415 A), daß den Weisen der frühen Zeit, von Zoroaster bis Orpheus, die Sonderung zwischen diesen beiden Gruppen göttlicher Wesen gelungen sei.

3. *Was darf man im Gebet erbitten?* Alle diese Überlegungen hinderten nicht, daß man sich zu allen Zeiten auch in eigenen Angelegenheiten an die Götter wandte; durch solche Reflexionen ist die vertrauensvolle Zuversicht, die Gottheit werde helfen, nicht gebrochen. Aber es wurde, u. zwar im Verfolg der Sublimierung auf ethischer Ebene (vgl. o. Sp. 129/31), immer dringender die folgende Frage gestellt: Durfte man sich in allen Angelegenheiten an die Götter wenden? Oder schloß die Achtung (τιμή), die man der Gottheit zollte, bestimmte Angelegenheiten u. bestimmte Zielsetzungen aus? Hier hat die Erziehung (παιδεία), die von Delphi ausging, nachhaltig gewirkt: Unter keinen Umständen durfte man den Gott in Unwürdiges hineinziehen, u. vor allem: Unter keinen Umständen durfte man versuchen, seine Hilfe zum Schaden anderer zu gewinnen. Vor allem die Ziele, die man mit Hilfe des Gottes zu verwirklichen unternahm, mußten seiner Erhabenheit u. Reinheit (ὑπεροχή u. κάθαρσις) entsprechen; zahlreich waren die Beispiele, die, in Delphi fast als Kultlegenden überliefert, davor warnten, die Macht des Gottes mißbräuchlich zu versuchen. Schließlich wurde die Forderung, daß kein Gott im *Gebet aufgefordert werden dürfe, einem Menschen Schaden zuzufügen, zum strikten, vielfach eingeprägten Verbot. – Von der voranschreitenden Empfindlichkeit, die parallel zur Sublimierung der G. gegen jeglichen Mißbrauch sensibel machte, zeugt ein Rat, den Seneca seinen Lesern gibt: Schon der Umstand, daß ein jeder in Verschwiegenheit u. Stille sein Gebet an einen Gott richten kann (u. damit seine Hilfe mißbräuchlich erbitten könnte), ist sehr bedenklich. Darum rät Seneca (ep. 10,5), wobei er einen Schüler des Poseidonios zitiert, jedes Gebet sollte so abgefaßt sein, daß es jeder Mensch hören dürfte. Gewiß ist er sich des Paradoxon bewußt, das in diesem Rat enthalten ist; danach würde ja Öffentlichkeit unter Menschen zu einem Kontrollorgan gegen Mißbrauch. Damit führt Seneca die Haltung vieler ad absurdum, welche sich ihres Egoismus vor Menschen schämen (u. ihn darum verhüllen), der Gottheit gegenüber indes diese Zurückhaltung nicht üben.

4. *Neuplatonische Frömmigkeit.* Für den, der den so skizzierten Weg zu Ende ging, fiel schließlich die Möglichkeit, irgend etwas für den menschlichen, den diesseitigen Bereich zu erbitten, der Sublimierung der G. zum Opfer. Die theoretischen Erwägungen hierzu laufen mit den Folgerungen, die sich für Gebet u. Ritus ergeben, durchaus parallel. Die Frömmigkeit eines Proklos, die sich in seinen Hymnen eindrucksvoll äußert, vermag an die Götter, deren ἀρεταί in kunstvoller Sprache gerühmt werden, lediglich die Bitte um segensreiche Präsenz der Gottheit, d.h. um ihren Segen für alle, zu richten. Der alte Ruf: ἱλάσκηθι ἄναξ, ist jeder Beziehung auf eine Person oder auf eine bestimmte Hilfe erfordernde Lage entkleidet; die Gottheit wird mit nichts in Beziehung gesetzt, das etwa den δυνάμει ὄντα zugehört, d.h. der potentiellen, dem Werden u. Vergehen unterliegenden Existenz; das Gebet richtet sich allein an die ἐνεργείᾳ wirkende Gottheit. – Wie bereits angedeutet, hat das, was man von den Göttern ,weiß', regelmäßig Konsequenzen für die Art u. Weise der Verehrung (τιμή). Da man ,weiß' u. sogar philosophisch begründen kann, daß die oberen Götter ἐνεργείᾳ wirkende Kräfte sind, kann man ihnen nichts Konkretes abfordern; denn sie würden es gar nicht zu hören vermögen; ihnen fehlt ein Organ, das sie zu den δυνάμει ὄντα in Beziehung zu setzen vermöchte. So bleibt nur übrig, die eigene εὐσέβεια auf das sublime Walten der göttlichen Mächte einzustimmen; denn kraft der συγγένεια der menschlichen Seele mit der Allseele (vgl. o. Sp. 135f) kann der Philosoph sehr wohl jene Ebene der θεωρία erreichen, auf welcher er anbetend in Kommunikation mit den Göttern, ja mit dem Göttlichen zu treten vermag. Dann freilich sind Worte sinn- u. nutzlos. Diese Annäherung auf der höchsten Ebene kann nur im silentium mysticum

geschehen. – Hier endet die Entwicklungslinie, die von allem Konkreten u. Dinglichen ab zu möglichst vollkommener Vergeistigung hinführt; da scharfsinnige Philosophen diese Aufgabe mit Konsequenz bis zu Ende dachten, stimmen Theorie der G. u. praktische Anwendung (τιμή) bruchlos überein. Selbstverständlich war eine so begründete u. so in der Praxis realisierte G. nur für wenige verbindlich; Vorstehendes darf nicht als ,repräsentativ' angesehen werden, derart, daß es die Religiosität weiterer Kreise kennzeichnet. Freilich war darin auch der folgende Aspekt angelegt: Göttliche Weisheit hat die Menschen mit sehr verschiedenen Kräften begabt, diesen Weg zu gehen; manche betreten ihn gar nicht, manche legen ihn nur zum Teil zurück; kaum einer geht ihn bis zu Ende. Aber, dies in schroffem Unterschied zum stoischen Rigorismus, auch wer am Anfang stehen bleibt, wer, theoretisch zwar unbelehrt, aber im praktischen Vollzug das Richtige tut, gibt dadurch Zeugnis u. gewinnt dadurch ein Verdienst, daß er sich um den Aufstieg zur Höhe bemüht hat. Dieser Gedanke hatte immerhin soviel stimulierende Kraft, daß sich nicht ganz wenige der so verstandenen Philosophie, die zugleich Gottesdienst ist, zuwandten. – Gleich ob Götter (in der Mehrzahl) als Personen, gleich ob ein höchstes (vielleicht gar überseiendes) Wesen in abstrakter Rationalität gedacht wurde, niemals ist der Gott zum Menschen in antithetischen Gegensatz gerückt worden; stets ist die Gottheit durch Bindeglieder mit dem Menschen verknüpft, so vor allem seitdem, weit über archaische Vorstellungen eines Patronats, der Logos u. seine Verwirklichung als Aufgabe für Gottheit u. Mensch erkannt u. anerkannt wurde. In diesem Punkt vor allen anderen unterscheidet sich antike G. von jüdisch-christlicher G.: Gottheit u. Mensch sind Partner, verschiedenen Rechts u. verschiedener Kompetenz, aber doch Partner, die eine gemeinsame Aufgabe zu bewältigen haben, nämlich sich dem Logos gemäß zu verhalten. Die entscheidende Gegensätzlichkeit besteht also nicht zwischen Gott u. Mensch, sondern zwischen Logos-begabten Wesen Gottheit/Daimones/Menschen einerseits u. der Widersinnigkeit (ἀλογία) andererseits. Darum kann kein Mensch (etwa durch Sünde) in absoluten Gegensatz zur Gottheit geraten; es kann sich lediglich seine Nähe (oder Ferne) zum wahren Sein relativ vergrößern oder verkleinern. Auf diesen Unterschied lassen sich alle Mißverständnisse, die zwischen den Vertretern außerchristlicher παιδεία u. Christen auftraten, zurückführen. – Lit.: O. Casel, De philosophorum Graecorum silentio mystico = RGVV 16, 2 (1919); H. Dörrie, Die Religiosität des Platonismus im 4. u. 5. Jh. nC.: EntrFond-Hardt 21 (1975) 257/86; ders., Logos-Religion? Oder Nous-Religion? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus: J. Mansfeld/L. M. de Rijk (Hrsg.), Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation, Festschr. C. J. de Vogel (Assen 1975) 115/36.

X. *Griechisch-römische u. jüdisch-christliche Gottesvorstellung in ihrer Gegensätzlichkeit.* Jüdische u. christliche G. traten zur außerchristl. G. in einen unaufhebbaren u. darum unversöhnlichen Gegensatz. Im vorliegenden Zusammenhang ist es unerheblich, daß in der Frühzeit einzelne, die mit Jahwe verbundene G. betreffende Aspekte immerhin Analogien zur griech.-röm. G. bieten; derlei lag in historischer Ferne, als (vom hellenist. Zeitalter an) jüdische G. in Rivalität zur griech. G. trat. Der entscheidende Punkt ist dieser: An keiner Stelle, in keinem Zeugnis ist auch nur als Möglichkeit der Gedanke angelegt, den das AT im ersten Satz, Gen. 1, 1, ausspricht. Niemals ist im griech.-röm. Bereich ein Gott als Schöpfer Himmels u. der Erden bezeichnet worden. Dieser Leitsatz eines jeden Monotheismus ist griechischer G. stets fremd geblieben. Hesiod u., vielleicht mit ihm rivalisierend, die Orphiker, erzählten die Weltentstehung als einen Mythos, nach welchem am Zustandekommen der Welt keiner der im Kultus verehrten Götter beteiligt war; wenn die Orphiker den Eros an den Anfang des Alls stellten, dann machten sie von der Möglichkeit Gebrauch, einen Wertbegriff zum Gott zu erklären (s. o. Sp. 117f); daraus folgte aber keineswegs eine auf den Schöpfergott bezogene, in seiner Verehrung kulminierende Religion. – Später postulierte philosophische Reflexion (so Platon im Timaios, wohl sicher im Nachvollzug pythagoreischer Ansätze) einen Baumeister der Welt, den *Demiurgos. Aber dieser Demiurgos war ,weisungsgebunden'; es stand von vornherein fest, daß er, der den Prozeß des Werdens in Gang setzt, in der Hierarchie seiender Wesen nur einen niederen Rang einnimmt; nur darum ist sein Wirken den Menschen erkennbar. Eben darum vermochte nachmals Philon v. Alex. eine Art

Umkehrung zu vollziehen: Menschen sind nicht fähig, das Sein Gottes zu erkennen u. zu begreifen. Denn alle Menschen gehören dem Reich des Werdens an; sie können also den Schöpfer wohl erraten; der Schluß, e creatione creatorem zu vermuten, ist legitim u. notwendig, führt aber nicht an die Erkenntnis des Seienden heran (nur Isaak = Israel vermochte Gott zu schauen). Damit ist allen Versuchen, durch philosophische Reflexion zu einer G., geschweige denn zu einem Gottesbegriff zu gelangen, der Boden entzogen. – Ein solcher Verzicht auf G. u. auf Reflexionen, die auf sie hinführen, war Griechen nicht nachvollziehbar. Gemäß griechischer G. waren alle kultisch verehrten Götter als Teilkräfte anzusehen, die sinnvoll zusammenwirken, mochte das ohne Reflexion, also in volkstümlicher Religiosität, mochte es im physikalischen, mochte es im ethischen Sinne (Götter als Verkörperung bestimmter ἀρεταί) gelten. – Der wiederholte Spott der Apologeten enthielt im folgenden Punkte etwas Richtiges: Von keinem Gott konnte gesagt werden, daß er das All umfasse; darum ist für Philon v. Alex. die rund zwölfmal wiederholte Formel περιέχει, οὐ περιέχεται, von grundlegender Bedeutung; zB. migr. Abr. 182; somn. 1,63.185; quis rer. div. her. 227. Damit setzt Philon einen für Platon (vgl. Tim. 31 ab) zentralen Gedanken in seinen Monotheismus um. Für Platon ist τὸ περιέχον die Ideenwelt, die alles umfaßt. Das gilt in Philons Denken nicht für die Ideenwelt als Inbegriff des Seienden, sondern für den Schöpfer als den allein Seienden. – Es entsprach griechischer G., wenn sich Platon (siehe oben) u. nach ihm die Stoa darum bemühten, ein Allumfassendes (der Ausdruck περιεκτικώτατον πάντων bei Epict. diss. 1,19,4) aufzuzeigen. Folgerichtig wurden alle Götter als Teilwesen mit beschränkter Funktion aufgefaßt. Dann aber traf die oft geäußerte Behauptung zu, daß alle Götter der Heiden nichts anderes seien als Dämonen; mit anderen Worten, die Sonderung zwischen Göttern, die ἐνεργείᾳ, u. Dämonen, die δυνάμει wirken, wurde unglaubwürdig, da beider Gültigkeit, beider Verfügbarkeit, beider Macht begrenzt war. – So zeichnet sich nun, als Ergebnis dieser Vergleichung, ein Resultat ab, das in der folgenden Formel zusammengefaßt werden darf: Auf der einen Seite ist eine G. in reicher Variation bestimmt durch den ihr zu Grunde liegenden Polytheismus mit seinen zahlreichen Folgerungen für Religion, Ethik u. Philosophie; auf der anderen Seite steht nicht nur das Bekenntnis zu dem einen Gott, der Himmel u. Erde erschaffen hat, sondern es werden aus diesem Bekenntnis in allen Richtungen Folgerungen gezogen, zu denen vorchristliche G. nie hätte gelangen können. – Man könnte hier einwenden, daß mit der vorstehenden Gegenüberstellung: hier eine reich variierte G., dort das Bekenntnis zu dem einen Gott, nur ein einziger Aspekt des vielschichtigen Problems gegeben ist. Denn Nichtchristen u. Christen hätten ja viele Aspekte gemeinsam, zB. Gott als Vater, als Soter, als Richter, Vergelter usw., u. mindestens die Eigenschaftslehre der philosophischen G. sei mit der christlichen kommensurabel. Das trifft für die sprachliche Ebene zu, auf der die Terminologie beinahe kongruent ist. Dieser Umstand kann in die Irre führen, als gebe es durchweg nur ein einziges Vehikel der fundamental-theologischen Aussage. So kann sich zB. Amelios, der Schüler Plotins, des Prologs zum Johannes-Evangelium bedienen, um daraus eine Bestätigung seiner Logos-Lehre zu gewinnen (Eus. praep. ev. 11, 19, 1/4). – Man darf sich also nicht bei dem manchmal absichtslosen, oft gewollten Gleichklang der Äußerungen hüben u. drüben beruhigen; sondern gerade so bedeutsame Aspekte der G. wie die oben genannten, die mit Vater, Soter, Richter, Vergelter ansatzweise bezeichnet werden, müssen jeweils im Kontext des betreffenden Autors verstanden werden. Im Munde eines Platonikers bedeuten sie anderes als im Munde eines Christen. Oft verbirgt der Gleichklang der Wörter die markante Diskrepanz des Sinnes. Nur wer sorgfältig analysiert, was etwa Vater, Soter, Richter, Vergelter im einen u. im andern Zusammenhang besagen, wird die erforderliche Trennschärfe gewinnen. Um einen Beitrag u. eine Hilfe für differenziertes Verstehen zu geben, wurde oben die Antithese herausgearbeitet, die auf der Beobachtung beruht, daß sich der fromme Philosoph außerhalb von Juden- u. Christentum seinem Gott in anderer Weise zugeordnet weiß als der Christ. – Dieser fundamentale Unterschied zwischen außerchristlicher u. christlicher G. ist von den Zeitgenossen ebenso wie von den Kirchenlehrern (mindestens seit Origenes) deutlich gesehen worden. Ein gutes Beispiel dafür bieten die Vorbehalte, die sich Synesios v. Kyrene ausbedang, bevor er das Amt des Bischofs übernahm (ep. 105):

Er ist bereit, sich gängiger Sprachregelungen zu bedienen; er wird den Gleichklang der Wörter nicht stören, um kein schlichtes Gemüt zu verwirren. Aber er behält sich vor, von den Aussagen des nikänischen Glaubensbekenntnisses zur Erschaffung der Welt, zum Jüngsten Gericht u. zur Auferstehung nichts zu glauben; das ist dort suaviter in modo, sed fortiter in re in aller Deutlichkeit ausgesprochen. – Gewiß ließ ein Gleichklang der Wörter sich herstellen, wenn die Philosophen, vor allem die Platoniker, ein höchstes Wesen postulierten, das alles andere umfaßt, so wie die Welt alle in ihr lebenden Wesen umfaßt (vgl. Plat. Tim. 33 b). Schon Philon v. Alex. erkannte diese Formel als höchst geeignet, die substantielle Überlegenheit (ὑπεροχή) Gottes einprägsam zu kennzeichnen (vgl. o. Sp. 151). Mit der Formel, das Göttliche sei als περιεκτικώτατον zu denken, überwanden die Platoniker intra muros die herkömmliche polytheistische Grundstruktur der G. (vgl. ebd.). Nun aber mußte eine philosophisch durchdachte G. im Ansatz eines Wesens kulminieren, das zwar von höchstem Sein erfüllt ist u. (mittelbar) den Prozeß des Werdens auslöst u. ordnet, das aber als oberstes Weltgesetz jeder Zugänglichkeit entrückt ist. Hier erwies sich die Stufungslehre (vgl. o. Sp. 144) als ein Denkzwang von unüberwindlicher Stärke. Somit waren weder die populäre noch die philosophische G. im entscheidenden Punkte mit der des Christentums kommensurabel. Das eben hält der erste Satz des christl. Glaubensbekenntnisses mit unerbittlicher Präzision fest. Der Katechumene, der die Taufe empfing u. dabei diesen Satz als sein Bekenntnis aussprach, sagte sich damit unmißverständlich von jeder etwa möglichen Variante einer außerchristl. G. los. – In vielen Tausenden sind einzelne Phänomene teils bruchlos, teils in zeitbedingter Anpassung von der Antike in das christl. Mittelalter übergegangen. Aber zu diesen Tausenden von Phänomenen steht die Problematik der G. in geradezu schroffem Gegensatz. Denn es hat weder Übergang noch Kompromisse gegeben zwischen den unvereinbaren Positionen der wieder u. wieder diskutierten Antithese: Hier eine reich variierte, stets partiell gültige, nie zu systematischer Einheitlichkeit fortentwickelte G., dort das Bekenntnis zu dem einen Gott, der vom Tage der Schöpfung an das Weltall umfaßt u. lenkt, ὃς περιέχει, οὐ περιέχεται. – K. Holl, Urchristentum u. Religionsgeschichte: ZsSystTheol 2 (1924) 387/436 bzw. ders., Kl. Schriften 2 (1928) 1/32, bes. 10/2. 25.

J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la religion romaine (Paris 1957). – J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'empire 1. La politique religieuse des Antonins (96–192) (Paris 1955). – E. R. Bevan (Hrsg.), Later Greek religion (Boston 1950). – U. Bianchi, La religione greca (Torino 1975). – P. Boyancé, Les origines de la religion romaine. Théorie et recherches récentes: InformLitt 7 (1955) 100/7 bzw. ders., Études sur la religion romaine (Rome 1972) 1/16; La religion romaine selon M. Jean Bayet: RevÉtAnc 60 (1958) 144/62 bzw. ders., Études aO. 27/47. – W. den Boer, Aspects of religion in classical Greece: HarvStudClassPhilol 77 (1973) 1/21; De godsdienst van de Grieken[2] (Den Haag 1965); Ob Zoek naar de Grieken en hun goden: Forum der Letteren 2 (1961) 161/70. – H. Bolkestein, Vier hoofdstukken over de godsdienst in het leven der Grieken gedurende hun bloeitijd (Haarlem 1947). – W. Burkert, Griechische Religion der archaischen u. der klass. Epoche = Religionen der Menschheit 15 (1977). – B. Constant, Du polythéisme romain 1/2 (Paris 1833). – B. C. Dietrich, The origins of Greek religions (1973). – G. Dumézil, La religion romaine archaïque (Paris 1966). – A. J. Festugière, La religion romaine d'après un ouvrage récent: RevBibl 65 (1958) 78/100 bzw. ders., Études de religion grecque et hellénistique (Paris 1972) 225/48 (zu J. Bayet). – J. E. Harrison, Prolegomena to the study of Greek religion[3] (London 1953). – C. Koch, Der altröm. Staatskult im Spiegel augusteischer u. spätrömischer Apologetik: Convivium, Festschr. K. Ziegler (1954) 85/120 bzw. ders., Religio (1960) 176/204. – K. Latte, Römische Religionsgeschichte (1960), dort 15/7 frühere Lit.; Über eine Eigentümlichkeit der italischen G.: ArchRelWiss 24 (1926/27) 244/58 bzw. ders., Kl. Schriften (1968) 76/90; Griechische u. römische Religiosität: ebd. 48/59. – R. Martin/H. Metzger, La religion grecque (Paris 1976). – Nilsson, Rel.[2] 1/2 (1955/61), dort 1, 65/7 frühere Lit. – J. A. North, Conservatism and change in Roman religion: PapBritSchoolRome 14 (1976) 1/12. – É. des Places, La religion grecque (Paris 1969). – G. Radke, Die Götter Italiens[2] (1979). – H. Usener, Götternamen (1896). – J. P. Vernant, Religion grecque, religions antiques (Paris 1976). – A. Wlosok, Römischer Religions- u. Gottesbegriff in heidnischer u. christlicher Zeit: AntAbendl 16 (1970) 39/53.

Heinrich Dörrie.

Gottkönigtum s. Gottesgnadentum: o. Bd. 11,1103/59; Gottessohn: o. Sp. 19/58.

Gottlosigkeit s. Atheismus: o. Bd. 1,866/70; Gottesfeind: o. Bd. 11,996/1043.

Gottmensch I (Alter Orient u. Judentum).

A. Gottmenschentum im Zweistromland. I. Zum mesopotamischen Verständnis der conditio humana. Obwohl aus den Schöpfungsmythen des Zweistromlandes eine, jedenfalls für die akkadischen Texte charakteristische u. in diesem Textbereich zuerst im Atra-ḫasīs-Epos (I 192/248 [W. G. Lambert/A. R. Millard, Atra-ḫasīs. The Babylonian story of the flood (Oxford 1969) 56/61, vgl. 21/3]; s. dazu W. L. Moran, The creation of man in Atrahasis I 192/248: BullAmSchOrRes 200 [1970] 48/56) belegte, ferner im Enūma eliš (VI 1/34 [R. Labat, Le poème babylonien de la création (Paris 1935) 142/7 = E. A. Speiser: Pritchard, T.[3] 68]) u. in den ,Babyloniaka' des Berossos (FGrHist 680 F 1, 7; vgl. P. Schnabel, Berossos u. die babyl.-hellenist. Literatur [1923] 255) faßbar werdende Auffassung von der Erschaffung des Menschen hervorgeht, der zufolge dieser aus Lehm sowie aus dem *Blut (u. dem Fleisch) eines getöteten Gottes gebildet worden ist, darf daraus wohl kaum auf die Annahme einer tiefer reichenden Wesensverwandtschaft zwischen Gott u. Mensch geschlossen werden (s. dazu G. Pettinato, Das altoriental. Menschenbild u. die sumerischen u. akkadischen Schöpfungsmythen = Abh-Heidelberg 1971 nr. 1, bes. 41/6; H. M. Kümmel, Bemerkungen zu den altoriental. Berichten von der Menschenschöpfung: WeltOr 7 [1973] 25/38). Im Bewußtsein der Bewohner des alten Zweistromlandes sind Gott u. Mensch ihrer Natur u. ihrem Wesen nach vielmehr deutlich voneinander geschieden. Die angeführten Stellen, voran der allerdings vielfältige Interpretationsprobleme aufwerfende Bericht über die Erschaffung des Menschen im Atra-ḫasīs-Epos, erstreben allem Anschein nach auch gar keine Bestimmung der Relation der göttlichen zur menschlichen Natur, sondern haben eine rein anthropologische Aussageabsicht. Dabei bezeichnet ,Lehm' die bloße Stofflichkeit des menschlichen Körpers, während die mit dem Lehm vermischten Teile des getöteten Gottes offenbar auf die den Menschen durchwaltende Lebenskraft u. daneben wohl auf den in den Menschen eingegebenen, einerseits seine Sterblichkeit begründenden, aber andererseits zugleich auch seinen leiblichen Tod überdauernden ,Totengeist' (eṭemmu) zu beziehen sind (doch s. dazu auch W. v. Soden, Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien u. Israel: Symbolae biblicae et mesopotamicae F. M. Th. de Liagre Böhl dedicatae [Leiden 1973] 349/58 u. zuletzt ders., Konflikte u. ihre Bewältigung in babyl. Schöpfungs- u. Fluterzählungen: Mitt-DtOrGes 111 [1979] 1/33, dort 11: ṭēmum, ,planender Verstand, Planungsfähigkeit'). – Für das Verhältnis, das nach der Meinung der Bewohner des alten Zweistromlandes zwischen den Göttern u. den Menschen besteht, sind dagegen jene schon in den sumerischen

Schöpfungsmythen enthaltenen u. von dort in die akkadischen übergegangenen Aussagen aufschlußreich, die als Schöpfungszweck des Menschen die Übernahme der zunächst den Göttern noch selbst obliegenden Arbeit u. Sorge für ihre Behausung u. ihren Lebensunterhalt nennen, also die Bestimmung des Menschen im Dienst u. in der Versorgung der Götter sehen (s. Gadd 8f; weiter Pettinato aO. 21/9; Kümmel aO. 28/30; v. Soden, Konflikte aO.; zum sozialgeschichtlichen Hintergrund dieser Sicht des Verhältnisses von Gott u. Mensch vgl. A. Falkenstein, Zur Chronologie der sumerischen Literatur: 2[e] Renc. Assyr. Intern. [Paris 1951] 12/27, bes. 23). – Über diese bloß funktionale Aufeinanderbeziehung von Gott u. Mensch hinaus u., wie es scheint, in die Richtung eines Konzepts von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen führt die Erfassung der zwischen beiden bestehenden Relation durch den Begriff ṣillu (GIŠ. MI), ,Schatten', in einem akkadischen Sprichwort, das der Beschwörungspriester u. Hofastrologe Adad-šum-uṣur in einem seiner an den assyr. König Asarhaddon (680/669 vC.) gerichteten Briefe zitiert: ,Der Mensch ist der Schatten Gottes' (S. Parpola, Letters from Assyrian scholars to the kings Esarhaddon and Assurbanipal 1 [Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1970] 112f nr. 145 Rs. 10; vgl. W. G. Lambert, Babylonian wisdom literature [Oxford 1960] 281f; A. L. Oppenheim, Letters from Mesopotamia [Chicago/London 1967] 157f). Zweifelhaft ist, ob die Absicht des Schreibers an dieser Stelle wirklich dahin geht, die in diesem Sprichwort ausgesprochene analogiehafte, aber deutlich abgestufte Relation zwischen Gott u. Mensch auf die verschiedenen Menschenklassen (König, Vornehmer oder freier Bürger, die übrigen Menschen oder Sklaven) anzuwenden u. so durch den Aufweis der in der menschlichen Natur angelegten Unterschiede eine Begründung für die in der Gesellschaft jener Zeit zu beobachtende soziale Schichtung zu liefern (so B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 371; doch s. dazu bereits F. M. Th. Böhl, Der babyl. Fürstenspiegel: MittAltorGes 11, 3 [1937] 48f). Anscheinend aber hat er mit dem Zitat dieses Sprichworts nur im Sinn, seinen königlichen Herrn, den er in dem Brief als ,Abbild des Gottes' (mu-uš-šu-le ša ile: Parpola aO. Rs. 13) bezeichnet, in höfischer Schmeichelei über normales Menschenmaß hinauszuheben. Aufschlußreich bleibt, daß er auch in dem Bestreben, dem König zu gefallen, sich strikt an die Grenze hält, die Gott u. Mensch voneinander scheidet. Zwar ist das Königtum nach der im Zweistromland vorwaltenden Anschauung zu Beginn der Geschichte ,vom Himmel herabgekommen' (vgl. ,Sumerische Königsliste' I l. 41 [Th. Jacobsen, The Sumerian king list[2] (Chicago 1964) 70f. 76f = A. L. Oppenheim: Pritchard, T.[3] 265]; ,Sumerische Sintflutgeschichte' Z. 88f [M. Civil: Lambert/Millard aO. 140f = S. N. Kramer: Pritchard, T.[3] 43]; Etana-Epos A-I 6/14. C-I 13/28 [S. Langdon, The legend of Etana and the eagle: Babyloniaca 12 (1932) 8/11 = E. A. Speiser: Pritchard, T.[3] 114f]) u. daher als Institution göttlichen Ursprungs, aber sein irdischer Repräsentant, der jeweilige König, galt, jedenfalls in den meisten Perioden der mesopotamischen Geschichte, in aller Regel nur als ein sterblicher Mensch (vgl. Labat 29/52; Frankfort 231/48. 295/312; Gadd 33/62). – Dennoch ist das Königtum im Zweistromland zugleich auch die Institution gewesen, mit deren Trägern sich zumindest an zwei Punkten der mesopotamischen Geschichte Vergottungstendenzen verbunden haben. Diese betrafen einmal posthum bestimmte Herrschergestalten der, wenn man die Periodisierung der ,Sumerischen Königsliste' zugrunde legt, mythischen Vorzeit vor dem Einbruch der Sintflut u. der für uns ebenfalls noch weithin im Halbdunkel des Mythos u. der Sage liegenden ,heroischen' Frühzeit der mesopotamischen Geschichte im Anschluß an die Sintflut. Die Vergottung noch lebender Herrschergestalten ist dagegen in der historischen Zeit zu beobachten. Sie ist jedoch im wesentlichen beschränkt auf die etwa ein halbes Jtsd. ausfüllende Zeitspanne von der Dynastie von Akkad bis zur 1. Dynastie von Babylon, d. h. auf den Zeitraum, der ungefähr das letzte Viertel des 3. u. das erste Viertel des 2. Jtsd. vC. einnimmt.

II. Vergöttlichte Herrscher der mythischen Vorzeit u. der ,heroischen' Frühzeit Mesopotamiens. a. Dumuzi. Der vermutlich vor der eigentlichen Liste der älteren Könige von Babylonien entstandene u. der ,Sumerischen Königsliste' erst nachträglich vorangestellte Abschnitt über die vorsintflutlichen Herrscher, mit dem die Königsliste in ihrer uns heute vorliegenden Gestalt beginnt (I 1/39; vgl. dazu Jacobsen aO. 55/68; F. R. Kraus, Zur Liste der älteren Könige von Babylonien: ZsAssyr 50 [1952] 29/60, bes. 31/3. 51/3; J. J.

Finkelstein, The antediluvian kings: JournCuneifStud 17 [1963] 39/51; W. G. Lambert, A new fragment from a list of antediluvian kings and Marduk's chariot: Symbolae biblicae aO. [o. Sp. 156] 271/80), betrachtet den ‚Hirten Dumuzi' (^{d}dumu-zi sipa: I 15), den, im Zusammenhang der Liste, dritten König der Dynastie von Badtibira (in Südbabylonien), als einen derartigen Gottkönig. Ihm wird hier eine Regierungszeit von 36000 J. zugeschrieben. Er ist wohl als identisch anzusehen mit Daonos (Δάωνος), dem bei Berossos (FGrHist 680 F 3, 11) erwähnten ‚Hirten aus der Stadt Pautibiblon' (Παυτιβίβλων), der dort mit 10 Šaren (d.h. 10×3600 J.) über eine gleichlange Regierungsdauer verfügt. – Aus nachsintflutlicher Zeit kennt die ‚Sumerische Königsliste' (III 14/6) noch einen weiteren Gottkönig dieses Namens: den ‚Fischer Dumuzi (^{d}dumu-zi šu-PEŠ), dessen Stadt Ku'a(ra) war' (d.h. der aus dem in der Nähe von Eridu gelegenen Kua stammte). Nach Aussage der Liste soll er als Nachfolger von Lugalbanda u. Vorgänger von Gilgameš 100 J. über Uruk regiert haben. – Mit diesen beiden Gestalten ist der Überlieferungskomplex über die schließlich zur sterbenden u. wiederkehrenden Vegetationsgottheit gewordene u. uns in dieser Rolle auch im AT begegnende (Hes. 8, 14) Figur des Tammuz berührt (vgl. dazu A. Falkenstein, Tammuz: 3^{e} Renc. Assyr. Intern. [Leiden 1954] 41/65; ferner A. Moortgat, Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altoriental. Bildkunst [1949]; F. R. Kraus, Zu Moortgat, Tammuz: WienZsKundMorg 52 [1953/55] 36/80; R. Frankena, Takultu. De sacrale maaltijd in het assyrische ritueel [Leiden 1954] 85f nr. 44; J. Renger, Götternamen in der altbabyl. Zeit: HeidelbStudAltOr 1967, 137/71, bes. 162; S. N. Kramer, The sacred marriage rite. Aspects of faith, myth, and ritual in ancient Sumer [Bloomington/London 1969] 49/133. 145/61; G. S. Kirk, Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures [Cambridge/Berkeley 1970] 107/15; Th. Jacobsen, The treasures of darkness. A history of Mesopotamian religion [New Haven/London 1976] 23/73). Hinter dieser Gottheit, die dem 4. Monat (Juni/Juli) des babyl. Kalenders seinen Namen Du'ūzu (Dûzu) gegeben hat, der dann in der Perserzeit in der Form tammûz auch in den jüd. Kalender übernommen worden ist, verbirgt sich primär vermutlich ein, nachträglich vergöttlichter, sterblicher Mensch. Dies geben jedenfalls die aus dem Anfang der frühdynastischen Zeit III (26. Jh. vC.) stammenden Wirtschaftstexte aus Fāra (Šuruppak) zu erkennen, in denen ^{d}dumu-zi (‚Rechtes Kind'/‚Rechter Sohn') als meist ohne Gottesdeterminativ geschriebener Bestandteil sumerischer Personennamen begegnet (vgl. A. Deimel, Die Inschriften von Fara 3 [1924] 25*f. 33* u. die dort genannten Belegstellen), während der Name bezeichnenderweise in den Götterlisten dieser Stadt fehlt. Dabei deutet der Hirtentitel, den Dumuzi nach der literarischen Überlieferung (vgl. ‚Dumuzi u. Enkimdu': S. N. Kramer: Pritchard, T.^{3}41f; ‚Höllenfahrt der Inanna': ders.: ebd. 52/7; ferner ‚Enki u. die Weltordnung': H. Schmökel: W. Beyerlin [Hrsg.], Religionsgeschichtl. Textbuch zum AT [1975] 104/6) in seiner, entgegen der Angabe der ‚Sumerischen Königsliste', wohl eigentlichen Heimat, der einst selbständigen, aber schließlich zum Stadtteil u. heiligen Bezirk von Uruk gewordenen Stadt Kullaba, geführt hat, wahrscheinlich nur auf seinen königlichen Rang, nicht dagegen auf seine von Anfang an gegebene göttliche Stellung hin. Freilich bot gerade das Königtum Dumuzis wegen der (generell) dem König zukommenden Rolle als Geliebter der ‚Himmelsherrin' Inanna von Uruk bei dem an kultischer Städte vollzogenen Fruchtbarkeitsritus der ‚Heiligen Hochzeit' (vgl. dazu die Texte bei S. N. Kramer: Pritchard, T.^{3} 637/45) auch den Ansatzpunkt für seine posthume Vergöttlichung. In seiner Funktion bei der ‚Heiligen Hochzeit' hatte Dumuzi, wie es scheint, in Ama'ušumgal(anna), den die Götterlisten von Fāra (Šuruppak; vgl. Deimel aO. 2 [1923] 10* u. die dort genannten Belegstellen) an seiner Stelle als den Geliebten Inannas nennen, einen Vorgänger, dessen Name im übrigen in der Folgezeit zum häufigsten Beinamen Dumuzis geworden ist. Wie der Name Dumuzis selbst ist auch ^{d}ama-ušumgal(-anna), ‚Die Mutter ist der Himmelsdrache', ein Personenname u. deutet damit die Menschlichkeit des ursprünglichen Namensträgers an. – Das Zusammenfließen dieser beiden Gestalten in einer, ebenso wie die Nennung zweier Könige namens Dumuzi in der ‚Sumerischen Königsliste', die (ohne daß freilich deren sonstige Angaben hier eine Bestätigung fänden) in der Erwähnung von ‚zwei Dumuzi' (^{d}dumuzi-min-a-bi) in einem Text aus Umma (vgl. N. Schneider, Die Götternamen von Ur III [Roma 1939] 19 nr. 90) ein Gegenstück be-

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Abecedarius (Nachtrag zu RAC I, Sp. 9):	Jahrgang 3 (1960) 159
Aeneas (Nachtrag zu RAC I, Sp. 140):	Jahrgang 4 (1961) 184/6
Aethiopia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 158):	Jahrgang 1 (1958) 134/53
Aischylos (Nachtrag zu RAC I, Sp. 204):	Jahrgang 5 (1962) 191/5
Ambrosiaster (Nachtrag zu RAC I, Sp. 365):	Jahrgang 13 (1970) 119/23
Amen (Neufassung von RAC I, Sp. 378/80):	Jahrgang 1 (1958) 153/9
Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	Jahrgang 7 (1964) 167/82
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	Jahrgang 3 (1960) 152/5
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	Jahrgang 3 (1960) 155/9
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	Jahrgang 4 (1961) 187/96
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	Jahrgang 5 (1962) 195/9
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	Jahrgang 6 (1963) 187/92
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8145-X

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 89

Gottesschau (Visio beatifica) - Gottmensch I

MITTEILUNG AN DIE BEZIEHER VON „REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM"

Mit dieser Lieferung 89 wird den Beziehern des Werkes die Halbleder-Einbanddecke zu Band 11 berechnet mitgeliefert (soweit nicht ausdrücklich abbestellt).

Der Inhalt von Band 11 wird gebildet aus den Lieferungen 81–88; der Titelbogen war der Lieferung 88 beigeheftet.

Die vorliegende Lieferung 89 ist die erste Lieferung von Band 12, der mit neuer Seitenzählung beginnt.

STUTTGART

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8215-4

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 90

Gottmensch I [Forts.] — Gottmensch III



1982

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

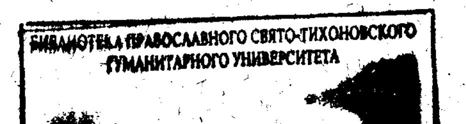
ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8215-4 (Lieferung 90)



sitzt, erklärt sich vielleicht aus dem Umstand, daß der Platz des Geliebten der Göttin Inanna bei der ,Heiligen Hochzeit' von wechselnden Menschen eingenommen wurde, die Göttin also, wie ihr Gilgameš noch im Zwölftafelepos aus Ninive (VI 1/79 [R. C. Thompson, The epic of Gilgamish (Oxford 1930) 30f. Taf. 20/2; A. Schott/W. v. Soden, Das Gilgamesch-Epos (1958) 53/5]) vorhalten kann, eine Vielzahl von Geliebten besaß. Weniger wahrscheinlich ist demgegenüber die (von Jacobsen, Treasures aO. 25/7 aufgestellte) These, daß wir es bei den verschiedenen Dumuzi-Gestalten mit Verkörperungen des je nach Gegend u. den jeweils gegebenen ökonomischen Grundbedingungen verschiedenartig (d. h. von Viehzüchtern, Getreide- u. Obstanbauern jeweils anders) erfahrenen Prinzips der für die Erhaltung des menschlichen Daseins grundlegenden Fruchtbarkeit zu tun hätten, wobei sich diese unterschiedlichen Erfahrungen sohließlich überlagert hätten. Doch ist die Gestalt Dumuzis zunächst wohl kaum schon jenes umfassende Symbol für die Fruchtbarkeit überhaupt gewesen, als das ihn diese Sicht der Dinge bereits für das 4. Jtsd. vC. voraussetzt. Sein Kult jedenfalls war bis etwa zum Ende des 3. Jtsd. vC. (d. h. bis in die neusumerische Zeit hinein) ein noch im wesentlichen auf Südbabylonien beschränkter Lokalkult, dessen primäre Zentren sich in Kullaba, Uruk u. Badtibira befanden, wenn er auch schon in altsumerischer Zeit an eine Reihe anderer Stätten in diesem Raum verpflanzt worden ist (s. dazu Schneider, Götternamen aO. 17/9 nr. 83). – Ein Hinweis auf die ursprüngliche Menschennatur Dumuzis ist überdies wohl auch darin zu sehen, daß ihn seine göttliche Geliebte Inanna schließlich der Unterwelt preisgegeben hat (vgl. ,Höllenfahrt der Inanna': S. N. Kramer: Pritchard, T.³ 52/7; ,Ištars Höllenfahrt': E. A. Speiser: ebd. 106/9; s. dazu Kramer, Marriage aO. 107/33. 154/61), so daß Dumuzi, darin durchaus Gilgameš vergleichbar, anstatt am Ende das ewige Leben erlangt zu haben, wie dieser sich zuletzt als Fürst der Unterwelt im ,Land ohne Wiederkehr' vorfindet (vgl. dazu ,Ur-Nammu von Ur in der Unterwelt' Vs. III 11. 20 [G. Castellino, Urnammu. Three religious texts: ZsAssyr 52 (1957) 18. 23; S. N. Kramer, The death of Ur-Nammu and his descent to the netherworld: JournCuneifStud 21 (1967) 114. 118]).

b. Der Sintflutheld Ziusudra (-Atra-ḫasīs-Utnapištim). Auch der mesopotamische Sintflutheld ist zumindest im Sinne eines Teils unserer Überlieferung als vergöttlichter Herrscher anzusprechen. Sein Name schwankt in den Quellen. Während ihn die sumerischen Texte (,Sumerische Sintflut-Geschichte': M. Civil: Lambert/Millard aO. [o. Sp. 155] 138/45 = S. N. Kramer: Pritchard, T.³ 42/4; für die ,Sumerische Königsliste' s. Finkelstein aO. [o. Sp. 158f] 39/51; vgl. ferner die sumerische Version der ,Lehre des Šuruppak': J. J. A. van Dijk, La sagesse suméro-accadienne [Leiden 1953] 101f = Lambert, Wisdom aO. [o. Sp. 157] 92f) u. Berossos (FGrHist 680 F 3, 10/4, 18) Ziusudra bzw. Xisuthros (Ξίσουθρος) nennen, lautet sein Name in der altbabyl. Tradition, wie sie das Atra-ḫasīs-Epos (vgl. Lambert/Millard aO. [o. Sp. 155]) verkörpert, eben Atraḫasīs u. schließlich im Assyr. Utnapištim (Gilgameš-Epos Taf. IX/XI [Schott/v. Soden aO. 71/99]; ferner die assyr. Version der ,Lehre des Šuruppak': Lambert, Wisdom aO. 92/5 = R. D. Biggs: Pritchard, T.³ 594f). – Uneinheitlich sind die Quellen auch in ihren Angaben darüber, ob er König (d. h. der letzte in der Reihe der vorsintflutlichen Herrscher) gewesen ist. Als solchen betrachten ihn eindeutig nur ein Teil der Überlieferung der ,Sumerischen Königsliste' sowie Berossos, die seine Regierungszeit auf 36000 bzw. (18 Šaren =) 64800 J. beziffern, u. die ,Sumerische Sintflutgeschichte'. Für die ,Lehre des Šuruppak' hat man wohl schon aus Gründen ihrer Gattung anzunehmen, daß in ihr Ziusudra bzw. Utnapištim, der Sohn Šuruppaks (d. h. der Personifikation der Stadt gleichen Namens) u. Empfänger der weisheitlichen Instruktion, als Kronprinz u. künftiger König vorgestellt ist. Nach der ,Sumerischen Sintflutgeschichte' (Z. 254/60) bekommt König Ziusudra, ,der den Samen der Menschheit zur Zeit der Zerstörung bewahrte', von den Göttern Anu u. Enlil, als die Sintflut wieder vorüber ist, ,ewiges Leben wie ein Gott' verliehen u. wird von ihnen in das sumerische Paradies versetzt, in das Land Dilmun (s. dazu S. N. Kramer, The Sumerians [Chicago 1963] 281/4). – Im Gilgameš-Epos (XI 189/96) ist neben dem Sintfluthelden selbst auch dessen Frau in die Gabe des ewigen göttergleichen Lebens u. in die *Entrückung an den ,fern an der Ströme Mündung' gelegenen Wohnort einbezogen (so auch im Fragment der Sintflutgeschichte aus Rās Šamra/Ugarit: Lambert/Millard aO. 131/3). Utnapištim, der hier allerdings nicht ausdrücklich als König bezeichnet wird (aber nach E. A.

Speiser, Some sources of intellectual and social progress in the ancient Near East: ders., Oriental and biblical studies [Philadelphia 1967] 529f, wegen Gilgameš-Epos XI 35 als solcher zu betrachten sei), ist im Gilgameš-Epos so etwas wie eine Kontrastfigur zum Lebenssucher Gilgameš. Auf der Suche nach dem Geheimnis des unvergänglichen Lebens kommt dieser zu Utnapištim u. erlangt von ihm das Kraut des Lebens, sieht sich aber am Ende doch um den Preis seiner Mühe betrogen, weil eine Schlange das Gewächs in einem unbewachten Augenblick verzehrt (Gilgameš-Epos XI 263/96).

c. Lugalbanda u. Gilgameš von Uruk. Die ‚Sumerische Königsliste' nennt als zweite nachsintflutliche Dynastie, die nach ihrer Darstellung auf die Dynastie von Kiš gefolgt sein soll, in Wirklichkeit aber wohl mit dieser weithin gleichzeitig war u. wie diese an das Ende der frühdynastischen Zeit II (27. Jh. vC.) gehört (vgl. A. Falkenstein: Die altoriental. Reiche 1 = Fischer Weltgeschichte 2 [1965] 68f), die Dynastie von (Eanna-) Uruk (II 45/III 38: Jacobsen, King list aO. [o. Sp. 158] 84/93 = A. L. Oppenheim: Pritchard, T.[3] 266). Der erste der zwölf Herrscher, den die Liste dieser Dynastie zurechnet, Mes-kiag-gašer, wird von ihr als Sohn des Sonnengottes Utu eingeführt, eine Tradition, über die sich nichts Näheres ausmachen läßt. Als Sohn des Utu wird in der epischen Überlieferung der Sumerer, wenn auch nicht von der ‚sumerischen Königsliste', ebenfalls Enme(r)kar bezeichnet, der Sohn u. Nachfolger von Mes-kiag-gašer u. eigentliche Erbauer von Uruk, wenn man der ‚Sumerischen Königsliste' Glauben schenken will (vgl. Kramer, Sumerians aO. 44f. 269/73). – Während bei diesen beiden ersten Herrschern der Dynastie von Uruk Sinn u. Funktion dieses Hinweises auf ihre göttliche Abstammung sich nicht weiter präzisieren läßt, vor allem aber sie nicht selbst als Götter erscheinen, ist zumindest dies letztere bei den drei folgenden Herrschern dieser Dynastie anders: ihre Namen sind nämlich in der ‚Sumerischen Königsliste' mit dem Gottesdeterminativ versehen. Dabei handelt es sich neben dem, wie die Liste (III 14f) angibt, aus Kua stammenden ‚Fischer Dumuzi' (s. o. Sp. 158f), der als vierter Herrscher sich wie ein von außen gekommener Usurpator zwischen die beiden anderen Gottkönige der Dynastie einschiebt, um den ‚Hirten Lugalbanda' (^{d}lugal-bàn-da sipa: III 12), den dritten König der Dynastie u. Sohn des Enme(r)kar, u. um dessen übernächsten Nachfolger u. fünften König der Dynastie Gilgameš (III 17). Wie Enme(r)kar spielen auch Lugalbanda (vgl. Kramer, Sumerians aO. 45. 185. 273/5; C. Wilcke, Das Lugalbandaepos [1969]) u. vor allem Gilgameš (für die sumerische Überlieferung s. S. N. Kramer: Pritchard, T.[3] 44/52; ders., Sumerians aO. 45/9. 185/205; für die altbabyl. Überlieferung, das Zwölftafelepos aus Ninive u. die übrige Tradition s. R. C. Thompson aO. [o. Sp. 161]; E. A. Speiser/A. K. Grayson: Pritchard, T.[3] 72/98. 503/7; Schott/v. Soden aO.; vgl. dazu P. Garelli [Hrsg.], Gilgameš et sa légende [Paris 1960]; A. Falkenstein/F. M. Th. de Liagre Böhl/H. Otten/P. Calmeyer, Art. Gilgameš: ReallexAssyr 3 [1957/71] 357/74; Kirk aO. [o. Sp. 159] 132/52; Jacobsen, Treasures aO. [o. Sp. 159] 195/219) eine hervorgehobene Rolle als Helden der epischen Überlieferung des Zweistromlandes. Obwohl noch Gilgameš, anders als der in dem Preislied Šulgis auf Gilgameš (SumLitTextsNippur 79 Z. 56/9; D. O. Edzard, Enmebaragesi von Kiš: ZsAssyr 53 [1959] 20f) als Gegner von Gilgameš genannte u. im sumerischen Epos ‚Gilgameš u. Agga' (S. N. Kramer: Pritchard, T.[3] 44/7) als Vater Aggas erwähnte Mebaragesi von Kiš, von dem uns erstmals Inschriften faßbar werden (s. E. Sollberger/J.-R. Kupper, Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes [Paris 1971] 39 nr. I A 1a), für uns keineswegs schon im vollen Licht der Historie steht, sondern im Halbdunkel der Sage bleibt, besteht dennoch kaum ein Zweifel daran, daß er nicht nur ein Held der Sage war, sondern als geschichtliche Gestalt der ausgehenden frühdynastischen Zeit II zu betrachten ist. Sein Name ^{d}bil-ga-mèš (> Gilgameš; in der altbabyl. Überlieferung ^{d}GIŠ, in der neuassyrischen ^{d}GIŠ-GÍN-maš geschrieben, vgl. Falkenstein: ReallexAssyr 3, 357f) bedeutet: ‚Der Alte ist (noch) ein junger Mann' (oder: ‚Der Ahne ist ein Held'). Einzelheiten, die wir über seine geschichtliche Rolle erfahren, sind kaum mehr zu erhärten. So paßt zwar die Angabe einer Inschrift des in die altbabyl. Zeit gehörenden Königs Anam von Uruk (1821/1817 vC.), daß Gilgameš die Stadtmauer von Uruk gebaut habe (vgl. Sollberger/Kupper aO. 233 nr. IV D 6a), sowohl zu den in der literarischen Überlieferung enthaltenen Hinweisen auf seine kriegerischen Auseinandersetzungen mit Mebaragesi u. Agga von Kiš wie auch zum archäologischen Befund. Denn die Stadtmauer von Uruk stammt aus

der frühdynastischen Zeit II. Doch ist ihre Existenz im Lugalbanda-Epos (305 [Wilcke, Lugalbandaepos aO. 118f]) schon für die Zeit Lugalbandas vorausgesetzt, u. der ‚Sumerischen Königsliste' gilt Enmerkar als ihr Erbauer. Diesen Zeugnissen zufolge ist sie also älter als Gilgameš. – Zweifelhaft ist auch dessen angebliche Vorherrschaft über Nippur u. seine Bautätigkeit am dortigen Enlil-Heiligtum, wie sie der aus der Zeit Išbierras (2017/1985 vC.), des Begründers der 1. Dynastie von Isin, stammende ‚Tummal-Text' behauptet (vgl. Kramer, Sumerians aO. 46/50; ferner ders., Gilgamesh. Some new Sumerian data: Garelli aO. 59/68; doch s. dazu A. Falkenstein: OrLitZ 57 [1962] 371; ders.: ReallexAssyr 3, 358f). Von geringem historischem Wert sind schließlich auch die auf uns gekommenen, Gilgameš betreffenden Omina (vgl. W. G. Lambert, Gilgameš in religious, historical and omen texts and the historicity of Gilgameš: Garelli aO. 43/6). – Die ältesten uns erhaltenen Zeugnisse für Lugalbanda u. Gilgameš finden sich in einer Götterliste aus Fara (Šuruppak; vgl. Deimel aO. [o. Sp. 160] 2, 11*. 14* nr. 1 Vs. VII 14 u. Rs. III 25) aus der beginnenden frühdynastischen Zeit II (26. Jh. vC.). In ihnen ist die posthume Vergöttlichung dieser beiden Herrscher bereits vorausgesetzt. Von dem Kult, der ihnen zuteil wurde, zeugt, was Gilgameš angeht, für die vorsargonische Zeit bereits der kultische Kalender von Girsu (Stadtteil von Lagaš). In ihm wird eine Prozession des Götterpaares Ningirsu u. Bau von Lagaš nach Uruk mit Opfern für Gilgameš am ‚Gilgameš-Gestade' in Uruk erwähnt (vgl. B. Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier u. Assyrer [1915] 53. 54 [mit Anm. 12]. 55]). In Urkunden der Ur III-Zeit werden Gilgameš (vgl. Schneider, Götternamen aO. [o. Sp. 160] 30 nr. 162; Lambert, Gilgameš aO. 45/8. 56) u. Lugalbanda (Schneider, Götternamen aO. 40 nr. 273) als Empfänger von Opfern genannt; ihre Namen erscheinen hier überdies als theophore Elemente in Personennamen. Beide erfreuten sich der besonderen Beliebtheit des Begründers der III. Dynastie von Ur, Urnammu (2111/2094 vC.), u. seines Nachfolgers Šulgi (2093/2046 vC.). Urnammu, der vielleicht aus Uruk stammte (vgl. Jacobsen, King list aO. [o. Sp. 158] 204_{35}), hat, wie es scheint, den Kult seiner persönlichen Götter Lugalbanda u. Ninsuna von dort nach Ur verpflanzt. Er wie sein Nachfolger Šulgi bezeichnen sich als ‚Söhne' des Gottes Lugalbanda u. seiner Gemahlin Ninsuna u. nennen in diesem Zusammenhang Gilgameš ihren ‚Bruder' (vgl. dazu A. Falkenstein, Sumerische religiöse Texte: ZsAssyr 50 [1952] 73/6; Jacobsen, Treasures aO. [o. Sp. 159] 158f). – Das in dieser genealogischen Verbindung implizierte Sohnschaftsverhältnis von Gilgameš zu Lugalbanda u. Ninsuna wird auch von der (nicht authentischen) Inschrift, die den Sieg Utu-hengals von Uruk (2116/2110 vC.) über die Gutäer feiert (Sollberger/Kupper aO. 131 nr. II K 3a), u. von der sumerischen epischen Tradition (vgl. zB. ‚Gilgameš u. Huwawa' Z. 89. 92 [S. N. Kramer: Pritchard, T.[3] 49 u. ö.]) vorausgesetzt, steht jedoch in Gegensatz zu der Angabe der ‚Sumerischen Königsliste' (III 18), daß ‚sein Vater ein lil-Dämon' (ab-ba-ni líl-lá) gewesen sei, d. h. ein (wohl wegen des Anklangs an akkadisch līliātum/līlâtu, ‚Abend', später volksetymologisch als ‚Nachtgespenst' mißverstandenes) Sturmgespenst aus der Trias Lilû, Lilītu(m) u. Aradat (d. h. Mädchen) Lilî (vgl. D. O. Edzard: H. W. Haussig [Hrsg.], Wb. der Mythologie 1 [1965] 48). Mit dieser von der ‚Sumerischen Königsliste' gebotenen Tradition hängt wohl die spätere, im Zwölftafelepos aus Ninive (Taf. I col. II 1, vgl. Schott/v. Soden aO. [o. Sp. 161] 20 = E. A. Speiser: Pritchard, T.[3] 73) belegte Auffassung zusammen, daß Gilgameš zu zwei Dritteln Gott u. nur zu einem Drittel Mensch gewesen sei. – Die besondere Verehrung, derer sich Gilgameš bei Urnammu erfreute, zeigt sich darüber hinaus auch etwa in der uns durch eine Inschrift dieses Königs bezeugten Weihung einer Marmorvase an Gilgameš (vgl. Sollberger/Kupper aO. 138 nr. III A 1k) u. an den Gilgameš als ‚Herrn der Unterwelt' geltenden Weihgaben Urnammus, die der Text ‚Urnammu von Ur in der Unterwelt' (Vs. III 11/4 [Castellino aO. (o. Sp. 161) 18. 23; Kramer, Death aO. (o. Sp. 161) 114. 118]) erwähnt. – Für die nachfolgende altbabyl. Zeit ist uns hinsichtlich der göttlichen Verehrung Lugalbandas (s. dazu Wilcke, Lugalbandaepos aO. [o. Sp. 164] 51/4) überliefert, daß Sin-kašid von Uruk (1865–60/1833 vC.), dessen Tochter Niši-īnišu, wie wir hören, nin-dingir-Priesterin des vergöttlichten Lugalbanda war (vgl. Sollberger/Kupper aO. 230f nr. IV D 1f), in Uruk das E-kankal als Tempel ‚für Lugalbanda, seinen Gott, (u.) für Ninsuna, seine Mutter' erbaut hat (vgl. ebd. 231 nr. IV D 1g). Gilgameš dagegen wird in der Folgezeit, sieht man einmal von der epischen Überlieferung ab,

wie sie sich in der altbabyl. Fassung des Gilgameš-Epos u. im neuassyr. Zwölftafelepos aus Ninive niedergeschlagen hat, auch in der akkadischen Tradition vorwiegend als ‚Statthalter (sumerisch: šagina, akkadisch: šakkanakku) der Unterwelt' (vgl. Lambert, Gilgameš aO. 39. 46. 56) betrachtet u. in dieser Funktion vielfach in Beschwörungen angerufen (vgl. E. Ebeling, Tod u. Leben nach den Vorstellungen der Babylonier 1 [1931] 127/34; Lambert, Gilgameš aO. 39/43). Der Monat Abu (Juli/August), der 5. Monat des babyl. Kalenders, galt als ‚Monat des Gilgameš' (vgl. ebd. 56; zur sumerischen Überlieferung s. bereits ‚Der Tod des Gilgameš' A 31f [S. N. Kramer: Pritchard, T.[3] 50]), ähnlich wie der 4. Monat dJ. nach Dumuzi benannt ist, der sich gerade hinsichtlich seiner Versetzung in die Unterwelt u. seiner Stellung als Fürst der Unterwelt mit Gilgameš berührt (s. o. Sp. 161).

d. Die vorsintflutlichen Weisen (apkallū). Die Erfindung der grundlegenden zivilisatorischen u. kulturellen, aber auch gesellschaftlichen Gegebenheiten, die die Menschheit fortan bestimmen, ist einer über den ganzen alten Orient verbreiteten Tradition zufolge in urgeschichtlicher Zeit in unmittelbarem Anschluß an die Schöpfung erfolgt (vgl. Gadd 9/13). Die biblische Überlieferung schreibt diese Erfindung bestimmten menschlichen Gestalten der Urgeschichte zu, so im Kainitenstammbaum Gen. 4, 17/22 (vgl. weiter ebd. 4, 26; 5, 29; 9, 20 [J]; s. dazu C. Westermann, Gen. 1/11 = Erträge der Forschung 7 [1972] 55/60; ders., Genesis 1 [1974] 436/67). Eine ähnliche Tradition kannten auch die Phöniker, wie aus den uns von Philo v. Byblos nach Sanchuniathon mitgeteilten Überlieferungen hervorgeht (vgl. Eus. praep. ev. 1, 10, 6f. 9/14 [C. Clemen, Die phönikische Religion nach Philo v. Byblos (1939) 20/4; J. Ebach, Weltentstehung u. Kulturentwicklung bei Philo v. Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorient. u. antiken Schöpfungsglaubens (1979) 80/277. 492f]). Bei diesen Kulturbringern, die Philo v. Byblos seiner euhemeristischen Grundhaltung entsprechend nachdrücklich für wirkliche (zT. allerdings später vergöttlichte, vgl. Eus. praep. ev. 1, 10, 11. 15; K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877/82) Menschen ausgibt, handelt es sich aber faktisch großenteils um uns auch anderweit bekannte Gottheiten (wie zB. bei dem praep. ev. 1, 10, 11 genannten, von Philo mit Hephaistos gleichgesetzten Handwerkergott Χουσώρ, der mit dem uns aus den ugaritischen Texten bekannten Gott Koṯar identisch ist; vgl. H. Gese: ders./M. Höfner/K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens u. der Mandäer [1970] 147f) bzw. (so bei dem Eus. praep. ev. 1, 10, 13f genannten Paar Μισώρ u. Συδύκ; vgl. dazu Gese aO. 169f) auch um durch Hypostasierung vergöttlichte Ordnungsprinzipien (mšr, ṣdq: ‚Recht' u. ‚Gerechtigkeit'). – Auf einen göttlichen Ursprung, wie er hinter dem Wortlaut der von Philo v. Byblos wiedergegebenen Traditionen noch durchschimmert, führt im sumerischen Bereich etwa auch der Text ‚Enki u. die Weltordnung' (vgl. Kramer, Sumerians aO. [o. Sp. 162] 171/83; Auszüge bei Schmökel aO. [o. Sp. 160] 104/83) neben anderen Texten ähnlichen Inhalts (s. dazu S. N. Kramer, Sumerian mythology[2] [New York/Evanston/London 1961] 59/75; Gadd 11/3; van Dijk, Sagesse aO. [o. Sp. 162] 18/21; Kirk aO. [o. Sp. 159] 90/107) die soziokulturelle Grundordnung der Welt zurück. Daß es hier Enki ist, der in Eridu beheimatete Gott der Weisheit, der mit Hilfe der ihm vom Götterherrn Enlil verliehenen ‚Göttlichen Kräfte' (me) selbst die Gundlagen der Zivilisation geschaffen hat, steht nur bei vordergründiger Betrachtung im Widerspruch zu der anderen, ebenfalls auf die Sumerer zurückgehenden Tradition, die die grundlegenden zivilisatorischen Fertigkeiten auf die sieben vorsintflutlichen Weisen (apkallū) zurückführt. Denn diese Überlieferung will vielmehr zeigen, wie die von Enki zunächst nur als abstrakte Prinzipien erschaffenen Grundlagen der Zivilisation den Menschen so vermittelt wurden, daß sie konkret in deren Wirklichkeit eintreten konnten. Eben dies geschah nach der Überlieferung des Zweistromlandes durch die sieben vorsintflutlichen Weisen. – Die von Berossos (FGrHist 680 F 1, 4f; 3, 11; Schnabel aO. [o. Sp. 156] 261/4) wiedergegebene Tradition, der zufolge es sich bei den vorsintflutlichen Weisen um halb fisch-, halb menschengestaltige Mischwesen gehandelt hat (s. dazu Pritchard, P. Abb. 706), die zur Belehrung der Menschen aus dem Meer aufgetaucht sind u. in dieses jeweils bei Sonnenuntergang wieder zurückkehrten, will mit ihren Angaben über die Gestalt u. das eigentliche Lebenselement der apkallū offensichtlich die enge Beziehung andeuten, die zwischen ihnen u. Enki/Ea besteht, der zugleich der Gott der Weisheit u. des Süß- u. Grundwasserozeans (Apsû) ist. Diese

enge Beziehung zwischen den apkallū, die nach anderer Überlieferung das Aussehen von purādu-Fischen, d. h. einer Großkarpfenart, hatten (vgl. E. Reiner, The etiological myth of the ‚Seven sages': Orientalia NS 30 [1961] 1/11, bes. 4/6; R. Borger, Die Beschwörungsserie BĪT MĒSERI u. die Himmelfahrt Henochs: JournNearEastStud 33 [1974] 183/96, bes. 186f; dazu Meissner aO. [o. Sp. 157] Tafelabb. 92), u. Enki/Ea wird im akkadischen Erra-Epos (I 162f [L. Cagni, L'epopea di Erra (Roma 1969) 76f = R. Labat: ders./A. Caquot/M. Sznycer/M. Vieyra, Les religions du Proche-Orient antique (Paris 1970) 123]) unmittelbar angesprochen, wenn sie dort ‚die reinen purādu-Fische, die gleich Ea, ihrem Herrn, mit erhabenem Verstand ausgestattet sind', genannt werden. – Die prinzipielle Bedeutung, die nach Auffassung der Bewohner des alten Zweistromlandes die von den vorsintflutlichen apkallū vollbrachte Kulturvermittlung hatte, wird von Berossos, der (an den genannten Stellen) übrigens auch die ihnen zugeschriebenen Erfindungen detailliert aufzählt, mit der Bemerkung angedeutet: ‚Und seit jener Zeit werde von keinem anderen mehr etwas erfunden'. Diese Anschauung findet auch etwa im Kolophon eines babyl. medizinischen Textes ein Echo: ‚Erprobte u. kontrollierte Salben u. Binden, die zum Gebrauch geeignet sind (?), nach dem Wort der alten Weisen aus der Zeit vor der Sintflut' (H. Hunger, Babyl. u. assyr. Kolophone [1968] 142 nr. 533; dazu W. G. Lambert, Ancestors, authors and canonicity: JournCuneifStud 11 [1957] 8; vgl. auch Erra-Epos I 131/63 [Labat: ders./Caquot/Sznycer/Vieyra aO. 121/3]). – Eine in Uruk gefundene Tontafel aus der Seleukidenzeit (J. J. A. van Dijk, Die Tontafeln aus dem rēš-Heiligtum: H. G. Lenzen, 18. vorläufiger Bericht über die ... Ausgrabungen in Uruk-Warka: AbhDtOrGes 7 [1962] 44/52) sowie die Wiederherstellung des Anfangs der III. Tafel der Beschwörungsserie bīt mēseri (‚Haus der Einschließung': Reiner aO. 2/5; Borger aO. 192f) ermöglichen es nun, den uns bei Berossos überlieferten griech. Transkriptionen der Namen jener ‚sieben Weisen, die im Flusse entstanden sind, die die Pläne des Himmels u. der Erde lenken' (ebd. 192), die sumerischen Namensformen gegenüberzustellen, die die Vorbilder der Umschriften waren. Es handelt sich um: 1) U'an (U-Anna), ὠάννης; 2) U'anduga (U-Anne-dugga), δεύτερος ἀννήδωτος; 3) Enmedug(g)a, εὐέδωκος; 4) Enmegalamma, ἐνεύγαμος; 5) Enmebulugga, ἐνεύβουλος; 6) Anenlilda, ἀνήμεντος; 7) Utu'abzu, ἀνώδαφος/ὠδάκων. Der Uruktext ordnet, offenbar in Ausprägung einer im alten Orient breiter belegten Tradition (vgl. J. Lindblom, Wisdom in the OT prophets: Wisdom in Israel and in the ancient Near East = VetTest Suppl. 3 [Leiden 1955] 192f), die ‚sieben Weisen' bestimmten Herrschern der Zeit vor der Sintflut zu, wobei Abfolge u. Form der Königsnamen weitgehend der ‚Sumerischen Königsliste' entsprechen, wenn sie auch dieser gegenüber gewisse Abweichungen aufweisen. Dieses Schwanken ist auch innerhalb der Überlieferung über die ‚sieben Weisen' selbst zu beobachten (vgl. Borger aO. 192f). Der Uruktext, wie auch die am Anfang der III. Tafel der Beschwörungsserie bīt mēseri greifbar werdende Tradition über diese Weisen, führen deren Reihe über den von der Sintflut markierten Einschnitt hinweg in die geschichtliche Zeit fort. Dabei ist der Zielpunkt, zu dem der Uruktext die Reihe der Herrscher u. der ihnen zugeordneten Gelehrten hinführt, die Gegenwart des Schreibers. Daß dieser in seiner Liste die Ahnenreihe einer in Uruk wirkenden Gelehrtenfamilie (allem Anschein nach handelt es sich dabei um diejenige, der er selbst angehört) bis in die Urzeit zurückverfolgt, geschieht wohl aus der Absicht heraus, dadurch Gewicht u. Bedeutung der bodenständigen mesopotamischen Wissenschaftstradition gegenüber der in diesem Raum damals neu zur Herrschaft gelangten griechischen betont hervorzuheben. In deutlicher Abgrenzung gegen die vorsintflutlichen apkallū nennt der Uruktext die in ihm den nachsintflutlichen Herrschern beigegebenen Gelehrten fortan ummānū, mit der einen Ausnahme des von ihm König Enme(r)kar von Uruk zugeordneten apkallū Nungalpiriggal, der als der Erfinder der Leier (oder Harfe) aus Bronze gilt. Dieser Weise wird außer im Uruktext (vgl. van Dijk, Tontafeln aO. 44f. 49) auch am Anfang der III. Tafel der Beschwörungsserie bīt mēseri erwähnt (als Nungalpiriggaldim, vgl. Borger aO. 192; s. auch Reiner aO. 2. 4) u. hier, wie übrigens auch im Uruktext, charakterisiert als ‚der Weise (König) Enme(r)kars, der die Göttin Inanna/Ištar aus dem Himmel in das Heiligtum E-anna herabsteigen ließ'. Abgesehen von ihm führt der dortige Zusammenhang noch drei weitere nachsintflutliche apkallū auf, die nach den ihnen geltenden anekdotenhaften Bemerkungen des Textes offen-

bar wie Nungalpiriggaldim als die Vollbringer sprichwörtlich gewordener Hybristaten angesehen worden sind, durch die einst die Götter erzürnt wurden (vgl. Reiner aO. 11). – In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist neben der singulären u. daher vorläufig nicht näher zu erhellenden Bemerkung: ‚Utuaabba, der aus dem Himmel herabgestiegen ist‘ (vgl. Borger aO. 193f) die auf Utu'abzu, den siebenten der vorsintflutlichen apkallū, bezügliche Angabe der III. Tafel der Beschwörungsserie bīt mēšeri von Belang: ‚der zum Himmel emporgestiegen ist‘ (vgl. ebd. 192f; sumerisch: lú an. še ba.an.e$_x$; akkad.: šá ana AN-e i-lu-[ú]). Ein Aufstieg zum Himmel wird uns in der mesopotamischen Überlieferung auch vom weisen Adapa (in dem gleichnamigen Epos, vgl. E. A. Speiser: Pritchard, T.^{3} 101/3) u. (in der ‚Sumerischen Königsliste‘ II 16f [Jacobsen, King list aO. (o. Sp. 158) 80f = A. L. Oppenheim: Pritchard, T.^{3} 265]) von König ‚Etana, dem Hirten, der zum Himmel aufgestiegen ist‘ (Etana sipa lú an.šè; vgl. weiter das Etana-Epos: Langdon aO. [o. Sp. 158] 1/56 Taf. I/XIV = E. A. Speiser: Pritchard, T.^{3} 114/8; dazu A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia [Chicago/London 1964] 266f) berichtet. Doch darf in keinem von beiden Fällen der Aufstieg zum Himmel, analog der Himmelfahrt (hebr.: ʿlh = akkadisch: elû) *Elias im Wettersturm (2 Reg. 2, 11) oder der *Entrückung (hebr.: lqḥ) Henochs (Gen. 5, 24 [P]; Sir. 44, 16; 49, 14; Hebr. 11, 5; vgl. Sap. 4, 10f), als beständige Versetzung an den Ort der Götter u. des Lebens mißverstanden werden. Vielmehr zeigt hinsichtlich der Figur des weisen Adapa gerade das von ihm handelnde Epos, wie der in den Bereich der Götter vorgedrungene Weise aufgrund einer List des Gottes Ea, der ihm abgeraten hatte, von den Himmlischen Speise, Trank, Kleidung u. Salböl anzunehmen, den Genuß des Brotes u. Wassers des Lebens verweigert u. so, wie Gilgameš, die Unsterblichkeit verfehlt (vgl. dazu Oppenheim, Mesopotamia aO. 267; Kirk aO. [o. Sp. 159] 122/31). Dagegen scheint die auf Utu'abzu bezügliche Bemerkung der III. Tafel der Beschwörungsserie bīt mēšeri ähnlich zu bewerten zu sein wie die Überlieferung über die Entrückung des mesopotamischen Sintfluthelden (vgl. o. Sp. 162) u. mindestens eine wirkliche Parallele, wenn nicht sogar das Vorbild zur Notiz über die Entrückung Henochs darzustellen, der deshalb auch vielleicht nicht von ungefähr gerade an der siebten Stelle in der urzeitlichen Geschlechterfolge von Gen. 5, 1/32 (P) erscheint (vgl. Borger aO. [o. Sp. 169] 185f. 193f u. Westermann, Genesis aO. [o. Sp. 167] 472/80. 484/6).

III. Herrschervergöttlichung in der historischen Zeit Mesopotamiens. Die Vergöttlichung lebender Herrscher ist in Mesopotamien in der Zeit von der Dynastie von Akkad bis zur 1. Dynastie von Babylon zu beobachten, d.h. in dem Zeitraum, der etwa das letzte Viertel des 3. u. das erste Viertel des 2. Jtsd. vC. umfaßt. Das hervorstechendste Merkmal, an dem der Anspruch eines Herrschers auf göttliche Verehrung ersichtlich wird, die Voraussetzung des Gottesdeterminativs (^{d} = dingir) vor seinen Namen, findet sich zuerst bei Narāmsîn (2260/2223 vC.), dem vierten König der Dynastie von Akkad, jedoch, wie es scheint, erst in seiner späteren Regierungszeit, u. bei seinem Nachfolger Šarkališarri (2223/2198 vC.), vermutlich aber nur in der Anfangszeit seiner Regierung, während die folgenden Könige der Dynastie von Akkad den Anspruch auf göttliche Verehrung offenbar überhaupt nicht mehr erhoben haben (vgl. W. W. Hallo, Early Mesopotamian royal titles = AmOrSer 43 [New Haven 1957] 56/65; M.-J. Seux, Epithètes royales akkadiennes et sumeriennes [Paris 1967] 107/9. 389f). Die vereinzelt schon beim Namen des Dynastiegründers Sargon v. Akkad (2340/2284 vC.) festzustellende Setzung des Gottesdeterminativs (vgl. H. Hirsch, Die Inschriften der Könige v. Agade: ArchOrForsch 20 [1963] 1) ist deutlich erst nachträglich erfolgt. Sie bezieht diesen König posthum in eine Tendenz ein, die zu seiner Regierungszeit selbst noch nicht gegeben war. Auch in der auf die beiden genannten Könige Narāmsîn u. Šarkališarri folgenden Zeit manifestiert sich diese Tendenz im Zweistromland keineswegs kontinuierlich u. überall. So ist Gudea v. Lagaš (ca. 2144/2124 vC.) die in der Setzung des Gottesdeterminativs bei seinem Namen u. in der Darbringung von Opfern sich ausdrükkende göttliche Verehrung wohl noch nicht zu Lebzeiten, sondern erst posthum entgegengebracht worden (vgl. Schneider, Götternamen aO. [o. Sp. 160] 30f nr. 170/3). Daß Gudea, wie schon sein Vorgänger Urbaba v. Lagaš (ca. 2164/2144 vC.; vgl. Sollberger/Kupper aO. [o. Sp. 164] 115f nr. II C 2a. d), in seinen Inschriften allerdings selbst beansprucht hat, von göttlichen Eltern abzustammen (vgl. A. Falkenstein, Die Inschriften Gudeas v. Lagaš 1 [Roma 1966] 1/3; Wilcke, Lugalbandaepos aO.

[o. Sp. 164] 51$_{166}$), ist zunächst nur Beleg für die Aufnahme eines seit Eannatum v. Lagaš (ca. 2470 vC.) vorkommenden Topos (vgl. Th. Jacobsen, Early political development in Mesopotamia: ZsAssyr 52 [1957] 126 [mit Anm. 80]), der aber, wenn auch seine Bedeutung u. sein Hintergrund im konkreten Einzelfall meist kaum mehr befriedigend aufzuhellen sind, höchstens einen Schritt auf die Vergöttlichung hin, nicht jedoch schon diese selbst darstellt; denn der mit dem Epitheton ‚Sohn des Gottes X (u. der Göttin Y)‘ erhobene Anspruch auf göttliche Abstammung, der Ausdruck für die Legitimität eines ‚elternlosen‘ Usurpators oder für die Herkunft aus der Vereinigung der menschlichen Repräsentanten von Gott u. Göttin bei der ‚Heiligen Hochzeit‘ sein kann, braucht aber in Wirklichkeit unter Umständen nur als Umschreibung für das intime Verhältnis zwischen König u. den betreffenden Göttern, die etwa seine persönlichen Schutzgötter gewesen sind, betrachtet zu werden (vgl. Frankfort 299/301). Auch die Selbstbezeichnung Gudeas als dingir-uru-na(-k) ‚Gott seiner Stadt‘, die in der Form dingir-a-kà-dè^{ki} bzw. (akkadisch) il (DINGIR) a-kà-dè^{ki}, ‚Gott von Akkade‘, schon bei den Herrschern der Dynastie von Akkad begegnet (vgl. Seux aO. 107/9. 389f; s. dazu A. Falkenstein, Rez. C. J. Gadd: BibliothOr 7 [1950] 58 [mit Anm. 8]; ders. /W. v. Soden, Sumer. u. akkad. Hymnen u. Gebete [Zürich 1953] 35) ist wohl nicht so sehr der Ausdruck des Anspruchs auf göttliche Verehrung als vielmehr eine Formulierung, die an die Vorstellung vom König als dem ‚persönlichen Schutzgott‘ seines Landes anknüpft u. die Machtfülle der betreffenden Herrscher anspricht, die erstmals bei den semitischen Herrschern von Akkad die engen Grenzen des alten sumerischen Stadtkönigtums weit hinter sich gelassen hatte. – Die Voranstellung des Gottesdeterminativs vor den Königsnamen als Anspruch der betreffenden Könige, bereits bei Lebzeiten als Götter zu gelten, findet sich sodann wieder während der Dynastie von Ur III (vgl. Hallo aO. 60/2; E. Sollberger, Ur-III society. Some unanswered questions: D. O. Edzard [Hrsg.], Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland u. in den angrenzenden Gebieten, 18e Renc. Assyr. Intern. = AbhMünchen NF 75 [1972] 186; C. Wilcke, Zum Königtum in der Ur III-Zeit: Le palais et la royauté, 19e Renc. Assyr. Intern. [Paris 1974] 179f. 188/92). Das Gottesdeterminativ begegnet hier zunächst beim Namen des zweiten Herrschers dieser Dynastie Šulgi (2092/2046 vC.), wohl erst seit dessen mittlerer Regierungszeit (vgl. Schneider, Götternamen aO. [o. Sp. 160] 79/84 nr. 593; Sollberger/Kupper aO. [o. Sp. 164] 139/46 nr. III A 2a/z; 337) u. ohne daß uns die Gründe für das plötzliche Aufkommen dieses vollen gottheitlichen Anspruchs wirklich deutlich würden, während sich der Dynastiegründer Urnammu noch mit dem Hinweis auf die göttliche Abstammung von Lugalbanda u. Ninsuna begnügt hatte (s. o. Sp. 165f). Auch bei den Namen der auf Šulgi folgenden Könige der Dynastie von Ur III Amarsuena (2045/2037 vC.), Šūsîn (2036/2028 vC.) u. Ibbisîn (2027/2003 vC.) findet sich das Gottesdeterminativ. Zusätzlich ist der Titulatur dieser Herrscher an (von König zu König) wechselnder Stelle jeweils ein Gottesepitheton eingefügt, das in Fortführung u. Erweiterung des zuerst in der Dynastie von Akkad u. dann bei Gudea v. Lagaš belegten Epithetons ‚Gott seiner Stadt‘ jetzt den Herrscher als dingir-(zi-) kalam-ma-na, d.h. als ‚(rechten) Gott seines Landes‘ oder als dingir-kur-kur-ra, ‚Gott aller Länder‘ (oder ähnlich), bezeichnet (vgl. Hallo aO. 60/2; Seux aO. 389f). Diese Epitheta korrespondieren hinsichtlich der Ausweitung des von ihnen benannten geographischen Bereichs einerseits wohl der territorialen Expansion, die das Reich von Ur III unter Šulgi erfahren hat, andererseits aber spiegelt der in ihnen zum Ausdruck kommende Gottheitsanspruch der Herrscher offensichtlich die absolutistische Stellung wieder, die der König im politischen System von Ur III eingenommen hat (vgl. dazu D. O. Edzard: Die altoriental. Reiche 1 = Fischer Weltgeschichte 2 [1965] 137/46; s. auch C. J. Gadd: CambrAncHist^3 1, 2 [1971] 617/20; dazu Sollberger aO. 185/9). – Das dem Königsnamen vorangestellte Gottesdeterminativ wie die Epitheta ‚Gott‘ oder ‚Sohn der Gottheit X‘ begegnen in der Folgezeit dann durchgängig bei den Herrschern der 1. Dynastie von Isin, angefangen mit Išbierra (2017/1985 vC.) bis hin zu Damiqilišu (1816/1794 vC.), ferner, wenn auch nicht mit der gleichen Konsequenz wie bei diesen, bei den gleichzeitigen Königen von Larsa, Ešnunna, Dēr u. Malgium (vgl. Hallo aO. [o. Sp. 172] 63f; Seux aO. 389f; speziell zu den Königen der 1. Dynastie von Isin s. W. H. Ph. Römer, Sumerische ‚Königshymnen‘ der Isin-Zeit [Leiden 1965], bes. 55/7. 74/6). Demgegenüber ist bei den Herrschern der 1. Dynastie von

Babylon eine deutliche Distanzierung von der göttlichen Verehrung des Königs zu beobachten. Während Rimsin v. Larsa (1822/1763 vC.) in seinen Inschriften (vgl. Sollberger/Kupper aO. 203/11 nr. IV B 14 c/i) noch ausgiebigen Gebrauch von der Setzung des Gottesdeterminativs vor seinen Namen machte, findet sich dieses etwa beim Namen seines Zeitgenossen u. Gegners Ḫammurabi v. Babylon (1792/1750 vC.) nicht mehr (vgl. W. v. Soden, Herrscher im alten Orient [1954] 56f; H. Schmökel, Hammurabi v. Babylon. Die Errichtung eines Reiches = Libelli 330 [1975] 80/2), wenngleich sich bei ihm u. den anderen Königen der 1. Dynastie von Babylon andere Merkmale der Herrschervergöttlichung freilich auch weiterhin nachweisen lassen (s. A. Falkenstein, Ein sumerisches Kultlied auf Samsu'iluna: ArchOr 17, 1 [1949] 212/26, bes. 212/4). Wie insbesondere das bei den sumerischen Königshymnen zu beobachtende Abbrechen der Überlieferung zeigt, das im Zusammenhang mit dem in der Kassitenzeit, d.h. in der 2. H. des 2. Jtsd. vC. erfolgten Kanonisierungsprozeß der sumerischen Literatur geschah (vgl. dazu Falkenstein, Chronologie aO. [o. Sp. 157] 12/27; ferner ders., Zur Chronologie der sumerischen Literatur. Die nachaltbabyl. Stufe: MittDtOrGes 85 [1953] 1/13; W. v. Soden, Das Problem der zeitlichen Einordnung akkadischer Literaturwerke: ebd. 14/26), hat sich in nachaltbabyl. Zeit schließlich gegenüber der Herrschervergöttlichung eine andere Auffassung vom Königtum durchgesetzt. Allerdings ist auch bei den Namen kassitischer Könige vereinzelt noch das Gottesdeterminativ zu beobachten, so vor allem bei Kurigalzu I, aber auch bei Nazimaruttaš (1323/1298 vC.) u. anderen Kassitenherrschern (vgl. Falkenstein, Kultlied aO. 212_6). Doch kann daraus vermutlich nicht auf eine über die Mitte des 2. Jtsd. vC. hinausreichende offizielle Verehrung mesopotamischer Könige geschlossen werden (so mit Falkenstein ebd.; anders E. Cassin: Die altoriental. Reiche 2 = Fischer Weltgeschichte 3 [1966] 21). Vielmehr ist darin vielleicht nur der Ausfluß einer höfisch-schmeichlerischen oder auch volkstümlichen Vergötterung des lebenden Herrschers zu sehen, wie sie sich noch in den Namen von Beamten u. anderen Personen der neuassyr. u. neubabyl. Zeit Ausdruck verschafft hat, die anstelle eines *Gottesnamens das Wort šarru als theophores Element aufweisen u. in denen der (allerdings nicht mit Namen genannte) Herrscher so als Empfänger des in den Personennamen sonst einem Gott entgegengebrachten Vertrauens oder Lobpreises, aber auch, wenngleich seltener, des Dankes seiner Verehrer erscheint (vgl. J. J. Stamm, Die akkadische Namengebung [1939] 118). Im Unterschied hierzu findet die tatsächliche göttliche Verehrung bestimmter Herrscher durch ihre Untertanen ihren sinnenfälligen Ausdruck im unmittelbaren Vorkommen von Königsnamen als theophorem Element von Personennamen. Dies ist uns für Šulgi (2093/2046 vC.), Amarsuena (2045/2037 vC.), Šūsîn (2036/2028 vC.) u. Ibbisîn (2027/2003 vC.), die vier letzten Herrscher der Dynastie von Ur III, belegt (vgl. N. Schneider, Herrschernamen als theophores Element bei Personennamen: ArchOr 17, 2 [1949] 351/8; Frankfort 306f; doch s. dazu Stamm aO. 121f). Ein Nachhall davon findet sich in altbabyl. Zeit noch in Beamtennamen wie Ḫa-am-mu-ra-bi-ì-lí, ,Ḫammurabi ist mein Gott', oder in einem Frauennamen wie ^{f}Ḫammurabi-^{d}šamši, ,Ḫammurabi ist meine Sonne' (vgl. ebd. 315f. 372). – Gegenüber diesen mehr volkstümlichen oder aus höfischen Gepflogenheiten zu erklärenden Formen der Königsverehrung manifestiert sich der offizielle Königskult im Bau von Tempeln für den vergöttlichten Herrscher, wie er bei den Königen der Dynastie von Ur III belegt ist (vgl. Wilcke, Königtum aO. [o. Sp. 173] 180. 190f_{51}). H. Limet, Les temples des rois sumériens divinisés: Le temple et le culte, 20e Renc. Assyr. Intern. [Leiden 1975] 80/94), ferner in der Einführung von Opfern, Kultfesten u. nach diesen benannten Monaten für die betreffenden Herrscher u. schließlich in der Erwähnung eigener Priester u. sonstigen Kultpersonals (vgl. dazu Schneider, Götternamen aO. [o. Sp. 160] 79/84 nr. 593 für Šulgi; 14/6 nr. 64 für Amarsuena; 77/9 nr. 582 für Šūsîn; s. auch Frankfort 301f; Wilcke, Königtum aO. 180. 191 $f_{52/6}$). Auch die kultische Verehrung der Statuen vergöttlichter Könige, die für Sargon v. Akkad (2340/2284 vC.), Maništūšu (2275/2260 vC.) u. Narāmsîn (2260/2223 vC.; vgl. Hirsch aO. [o. Sp. 172] 5. 16. 24) u., neben diesen Herrschern aus der Dynastie von Akkad, für verschiedene Könige der Dynastie von Ur III belegt ist (vgl. Schneider, Götternamen aO.; Frankfort 302/6), muß in diesem Zusammenhang genannt werden. – Ein qualitativer Unterschied zwischen den Göttern des Pantheons u. den vergöttlichten Herrschern des

Zweistromlandes bleibt trotz der vielfältigen Ausdrucksformen, in denen der Königskult sich äußert, unübersehbar bestehen: die vergöttlichten Könige sind nicht in das sumerisch-akkadische Pantheon aufgenommen worden, u. ihre Namen erscheinen, wenn man von einigen schwer erklärlichen Ausnahmen wie der von Eannatum v. Lagaš (um 2470 vC.), ferner von Urzababa v. Kiš u. Ḫataniš v. Ḫamazi, drei Herrschern der altsumerischen Zeit, absieht (vgl. dazu Jacobsen, King list aO. [o. Sp. 158] 98_{168}. 107_{217}) nicht in den Götterlisten (s. Falkenstein, Rez. Gadd aO. [o. Sp. 173] 58). Die so deutliche Abstufung gegenüber den eigentlichen Göttern des sumerisch-akkadischen Pantheons erklärt sich aus dem abgeleiteten Charakter der Göttlichkeit des Königs. Diese ist, wie es scheint, aus einer doppelten Auffassung vom Wesen des Königtums erwachsen: einerseits, wie oben angedeutet, aus der seit der Dynastie von Akkad faßbaren Vorstellung vom König als dem ,Gott seiner Stadt', in der sich der Eindruck von der, im Vergleich mit den voraufgehenden sumerischen Königen, überragenden Machtfülle jener semitischen Herrscher widerspiegelt (vgl. ebd.; Falkenstein/v. Soden aO. [o. Sp. 173] 35). Andererseits aber resultiert die Auffassung von der Göttlichkeit des Königs wohl aus dessen Rolle als Stellvertreter des Stadtgottes bei der ,Heiligen Hochzeit' bzw. als Verkörperung des Dumuzi-Tammūz (vgl. Falkenstein, Rez. Gadd aO. 58; s. auch H. Sauren, Ideen zum sumerischen Königtum: Études sur le Panthéon systématique et les Panthéons locaux, 21e Renc. Assyr. Intern. [Roma 1976] 75f). Diese beiden Auffassungen sind in der Dynastie von Ur III anscheinend eine enge Verbindung miteinander eingegangen (vgl. Falkenstein, Rez. Gadd aO. 58). Während für Urnammu einerseits noch lediglich die alte Vorstellung vom König als dem ,Schutzgott meiner Stadt' (^{d}lama-uru-gá-me-en: G. Castellino, Urnammu. Three religious texts: ZsAssyr 53 [1959] 118. 122, 31) bzw. die Vorstellung, daß in ihm ,das Land Sumer u. Akkad seinen Schutzgott hat' (ma-da ki-en-gi-ki-uri ^{d}lama mu-un-da-an-tuk: ebd. 119. 122, 50), belegt ist, woran die seit Šulgi vorkommenden Epitheta anknüpfen, die den Herrscher jetzt als ,(rechten) Gott seines Landes' oder als ,Gott aller Länder' (oder ähnlich) bezeichnen, wird uns andererseits überhaupt erst bei Šulgi (2093/2046 vC.) auch die, vermutlich jedoch wesentlich ältere u. vielleicht sogar schon in die altsumerische Zeit (um 2500 vC.) zurückgehende, Anschauung faßbar, der zufolge der König wegen seiner Rolle als Geliebter der Göttin Inanna bei der ,Heiligen Hochzeit' als Inkarnation Dumuzis u. deshalb als Gott galt (vgl. Kramer, Marriage aO. [o. Sp. 159] 62/4).

B. Gottmenschentum in Ägypten. I. Voraussetzungen. a. Götter als vorzeitliche Herrscher u. das Problem der Vorzeitheroen. Nach der Aussage Herodots (2, 50) ist ,die Verehrung von Heroen bei den Ägyptern nicht bekannt' gewesen (νομίζουσι δ' ὦν Αἰγύπτιοι οὐδ' ἥρωσι οὐδέν). Es paßt zu dieser Angabe, wenn Herodot an anderer Stelle (2, 143) berichtet, daß die Priester des Amun (,Zeus') von Theben dem griech. Geschichtsschreiber Hekataios, der ihnen gegenüber sein Geschlecht in der 16. Generation auf einen Gott zurückgeführt hatte, ,die Abstammung eines Menschen von einem Gott' (ἀπὸ θεοῦ γενέσθαι ἄνθρωπον) nicht abgenommen, sondern, zum Gegenbeweis, für ihre Herkunft eine Reihe von 345 hölzernen Kolossalfiguren vorgezeigt hätten, von denen jede einen ,Piromis' (Πίρωμις; ägypt.: rmṯ; kopt.: ,rōme', ,Mensch', ein Begriff, den Herodot griechisch mit καλὸς κἀγαθός wiedergibt) darstellte: ,Sie zeigten, daß alle, deren Bilder dort standen, Menschen dieser Art waren, von den Göttern weit verschieden' (2, 144). – An diesen Nachrichten, die uns Herodot überliefert, ist richtig, daß in Ägypten ein deutliches Bewußtsein von der Verschiedenheit von Gott u. Mensch vorhanden (vgl. dazu S. Morenz, Das Problem des Werdens zu Osiris in der griech.-röm. Zeit Ägyptens: ders., Religion 248/62, bes. 256) u. die Verehrung zwischen Gott u. Mensch stehender Heroen einer mythischen Vorzeit unbekannt gewesen ist. Die uns demgegenüber bei Porphyrius (abst. 4, 9 [242, 10/5 Nauck^{2}]) u. bei Euseb (praep. ev. 3, 12, 5) überlieferte Notiz, daß die Bewohner des sonst unbekannten Dorfes Anabis sogar einen lebenden Menschen angebetet u. ihm Opfer dargebracht hätten, ist daher, wenn auch nicht nachprüfbar, so doch wenig glaubhaft (vgl. dazu Bonnet, RL 860). – Es widerspricht keineswegs diesem Sachverhalt, wenn Herodot (2, 144) fortfährt: ,Vor diesen Männern hätten allerdings Götter in Ägypten geherrscht u. bei den Menschen gewohnt.' Diese Angabe wird durch den aus der Ramessidenzeit (19. Dynastie, 13. Jh. vC.) stammenden ,Turiner Königspapyrus' (vgl. A. H. Gardiner, The royal canon of Turin

[Oxford 1959]) bestätigt, auf dem der mit (dem Reichsgründer) Menes beginnenden 1. Dynastie ägyptischer Könige die Herrschaft von zehn Göttern u. einer Reihe von ‚Geistern' bzw. ‚Verklärten' (3ḫw), die als ‚Gefolgsleute des Horus' bezeichnet werden, mit irdische Maßstäbe weit übersteigenden Regierungsdauern, vorausgeht. Ganz ähnlich folgt auch nach der Darstellung des zur Zeit von Ptolemaios II Philadelphos (285/247 vC.) wirkenden ägypt.-griech. Geschichtsschreibers Manetho v. Sebennytos in seinen ‚Aegyptiaca' (vgl. W. G. Waddell [Hrsg.], Manetho [London 1940]; FGrHist 609) die mit Menes einsetzende Reihe ‚sterblicher Könige' Ägyptens erst auf die ihnen vorangehende Herrschaft von ‚Göttern', ‚Halbgöttern' u. ‚Totengeistern' (vgl. ferner Diod. Sic. 1, 44, 1). – Die hier greifbar werdende Überlieferung ist jedoch weniger ein Beleg für den von Herodot mit Recht bestrittenen Glauben an vorzeitliche Heroen als vielmehr ein Zeugnis für den schrittweise auf die Mythologisierung der Vorzeit hinführenden Wandel des ägypt. Geschichtsbildes. Der Ansatzpunkt dafür war offensichtlich die Verbindung des Königsdogmas mit dem Osirismythos: das Verständnis des Königs als Erscheinungsform des Horus u. weiter des Horus als Sohn des toten Gottes Osiris haben zur Konsequenz, daß auch Osiris einmal als König geherrscht haben muß. Die Kosmologie von Heliopolis, die die Götter der Neunheit von Heliopolis-On: Atum-Schu u. Tefnut-Geb u. Nut-Osiris, Isis, Seth, Nephthys in vier Generationen aufeinander folgen läßt (vgl. Bonnet, RL 521/5; J. A. Wilson: H. u. H. A. Frankfort/J. A. Wilson/Th. Jacobsen, Frühlicht des Geistes [1954] 61/3), zeigt darüber hinaus umgekehrt etwa schon eine deutliche Historisierung der Götterwelt, die nur noch der ergänzenden Weiterführung durch die Vorstellung, daß der jeweilige König den Osirissohn Horus repräsentiert, bedurfte, um die Gegenwart zu erreichen u. so in einem einheitlichen Geschichtsbild den bruchlosen Übergang von der mythischen Vorzeit in die historische Zeit zu leisten (vgl. E. Otto, Geschichtsbild u. Geschichtsschreibung in Ägypten: WeltOr 3 [1964/66] 170/2; s. auch Bonnet, RL 228/30; W. Helck, Untersuchungen zu Manetho u. den ägypt. Königslisten [1956] 4/8; L. Bull, Ancient Egypt: R. C. Dentan [Hrsg.], The idea of history in the ancient Near East [New Haven/London 1955] 5/7).

b. Die ägypt. Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott u. Mensch u. die Göttlichkeit des Pharao. Bei allem Bewußtsein, das die Ägypter von der tiefgreifenden Verschiedenheit von Gott u. Mensch hatten, sind beide nach ihrer Meinung dennoch nicht durch eine grundsätzliche, qualitative Trennungsschranke voneinander geschieden. Die aus der Herakleopolitenzeit (10. Dynastie, um 2070 vC.) stammende ‚Lehre für König Merikarê' charakterisiert dementsprechend die Menschen, die sie ‚das (Klein-)Vieh Gottes' nennt, wobei Gott hier nach Art eines ‚Guten Hirten' vorgestellt ist (vgl. dazu D. Müller, Der gute Hirte. Ein Beitrag zur Geschichte äyptischer Bildrede: ZsÄgSpr 86 [1961] 126/44, bes. 131f), im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Gottheit allgemein als ‚seine (d.h. des Gottes) Abbilder' (snn.w) u. bezüglich ihrer wesensmäßigen Beziehung zur Gottheit als diejenigen, die ‚aus seinem Leib gekommen' sind (131f [H. Brunner: Beyerlin aO. [o. Sp. 160] 72 = J. A. Wilson: Pritchard, T.[3] 417]). Für die Menschen u. im Blick auf ihre Bedürfnisse hat Gott nach Aussage dieser Stelle die Welt u., was sie enthält, sowie ihre Ordnungen geschaffen. – Die hier zum Ausdruck kommende Auffassung von der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen u. darüber hinaus insbesondere die ausdrücklich formulierte Anschauung ihrer physischen Verwandtschaft mit der Gottheit stellen vermutlich schon eine, allerdings gerade für die Erste Zwischenzeit (ca. 2260/2040 vC.), d.h. für die Entstehungszeit der ‚Lehre für König Merikarê', bezeichnende, Ausweitung u. Demokratisierung eines ursprünglich wohl allein dem König vorbehaltenen Privilegs dar (vgl. E. Hornung, Der Mensch als ‚Bild Gottes' in Ägypten: O. Loretz, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen [1967] 123/56, bes. 130f. 136f). Daran läßt jedenfalls die auffällige Konzentration der verschiedenen Abbildbegriffe auf den König denken, in denen in Ägypten die Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit sich ausspricht (vgl. ebd.; ders., Der Eine u. die Vielen [1971] 125/33), u. ebenso auch eine Anzahl von Stellen, an denen, allerdings erst von der 12. Dynastie (ca. 1990/1785 vC.) an u. bis hin zu Ramses II (1290/1224 vC., 19. Dynastie), in ganz ähnlicher Weise wie an der angeführten Stelle aus der ‚Lehre für König Merikarê' die leibliche Verwandtschaft jetzt freilich allein des Pharao mit der Gottheit ausgesprochen ist (vgl. H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs [1964] 64/6). – Die von Stellen wie diesen her

u. insbesondere auch aufgrund von (auf den König bezüglichen) Aussagen etwa der Pyramidentexte sich, wie es scheint, ungezwungen nahelegende Auffassung von der Göttlichkeit des Pharao (vgl. dazu Moret; Baillet; Jacobsohn; Frankfort 15/212; doch s. kritisch zu diesen Autoren Posener, bes. VII/XV) bedarf jedoch der ausdrücklichen Korrektur im Hinblick auf eine schärfere Unterscheidung zwischen den beiden Naturen des Pharao. Als Person für sich u. abstrahiert von seinem **Amt betrachtet, ist der König nur ein sterblicher Mensch wie jeder andere auch u. steht den Göttern wesensmäßig genauso nahe oder fern wie alle übrigen Menschen. Anders verhält es sich jedoch dort, wo der König als Repräsentant der Institution des Königtums im Blick steht, wie dies allgemein in der ideologischen Sphäre des Staatsdogmas, im Hofstil u. im höfischen Zeremoniell der Fall ist (vgl. dazu Posener; speziell für die Zeit des Alten Reiches: Goedicke 4. 40/2. 87/93). Wie die erwähnten urzeitlichen Götterdynastien zeigen, ist nach dem Glauben der Ägypter das Königtum als Institution göttlichen Ursprungs: sein Repräsentant gilt auch in historischer Zeit noch als Gott. Er wird dazu speziell mit seiner Thronbesteigung u. hat diese Rolle für die Dauer seiner Regierung bis zu seinem Tod inne. Die Göttlichkeit des regierenden Königs in seiner Eigenschaft als Amtsperson ist Gegenstand einer Reihe von Ritualen, die sein Leben begleiten u. seine Herrschaft legitimieren (s. dazu Barta). – Von den Auffassungen, die die Titulatur der Pharaonen hinsichtlich ihrer göttlichen Natur zu erkennen gibt (vgl. dazu Müller; ferner Bonnet, RL 380/8, bes. 381/5), sind in diesem Zusammenhang vor allem zwei von Belang: einerseits der Anspruch des Königs, die Inkarnation des alten Reichsgottes Horus zu sein, wie er sich im ‚Horus'- u. im ‚Gold-Horus'-Titel (vgl. dazu Müller 8/35. 54/62) bekundet, aber auch etwa in bildlichen Darstellungen, die den König nicht nur im Schutz des Horusfalken, sondern als dessen Inkarnation unmittelbar im Falkenkleid zeigen u. vom Alten Reich bis in die Spätzeit begegnen (vgl. H. Brunner, Der König im Falkenkleid: ZsÄgSpr 83 [1958] 74f; ders., Nochmals der König im Falkenkleid: ebd. 87 [1962] 76f Taf. V/VI; P. Kriéger, Une statuette de roi-faucon au Musée du Louvre: RevÉgyptologie 12 [1960] 37/58). Andererseits handelt es sich um den Anspruch des Pharao, Sohn des Sonnengottes von Heliopolis-On u. als dessen ‚Stellvertreter' auf Erden der Verwirklicher des Gotteswillens zu sein, wie er sich mit dem zuerst in der 4. Dynastie bei Chephren belegten ‚Sohn-des-Re' (s3-Rʿ)-Titel verbindet (vgl. dazu Müller 61/73). Diese ‚Sohnschaft', die später auch auf das Verhältnis des Pharao zu anderen Göttern als Re übertragen worden ist (vgl. ebd. 65/7), wurde als leibliche Abstammung verstanden u. dargestellt (vgl. dazu den von Brunner, Geburt aO. rekonstruierten u. eingehend behandelten diesbezüglichen mythischen Zyklus u. die auf eine Vorlage aus der Zeit der 12. Dynastie zurückgehende Erzählung über die wunderhafte Geburt der drei ersten Könige der 5. Dynastie im Papyrus Westcar [ab 9, 1 bis Ende der Hs.]; vgl. E. Brunner-Traut, Altägypt. Märchen[2] [1965] 19/24; s. dazu Barta 19/44). Zwischen diesen beiden Auffassungen von der Göttlichkeit des Pharao hat im Laufe der Zeit ein wohl eher unbewußter Ausgleich stattgefunden. Seit nämlich etwa von der 5. Dynastie an die Gestalt des Osiris in den königlichen wie in den allgemeinen Totenglauben Einzug gehalten hat u. im Zusammenhang damit der tote König mit Osiris identifiziert worden ist, wurde der jeweils lebende König mehr u. mehr als Verkörperung des Osirissohnes Horus verstanden u. so gerade auch in der Eigenschaft des Königs als ‚Horus' das Sohnesverhältnis die Grundlage für die Legitimität seiner Herrschaft (vgl. Bonnet, RL 384; E. Otto, Osiris u. Amun. Kult u. heilige Stätten [1966] 24/7).

c. Zur Terminologie für die Vergöttlichung. Sieht man einmal ab von dem mit seinem Tod bereits zur ‚Vollendung' gelangten, d.h. zum ‚Gott' gewordenen u. auch als solcher bezeichneten Pharao, wie ihn die Aussagen der Pyramidentexte im Blick haben (vgl. dazu Goedicke 4. 40/2), ferner von der in den Umkreis der offiziellen Königstitulatur gehörenden Benennung nṯr nfr, ‚guter Gott', so ist jedenfalls, was den terminologischen Ausdruck für die Göttlichkeit des lebenden Herrschers im Alten Reich angeht, die Ausbeute an Belegen außerordentlich karg. Ein Wandel bahnt sich jedoch seit dem Ende der 5. u. dann vor allem unter der 6. Dynastie an (vgl. ebd. 42. 91/3): der jetzt vor allem unter Pepi II (24. Jh. vC., 6. Dynastie) als Bezeichnung für den Pharao hervortretende Ausdruck nṯrj, ‚Göttlicher', erklärt sich wohl aus dem Versuch des Königtums, durch Vergöttlichung

des lebenden Königs seine eigene Stellung gegenüber dem feudalen Provinzadel zu stärken. – Diese Ansätze aus der Zeit des Alten Reiches (3./6. Dynastie, 2700/ca. 2300 vC.) werden nach der Ersten Zwischenzeit (7./1. H. der 11. Dynastie, ca. 2260/2040 vC.) von der Königsideologie des Mittleren Reiches (2. H. der 11. u. 12. Dynastie, 2040/1785 vC.) aufgegriffen u. weitergeführt (vgl. G. Lanczkowski, Das Königtum im Mittleren Reich: La regalità sacra = Numen Suppl. 4 [Leiden 1959] 269/80; E. Blumenthal, Untersuchungen zum ägypt. Königtum des Mittleren Reiches 1 = AbhLeipzig 61, 1 [1970], bes. 94/105. 109/11). In offiziellen Inschriften, biograph. Quellen u. literarischen Texten dieser Zeit findet sich neben Vergleichen des Königs mit bestimmten Göttern wie Horus, Re u.a., neben der jetzt hervortretenden Vorstellung von seiner Gottesebenbildlichkeit (s. o. Sp. 180/2), ferner neben der Übertragung von Götterepitheta auf den Herrscher u. dessen unmittelbarer Identifizierung mit Horus, Re u. anderen Göttern insbesondere auch die Verwendung des Titels nṯr, ‚Gott', (zB. Sinuhe B 47f [E. Edel, Die Geschichte des Sinuhe (um 1962 vC.): K. Galling (Hrsg.), Textbuch zur Geschichte Israels[2] (1968) 3; J. A. Wilson: Pritchard, T.[3] 19]) u. des Adjektivs nṯrj, ‚göttlich, Göttlicher', in bezug auf den Pharao (s. dazu das Material bei Blumenthal aO.). Während hier der Gebrauch dieser Ausdrücke freilich noch keineswegs die Aufhebung des Dualismus zwischen den beiden Naturen des Pharao, ein Unterschied, dessen sich die Ägypter sehr deutlich bewußt geblieben sind (vgl. dazu vor allem Posener), u. schon gar nicht die Vergöttlichung des Pharao (nicht nur als Träger eines auf göttliche Ursprünge zurückgehenden Amtes, sondern auch) als Person bedeutet, verhält es sich bei Aussagen der ägypt. Spätzeit über die Vergöttlichung von Mitgliedern des Herrscherhauses (daneben aber auch anderer Personen u. Personengruppen) deutlich anders. Bei dieser (etwa bei der ἀποθέωσις bzw. ἐκθέωσις der verstorbenen Prinzessin Berenike, wie sie das Kanopusdekret Ptolemaios' III Euergetes [246/221 vC.] erwähnt [vgl. Ditt. Or. nr. 56, 53. 56]), handelt es sich um echte Vergottung, d.h. um wirkliche Erhebung in den göttlichen Status (vgl. Ch. Habicht, Gottmenschentum u. griech. Städte[2] [1970] 171/9; Morenz, Vergöttlichung 263/80, in Auseinandersetzung mit Otto, Bemerkungen, bes. 193/6). – Der in der demotischen Version des Kanopusdekrets als ägyptisches Äquivalent von ἀποθέωσις begegnende, sonst aber recht selten belegte Ausdruck ỉrj nṯr(.t), der, wie es scheint, eigentlich ‚das Amt, die Funktion eines Gottes (einer Göttin) ausüben' bedeutet, findet sich als Wiedergabe dieses griech. Begriffes hier zwar möglicherweise in einer ad hoc geschaffenen neuen Verwendung (vgl. F. Daumas, Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis = AnnServÉgypt Suppl. 16 [Le Caire 1952] 73. 207. 242; Otto, Bemerkungen 194/6; dagegen Morenz, Vergöttlichung 277/9). Aber es verhält sich andererseits doch wohl nicht so, daß der mit dem griech. Wort angesprochene Sachverhalt u. auch eine Bezeichnung dafür den Ägyptern von Hause aus völlig fremd gewesen wären. Vielmehr gab es dafür in Gestalt der kausativen Denominativbildung śnṯrj, ‚göttlich machen', (von nṯrj ‚göttlich, heilig') u. der gleichbedeutenden transitiv-kausativen Verwendung des Denominativverbs nṯrj auch im Ägyptischen genuine Ausdrucksmöglichkeiten, die hier zumindest seit dem Neuen Reich (18. Dynastie, ca. 1550/1309 vC.) zu beobachten sind, wenngleich der Schwerpunkt ihres Gebrauchs erst in der Ptolemäerzeit liegt. – Der alte Vorstellungsbereich, an den der in der hellenist. Zeit in den Vordergrund tretende Begriff der ‚Vergöttlichung' in Ägypten anknüpfen konnte, um ihn steigernd weiterzuführen, ist offenbar der den Ägyptern von früh an vertraute der ‚Verklärung' (sȝḫ) gewesen, so daß, gemessen an den in Ägypten gegebenen Voraussetzungen, das in der Herrscherapotheose, wie sie im Ptolemäerhaus begegnet, vor uns tretende Konzept von Vergöttlichung, bei allen (im einzelnen durchaus deutlichen) Unterschieden zwischen ägyptischem u. hellenistischem Herrscherkult (s. Otto, Bemerkungen 193/207), keineswegs eine ganz unvermittelt neu auftretende Anschauung gewesen zu sein scheint (vgl. Morenz, Vergöttlichung 263/80).

d. Allgemeine Vergöttlichung bestimmter Menschenklassen. Es sind zwei Auffassungen von ‚Vergöttlichung', die den Ägyptern seit alters geläufig waren (vgl. K. Sethe, Art. Heroes and hero-gods [Egyptian]: ERE 6, 647/52; Otto, Gehalt): auf der einen Seite handelt es sich dabei um eine bestimmte Menschenklassen insgesamt betreffende allgemeine Vergöttlichung. Ihr ist die skizzierte Vorstellung von der Göttlichkeit der ägypt.

Pharaonen zuzurechnen. Aber sie greift über den eng umgrenzten Umkreis der Königsideologie hinaus u. betrifft daneben auch andere Menschenklassen. Hierher gehört die etwa vom Mittleren Reich an, in Aufnahme u. Demokratisierung des königlichen Vorbilds (s. o. Sp. 180), zu beobachtende osiranische Verklärung aller Toten, wie man sie auf dem Wege der magischen Identifizierung des Verstorbenen als ‚Osiris N. N.' mit dem Gott Osiris zu bewirken suchte, bzw. bei weiblichen Toten durch deren Titulierung als ‚Hathor N. N.' (vgl. dazu S. Morenz, Das Werden zu Osiris. Die Darstellungen auf einem Leinentuch der röm. Kaiserzeit [Berlin 11651] u. verwandten Stücken: ders., Religion 231/47; ders., Das Problem des Werdens zu Osiris in der griech.-röm. Zeit Ägyptens: ebd. 248/62; ferner E. Lüddeckens, Die Mumienbilder des Kestner-Museums zu Hannover: JbAkadWissLitMainz 1955, 251/67). Sind anfangs der Gott Osiris u. der Tote (als ‚Osiris N. N.') noch als je für sich bestehende, durchaus getrennte Wesenheiten verstanden worden, so lassen bereits ältere ägyptische Auffassungen den Schritt hin auf eine engere u. wesenhafte Verbindung von Gott u. Mensch erkennen, der allerdings erst in der Spätzeit, als die ägypt. Religion die Züge hellenistischen Mysterienglaubens annahm, wohl in Richtung auf eine qualitative Vergottung des Toten vollzogen wurde. Ausdruck für diese Grenzverwischung zwischen Gott u. Mensch ist etwa der Umstand, daß in der Ptolemäer- u. der röm. Kaiserzeit eine ganze Reihe Rituale aus dem Kult des Gottes Osiris nun im Dienst des als ‚Osiris N. N.' prädizierten Toten begegnen (vgl. Morenz, Religion 248/62). Hierher gehört aber auch die für die Spätzeit charakteristische Apotheose aller derjenigen, die, wie Herodot (2, 90) berichtet, ‚durch ein Krokodil geraubt' worden oder ‚offenbar durch den Fluß (d.h. den Nil) selbst zu Tode gekommen' sind bzw. die, wie Flavius Josephus (c. Ap. 2, 86) diese Nachricht ergänzt, ‚von Vipern gebissen u. von Krokodilen geraubt' wurden (vgl. Griffith; W. Spiegelberg, Ägyptol. Mitteilungen 1. Weshalb wählte Kleopatra den Tod durch Schlangenbiß?: SbMünchen 1925 nr. 2, 3/6). – Während sich die von den beiden Autoren erwähnte Apotheose von Personen, die Krokodilen zum Opfer gefallen sind, bislang weder aus ägyptischen Dokumenten selbst noch mit anderweitigen antiken Nachrichten illustrieren läßt, kann man für die von Flavius Josephus für Ägypten behauptete Vergöttlichung von durch Schlangenbiß zu Tode Gekommenen auf die von Kleopatra (VII), wohl gerade im Hinblick auf die damit bewirkte Vergottung, gewählte Todesart verweisen (vgl. Plut. vit. Anton. 86; Hor. carm. 1, 37; doch s. auch Dio Cass. 51, 14). Im Unterschied zu den diesen Todesarten zum Opfer Gefallenen ist für die Spätzeit der ägypt. Geschichte die Vergöttlichung (im Nil) Ertrunkener in ägypt. Quellen selbst breit bezeugt (vgl. A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 375/80). Eine Illustration der Vorgänge im Zusammenhang mit der Vergottung Ertrunkener in Ägypten gibt uns die demotische Erzählung von Seton Chaemwese (vgl. Brunner-Traut aO. [o. Sp. 182] 171/92, bes. 181/4) mit der Schilderung des Endes, das Prinz Ni-noferka-Ptah, seine Frau, die Prinzessin Ahwere, u. ihr gemeinsames Kind Merib bei Koptos im Nil gefunden haben. Von dem, der in den Wellen des Nils den Tod findet, heißt es hier jeweils: er ‚fiel in den Strom u. erfüllte den Willen (ḥs.t) des Re'. Bei der Vergöttlichung durch Ertrinken handelt es sich wohl kaum um eine auf ältere Traditionen (etwa den Osirismythos) zurückgehende Vorstellung, sondern um eine auf die Spätzeit beschränkte Erscheinung (vgl. H. Kees, ‚Apotheosis by drowning': Studies pres. to F. Ll. Griffith [London 1932] 402/5; Hermann aO. 376f). Die durch Ertrinken Vergotteten, deren Verhältnis zu den Lebenden durchaus auch als ambivalent, ja sogar als gefährlich empfunden werden konnte, wie der gelegentlich gegen sie gerichtete Abwehrzauber zeigt (vgl. H. Thompson, Two demotic self-dedications: JournEgyptArch 26 [1940] 68/78, bes. 70, 12. 76/8; für die ältere Zeit G. Posener, Les empreintes magiques de Gizeh et les morts dangereux: MittDtArchInstKairo 16 [1958] 252/70), galten freilich dem allgemeinen Sprachgebrauch als ‚Gott Wohlgefällige, Selige' (ḥsj; kopt.: ‚hasie') u. führen in Listen u. Aufzählungen meist zusätzlich den Hoheitstitel ‚Herr' (ḥrj; vgl. M. El-Amir, The cult of Ḥryw at Thebes in the Ptolemaic period: JournEgyptArch 37 [1951] 81/5; s. auch Hermann aO. 377). Die Vorstellung der Vergottung (ἀποθέωσις, ἐκθέωσις) durch Ertrinken (bzw. Ertränken) hat auch in die griech. Zauberpapyri aus Ägypten Eingang gefunden (vgl. PGM[2] I 3/7; IV 2456/8; VII 628f), wobei gelegentlich sogar der ägypt. Begriff ḥsj in der Form Ἑσιῆς als Bezeichnung für den durch Ertrinken (Ertränken) Vergotteten ins Grie-

chische übernommen worden ist (vgl. Liddell/Scott, Lex.[9] 698; Morenz, Vergöttlichung, bes. 276f, mit Hinweis auf die Verwendung des schließlich auch ins Lateinische übernommenen Begriffs Esietus bei Tert. bapt. 5, 4). Der Begriff begegnet daneben in der Form ḥsjh auch in der reichsaram. Inschrift einer ins 5./4. Jh. vC. zu datierenden, aus Ägypten stammenden Kalksteinstele von nicht genau bekannter Herkunft (CIS 2, 141 = H. Donner/W. Röllig, Kanaanäische u. aram. Inschriften [1962/64] nr. 269,4; dazu Ch.-F. Jean/J. Hoftijzer, Dict. des inscriptions sémitiques de l'ouest [Leiden 1965] 93). Wohl der bekannteste Tote, dem, nachdem er im Nil ertrunken war, göttliche Ehren zuteil geworden sind, war der bithynische Jüngling Antinous, der Geliebte des röm. Kaisers Hadrian (vgl. P. v. Rohden: PW 1, 2 [1894] 2439f; Hermann aO. 394f). Gegen die breite Verehrung, deren er sich alsbald erfreute, haben die christl. Kirchenväter vielfach polemisiert (vgl. zB. Iustin. apol. 1, 29; Clem. Alex. protr. 49, 1/3; Tert. apol. 13, 9; Orig. c. Cels. 3, 36; 5, 63; 8, 9; Theodrt. affect. 8, 28).

e. Individuelle Vergöttlichung von Menschen. Neben dieser allgemeinen Vergöttlichung, wie sie bestimmten Menschenklassen aufgrund eines gemeinsamen Geschicks widerfahren ist, kannte das alte Ägypten auf der anderen Seite aber auch die persönliche, individuelle Vergöttlichung bestimmter einzelner, die betreffenden einzelnen zu ganz verschiedenen Zeiten ihres Lebens u. Nachlebens wie überhaupt der ägypt. Geschichte galt. Neben bestimmten Pharaonen ist auch einer Reihe anderer Persönlichkeiten der ägypt. Geschichte solche Vergöttlichung zuteil geworden. Anknüpfungspunkte für die göttliche Verehrung, die auch bei den Pharaonen, denen sie galt, weniger aufgrund staatlicher Initiative u. aus propagandistischen Zwecken erfolgte, sondern mehr aus spontaner Hinwendung an die im Grab oder der Statue des Betreffenden wohnende numinose Macht, boten sowohl bei Königen wie bei den Privatpersonen, denen solche Vergöttlichung zuteil geworden ist, einerseits das Grab u. der bei diesem dem betreffenden Toten zugewandte Totenkult, andererseits die Statue eines Lebenden oder Toten. Der Königskult wie die göttliche Verehrung nichtköniglicher Personen stellen sich in Ägypten so im wesentlichen als Sonderfälle des Gräber- u. des Statuenkultes dar (vgl. Bonnet, RL 385/7. 856/60; Otto, Gehalt; ders., Bemerkungen, bes. 193; Wildung).

II. Der Kult vergöttlichter Könige in Ägypten. a. Voraussetzung u. Umfang. Sieht man einmal ab von der Verehrung, die dem lebenden Pharao bis in die späte Ptolemäerzeit hinein im offiziellen Zeremonialkult entgegengebracht worden ist, die aber nicht so sehr dem König als Person, als vielmehr ihm in seiner Eigenschaft als durch bestimmte, in die göttliche Sphäre weisende Insignien (wie Kronen, die Uräusschlange etc.) ausgezeichneten Repräsentanten eines geheiligten Amtes galt u. vor allem bei den königlichen Festen in Erscheinung trat (wie dem ḥb-śd, dem Jubiläumsfest des Königs; s. Bonnet, RL 385; Otto, Bemerkungen 196f. 203; Barta), so kann von einem Königskult im engeren Sinn, der sich auf gewisse einzelne Pharaonen richtete, in Ägypten nur sehr bedingt u. in begrenztem Ausmaß gesprochen werden. Nicht jedem Pharao ist als Person göttliche Verehrung widerfahren.

b. Aus dem Totenkult erwachsene Vorstellungen von der Göttlichkeit des Pharao. Wo die göttliche Verehrung des Pharao vom alten Reich (3./6. Dynastie, 2700/ca. 2300 vC.) bis in die ägypt. Spätzeit hinein begegnet, ist ihr Anknüpfungspunkt zunächst der Totenkult gewesen (vgl. Bonnet, RL 385; Otto, Bemerkungen 197. 203; D. Wildung, Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt 1 [1969] 229f). Um ihr Nachleben nach dem Tode zu sichern, verfügten die ägypt. Herrscher, wie im übrigen auch die Privatleute, sofern sie wirtschaftlich dazu in der Lage waren, Stiftungen zugunsten ihres Totenkults u. setzten eine mit vielfältigen wirtschaftlichen u. sozialen Privilegien ausgestattete Totenpriesterschaft zur Pflege ihres individuellen Fortlebens ein (vgl. Bonnet, RL 828/31). Dieser Totenkult entsprach freilich hinsichtlich seiner zeitlichen Erstreckung u. Dauer in der Regel keineswegs dem Willen der einstigen Könige u. ihrem ausdrücklichen Wunsch nach Verewigung. Denn wenn der Totenkult eines Königs wirklich einmal längere Zeiträume überdauerte oder nach den einschneidenden Kontinuitätsbrüchen, wie sie die unruhigen Zwischenzeiten der ägypt. Geschichte zwischen dem Alten u. Mittleren u. dem Mittleren u. Neuen Reich bedeutet haben, sogar wieder auflebte, so war dies die Ausnahme u. hing weniger an dem Willen u. den Wünschen des betreffenden Herrschers oder

an seiner historischen Leistung u. der Bedeutung, die dieser einst im Bewußtsein seiner Zeitgenossen eingenommen hatte, als vielmehr an dem Überlebenswillen der mit der Pflege des Totenkults betrauten Priesterschaft u. an ihrem Interesse, sich die wirtschaftlichen u. sozialen Vorrechte zu erhalten, die ihr für die Wahrnehmung ihrer Aufgabe einst gewährt worden waren (vgl. Wildung, Rolle aO. 229f). Dieser Hintergrund ist besonders deutlich für die ganz offensichtlich aus dem normalen Totenkult erwachsene, jedoch deutlich über diesen hinausgehende göttliche Verehrung, die Snofru (4. Dynastie, um 2700 vC.) während des Mittleren Reiches in der Nekropole von Dahschûr zuteil geworden ist. Angesichts der uns von hier aus dem Mittleren Reich erhaltenen Dokumente (s. ebd. 119/28 Dok. XX, 110/200), aus denen die Göttlichkeit, die man diesem Pharao ohne Vorbehalte zumaß, deutlich hervorgeht, ist man geneigt, einen unmittelbaren Zusammenhang anzunehmen zwischen den wirtschaftlichen Interessen der Angehörigen einer hier seit Anfang der 4. Dynastie bestehenden ausgedehnten Tempelverwaltung u. der Erhebung des Snofru, in dessen Dienst sie stand, zu voller göttlicher Würde. – Andersgeartet als diese unmittelbar aus dem Totenkult erwachsene Verehrung des dem Osiris angeglichenen u. als Schutzgott der Nekropole betrachteten Königs (vgl. ebd. 117f. 231 mit Dok. XX, 100) ist der Lokalkult, der sich in den Nekropolen von Memphis während des Neuen Reiches offensichtlich spontan an verschiedene andere Könige des Alten Reiches heftete, welche die kleinen Leute aus der näheren Umgebung, aber auch von weiter her gekommene Pilger, vor allem Schreiber, Künstler, Soldaten u. andere Funktionäre, die die Ausübung einer Aufgabe vorüberführte, wie die von ihnen hinterlassenen Graffiti zeigen, wegen einer Fürbitte als Mittler zu den großen Göttern angingen u. verehrten (vgl. J. Yoyotte, Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne: Les pèlerinages, sources orientales 3 [Paris 1960] 17/74, bes. 49/53). Dieser Kult galt vor allem den Königen Djoser (3. Dynastie) u. Teti (6. Dynastie, um 2400 vC.; vgl. Wildung, Rolle aO. 65/74 Dok. XVI, 70/80). Ein sich an den Totenkult anschließender Gedächtniskult für die vergöttlichten Könige des Alten Reiches hat in Memphis noch in der Spätzeit (von der 26. Dynastie bis in die Ptolemäerzeit hinein) bestanden: den Anknüpfungspunkt für diesen von Priestern der betreffenden Könige ausgeübten Kult (vgl. Bonnet, RL 385f; Otto, Bemerkungen 197/201; Wildung, Rolle aO. 82f) bildeten anscheinend die Bauten dieser Pharaonen in Memphis, an denen ihre Erinnerung haftete.

c. Aus dem Statuenkult erwachsene Vorstellungen von der Göttlichkeit des Pharao. Den zweiten Anknüpfungspunkt für den Kult des lebenden oder toten Pharao boten dessen Statuen. Dabei ist das eigentlich Göttliche, dem die Verehrung gilt, primär nicht der König, den die Statue abbildet (wie es später offensichtlich bei den Stiftungen von Königsstatuen im hellenist. Kult der Spätzeit Ägyptens der Fall war, vgl. Otto, Bemerkungen 194f). Vielmehr stellte die Statue, die durch die Zeremonie der ‚Mundöffnung' beseelt wird (vgl. Bonnet, RL 487/90) u. häufig auch einen Eigennamen führt, für das Bewußtsein der Ägypter selbst etwas Göttliches dar. Kennzeichnend für diese deutliche Absetzung der Königsstatue von dem König selbst sind jene Darstellungen, die den Herrscher in anbetender Haltung vor seinem Bild zeigen (vgl. dazu ebd. 387 [mit Abb. 97]; Wildung Abb. 4. 23). Der Statuenkult war in Ägypten kein allein dem Pharao vorbehaltenes Privileg. Wie der Totenkult, der der Pflege des Nachlebens des Verstorbenen galt, findet er sich auch bei Privatleuten. – Der den Statuen bestimmter Könige geltende Kult, der in der Hand einer besonderen Priesterklasse lag, der ‚Propheten der Statuen des Königs' (vgl. Bonnet, RL 385f; Otto, Bemerkungen 201/3; Wildung 82f), ist in Ägypten seit dem Alten Reich belegt. Zeugnisse für ihn mehren sich aber besonders im Neuen Reich. – Diese Statuen waren bei Lebzeiten eines Königs in einem Tempel aufgestellt oder wurden dort von einem König für seinen Vorgänger errichtet. Die Absicht, die sich mit der Aufstellung solcher Statuen verband, war zunächst u. primär durchaus nicht die, Kultgegenstände für die eigene Verehrung zu schaffen, sondern den betreffenden Herrschern auf dem Weg über ihre Statuen Anteil an dem Schutz u. den Segnungen der in den entsprechenden Tempeln verehrten Götter zu vermitteln. Zu diesen Segnungen gehörte es dann aber insbesondere, daß der König, zusätzlich zu den seiner Statue selbst zugewandten Stiftungen, ebenso wie die in den Synnaoi neben dem Hauptgott eines Tempels verehrten Götter Anteil erlangte an den Kulteinrichtungen des Tempels, vor allem an den Opfern, die in dem Tempel dargebracht

wurden. – Aus diesem Kult vor solchen (vielfach einen Eigennamen führenden) Königsstatuen, der sich im Einzelfall erstaunlich lange Zeit hindurch, oft sogar mehrere Jh. gehalten hat (vgl. Otto, Bemerkungen 201/4), hat sich dann zuweilen ein regelrechter Herrscherkult entwickelt (s. Bonnet, RL 385f). Mag auch die frömmigkeitsgeschichtliche Lage, wie sie sich insbesondere im Neuen Reich herausgebildet hat, als die Hinwendung zu den kleineren Göttern deutlicher hervortrat u. vor allem die einfachen Leute sich lieber an dem Herrn eines Tempels beigesellte Mittelwesen wie die Königsstatuen wandten als an den großen Gott selbst (ebd. 386), zu diesem Wandel entscheidend mit beigetragen haben, einen entscheidenden Ansatzpunkt für diese an Herrscherbilder anknüpfende Königsverehrung bot jedoch die besondere Eigenart der Darstellung, die die Königsgestalt aus Gründen politischer Propaganda in diesen Bildern erfuhr. – Bereits im Alten Reich hatte König Snofru (4. Dynastie, um 2700 vC.) in den nordöstl. Randgebieten Ägyptens, vor allem auf dem Sinai, durch Selbstdarstellung mit der gehörnten Krone des Horus oder gar unmittelbar als Falke sich selbst auf eine gottähnliche Stufe gehoben u. seine Identität mit dem Königsgott Horus proklamiert (Wildung, Rolle aO. 111/3. 230). Seit dem Mittleren Reich u. dann vor allem im Neuen Reich finden sich solche göttlichen Selbstproklamationen neben dem nördl. auch im südl. Grenzland Ägyptens, in den nubischen Tempeln seit Sesostris III (12. Dynastie, 1878/1843 vC.) u. insbesondere im Neuen Reich unter Amenophis III (18. Dynastie, 1402/1364 vC.) u. unter Ramses II (19. Dynastie, 1290/1224 vC.). Vereinzelt kommen sie (unter dem zuletzt genannten Herrscher) auch im Mutterland selbst vor. Diese Selbstdarstellungen des Königs als Gott haben vielfältiges Aussehen: sie reichen vom Widderhorn als Kronenzusatz, worin die Wesensähnlichkeit des Pharao mit Amun zum Ausdruck kommen soll, u. der Sonnenscheibe als Kopfputz, die den König an den Sonnengott annähert, bzw. der bereits erwähnten Inbeziehungsetzung des Herrschers zu Horus über königliche Kolossalstatuen, die, häufig an den Tempeltoren aufgestellt, die Mittlerfunktion des Pharao zu den großen Göttern betonen, u. Darstellungen, die die Gemeinschaft des Königs mit den Göttern herausstellen u. ihn so als einen der Ihren erscheinen lassen, bis hin zu Bildern, die den König direkt in theriomorpher Göttergestalt (falkenköpfig oder als Sphinx) abbilden. Schließlich wird der Name des vergöttlichten Königs gern ohne den üblichen Namensring (Kartusche) geschrieben u. so den Götternamen angeglichen (vgl. dazu Bonnet, RL 387; Wildung 1/30). Besonders intensiven u. konsequenten Gebrauch von diesen Formen der göttlichen Selbstdarstellung hat Ramses II gemacht (s. L. Habachi, Features of deification of Ramesses II [Glückstadt 1969] u. dazu D. Wildung, Göttlichkeitsstufen des Pharao: OrLitZ 68 [1973] 549/65). Diesen Bildern, die den Herrscher als Erscheinungsform der Gottheit darstellen, entsprechen nun auch Formen der kultischen Verehrung, die über jenen Beikult hinausgehen, den die im Tempel aufgestellte Statue eines Königs neben dem Hauptgott des betreffenden Tempels erfuhr. Für eine Reihe ägypt. Könige sind uns Tempel, vor allem in Nubien, belegt, so in Soleb für Amenophis III (18. Dynastie, 1402/1364 vC.), in Farâs für Tutanchamun (1347/1338 vC.), in Ellesîja, Silsila u. im Wâdi Mia für Sethos I (19. Dynastie, 1308/1290 vC.), ferner in Elkâb, Bêt el-Wâli, Gerf Husên, Wâdi es-Sebû'a, ed-Derr, Abû-Simbel u. Akscha für Ramses II (1290/1224 vC.; vgl. dazu Bonnet, RL 386f; Wildung 20/3; zu den genannten Orten s. E. Brunner-Traut/V. Hell, Ägypten[3] [1978] Reg.). Diese Tendenz zur Selbstvergöttlichung u. der in Randbereichen Ägyptens zu beobachtenden Errichtung von Kultstätten noch bei Lebzeiten des betreffenden Herrschers erreichte deutlich unter Ramses II ihren Höhepunkt: bei den nubischen Tempeln dieses Herrschers finden sich jetzt auch Zeugnisse für die göttliche Verehrung, die dieser Pharao im Kreise seiner Beamtenschaft gefunden hat. Es handelt sich dabei um Felsenstelen, auf denen der König von seinen hohen Beamten, insbesondere von den nubischen Vizekönigen angebetet wird (vgl. Wildung, Göttlichkeitsstufen aO. 563). Freilich bedeuten diese Huldigungsakte, ähnlich den Darstellungen, auf denen Beamte die Namensringe (Kartuschen) eines Herrschers anbeten (vgl. Bonnet, RL 368; Wildung 22), sicher auch, vermutlich aber sogar vorrangig, wie man wohl im Blick auf Eigenart u. Stellung dieses Verehrerkreises sagen muß, den Ausdruck der Loyalität gegenüber dem königlichen Herrn, in dessen Auftrag die betreffenden Beamten hier auf vorgeschobenem Posten tätig waren. – Andersgeartet ist demgegenüber die Verehrung, die Statuen Ramses' II auf Denksteinen einfacher Leute, Handwerker, aber auch Militärpersonen, aus Horbêt im östl. Delta (vgl. G. Roeder, Ramses II. als Gott: ZsÄgSpr 61 [1925] 57/67; A. Scharff, Ein Denkstein des Vezirs Rahotep aus der 19. Dynastie: ebd. 70 [1934] 47/51; T. Säve-Söderbergh, Einige ägypt. Denkmäler in Schweden [Uppsala 1945] 21/38; D. Wildung, Ramses, die große Sonne Ägyptens: ZsÄgSpr 99 [1973] 33/41) u. aus Dêr el-Medîna, der Stadt der Nekropolenarbeiter von Theben-West (s. dazu Wildung, Göttlichkeitsstufen aO. 563f), widerfahren ist. Denn Gegenstand der Verehrung ist hier nicht unmittelbar der vergöttlichte Herrscher, sondern sind seine an den betreffenden Orten aufgestellten Statuen, in denen sich seine Göttlichkeit manifestiert: nur in dieser gebrochenen Form wird offenbar die von Ramses II noch zu seinen Lebzeiten für sich selbst proklamierte Göttlichkeit vom Volk in seiner religiösen Zuwendung aufgenommen u. anerkannt. Obwohl bei Ramses II die Tendenz zur Selbstvergöttlichung des lebenden Herrschers im Neuen Reich ihren Höhepunkt erreichte, zeigt gerade die aus diesen Denksteinen hervorgehende Scheu, den König noch zu Lebzeiten unmittelbar als Gott zu verehren, die enggesteckten Grenzen an, die dem Gottheitsanspruch der Pharaonen gesetzt waren. Dennoch ist die göttliche Verehrung Ramses II nicht mit seinem Tod abgebrochen: sie ist bis in die Spätzeit hinein belegt, u. für sie ist insbesondere auf ein Heiligtum dieses Pharao in Memphis zu verweisen, das in der Perser- u. Ptolemäerzeit mehrfach bezeugt ist (vgl. ebd. 564f). – Nicht nur der aus Gründen politischer Propaganda erhobene Gottheitsanspruch, wie er aus den Selbstdarstellungen einzelner Pharaonen hervorgeht, hat so zu einer über den Tod des Herrschers hinausreichenden göttlichen Verehrung geführt: bei einer Reihe anderer Pharaonen hat die an den Kult ihrer Statuen (aber auch an das Grab oder ein anderes Bauwerk) anknüpfende posthume Verehrung als Gott bestimmte Erfindungen bzw. bestimmte kulturelle oder politische Erstleistungen zum Hintergrund. Die göttliche Verehrung bezieht sich hier auf die Sonderstellung, die einem Herrscher als ‚Urkönig', ‚Gründerkönig' u. ‚Kulturheros' im Bewußtsein seiner Zeitgenossen u. der Nachlebenden zukam. In dieser Rolle erscheint (in den griech. Quellen über Ägypten) zunächst Menes, der erste (menschliche) König der ägypt. Geschichte (vgl. Herodt. 2, 4; Manetho frg. 6 [26/9 Waddell]), der faktisch das Chaos der ägypt. Vorgeschichte überwunden hat u. nach Herodot (2, 99) Memphis gegründet haben soll, nachdem er zuvor das Gebiet dieser Stadt abgedämmt u. trockengelegt hatte. Andere Autoren, vor allem Diodorus Siculus (1, 43. 45. 89. 94; vgl. auch Plut. Is. et Os. 8), schreiben ihm darüber hinaus eine ganze Reihe weiterer kulturbegründender Leistungen zu. Abgesehen von Menes, dessen geschichtliches Werk so einen beachtlichen Nachhall bis in die hellenist.-röm. Zeit gefunden hat, erscheinen von den Königen des Alten Reiches auch Djoser (3. Dynastie) u. Snofru (4. Dynastie) in vergleichbarer Rolle, diese beiden Herrscher allerdings in ägypt. Quellen selbst (vgl. Wildung, Rolle aO. [o. Sp. 188] 72/4. 128/37. 231). Dabei knüpft der Djoser geltende lokale Gedächtniskult wohl an die ihm zugeschriebene ‚Erfindung des Steinbaus' an, die in seiner Stufenpyramide in Saqqâra, dem ersten großen Steinbau der ägypt. Geschichte, sich sichtbar manifestiert, während auf der anderen Seite Snofru mit seiner dreigeteilten Grabanlage (Taltempel, Aufweg, Totentempel), der Einsetzung einer eigenen Priesterschaft für den königlichen Totenkult u. dessen materieller Absicherung durch die Errichtung eigener Stiftungsgüter ein für die Folgezeit maßgeblich gewordenes Vorbild gesetzt hat u. zugleich (auf dem Sinai) als derjenige erschien, der dieses unwirtliche Gebiet erstmals dem ägypt. Zugriff u. damit, nach ägyptischem Verständnis, der Kultur überhaupt erschlossen hatte. Von späteren Königen haben, darin Menes am Beginn des Alten Reiches vergleichbar, Mentuhotep I (2060/2010 vC.), der erste König der 11. Dynastie u. Begründer des Mittleren Reiches (vgl. L. Habachi, King Nebketepre Mentuhotp. His monuments, place in history, deification and unusual representations in the form of gods: MittDtArchInstKairo 19 [1963] 16/52 Taf. IV/XIV, bes. 50/2), u. der Hyksosvertreiber u. Begründer des Neuen Reiches Ahmose, der erste König der 18. Dynastie (nach 1560 vC.; vgl. Bonnet, RL 25f; J. Yoyotte: Die altoriental. Reiche 2 = Fischer Weltgeschichte 3 [1966] 223f u. dazu A. H. Gardiner, A stele in the Macgregor collection: JournEgyptArch 4 [1917] 188f), als solche Gründerkönige in der thebanischen Nekropole einen volkstümlichen Kult erfahren. Allerdings ist es im Falle des zuletzt genannten Herrschers nicht ganz klar, ob es sich dabei wirklich um mehr als einen

Beikult gehandelt hat, den Ahmose neben seiner Frau Ahmose-Nefertari u. anderen Mitgliedern der königlichen Familie bei seinem Sohn Amenophis I (1527/1506 vC.), der von der thebanischen Bevölkerung als *Gründer ihrer Stadt göttlich verehrt wurde, in der thebanischen Nekropole genoß. In dieser Rolle nämlich nahm Amenophis I die Stellung eines Schutzgottes der Nekropole ein, dem die Nekropolenarbeiter ihre Streitfälle zur Entscheidung durch Orakel vorlegten u. dem sie Feste feierten (vgl. A. Erman, Zwei Aktenstücke aus der thebanischen Gräberstadt: SbBerlin 1910, 330/44; A. M. Blackman, Oracles in Ancient Egypt: JournEgyptArch 12 [1926] 176/85; J. Černy, Le culte d'Amenophis Ier chez les ouvriers de la nécropole thebaine: BullInstFrançArchOr 27 [1927] 159/97; Bonnet, RL 20f; Yoyotte, Reiche aO. 223f). Als ‚Gründerkönig', ähnlich wie Djoser u. Snofru im Alten Reich u. Amenophis I im Neuen Reich, ist auch Amenemhet III (12. Dynastie; 1842/1797 vC.) in hellenistisch-römischer Zeit, unter dem Namen Pramarres oder Premarres (Πραμαρρῆς/Πρεμαρρῆς < pr-ʿ3, N-m3ʿ.t-Rʿ, abgeleitet aus dem Thronnamen des Königs), bei seinem Totentempel in Hauwâra, dem berühmten, zu den Sieben Weltwundern zählenden Labyrinth, u. an verschiedenen anderen Orten des Faijûm verehrt worden (s. Bonnet, RL 596; Ditt. Or. nr. 175; O. Rubensohn, Pramarres: ZsÄgSpr 42 [1905] 111/5; dazu U. Wilcken: ArchPapForsch 4 [1907] 211f; W. Spiegelberg, Ägyptol. Randglossen zu Herodot 1. König Moiris: ZsÄgSpr 43 [1906] 84/6). Der Kult, den dieser König des Mittleren Reiches hier neben Suchos, dem krokodilköpfigen Herrn des Faijûm empfing, ist zweifellos aus seinem Totenkult erwachsen, knüpft daneben aber deutlich an die Verdienste an, die sich dieser Pharao im Mittleren Reich durch die Urbarmachung u. Kolonisation der Sumpflandschaft des Faijûm im Bewußtsein der Bevölkerung erworben hatte (s. dazu J. Vercoutter: Die altoriental. Reiche 1 = Fischer Weltgeschichte 2 [1965] 337/40; Brunner-Traut/Hell aO. 483/93). – Die vielfältige Bautätigkeit, die sich in der Spätzeit die Pharaonen der 30. Dynastie: Nektanebos I (381–80/364–63 vC.) u. vor allem Nektanebos II (361–60/343 vC.) an verschiedenen Orten Ägyptens angelegen sein ließen, bildet vermutlich den Hintergrund für einen sich an die Statuen dieser Könige anschließenden Kult, den man bis in die Mitte des 2. Jh. vC. verfolgen kann. Diese Könige erscheinen in diesem Zusammenhang durch den ihnen beigelegten kultischen Beinamen p3 bjk, ‚der Falke', u. durch den für ihre Darstellung bevorzugten Statuentyp des von einem Falken beschützten Königs auf eine besondere Stufe der Göttlichkeit erhoben (vgl. H. de Meulenaere, Les monuments du culte des rois Nectanébo: ChronÉg 35 [1960] 92. 107; Wildung, Rolle aO. [o. Sp. 188] 15/7). Einen Nachklang dieser göttlichen Verehrung, die speziell Nektanebos II widerfuhr, darüber hinaus vor allem aber der göttlichen Herkunft, die man in Ägypten für Alexander d. Gr. als Sohn des Gottes Amun beanspruchte, bewahrt noch die von PsKallisthenes im griech. Alexanderroman (1, 1, 1/12, 5 [H. van Thiel (Hrsg.), Leben u. Taten Alexanders v. Makedonien (1974) 2/17]) überlieferte Erzählung vom ‚Trug des Nektanebos', wenngleich in stark rationalisierter Form: dieser Legende zufolge soll Nektanebos II, der letzte ägypt. König, nachdem er vor den Persern nach Makedonien geflohen war, Olympias, die Frau des Makedonierkönigs Philipp, mit magischen Mitteln getäuscht haben, ihr in der Gestalt des Gottes Amun genaht sein u. mit ihr Alexander d. Gr. gezeugt haben (B. E. Perry, The Egyptian legend of Nectanebus: TransProcAmPhilolAss 97 [1966] 327/33; Brunner-Traut aO. [o. Sp. 182] 292f). – Anonym schließlich bleibt der vergöttlichte Pharao, der in hellenist. Zeit unter dem Namen Petensenis (Πετενσῆνις) auf der westlich von Philae gelegenen Felseninsel Bigga (vgl. Brunner-Traut/Hell aO. [o. Sp. 192] 676f; 656 [Karte]) verehrt wurde. Der Name dieses Pharao, der als Sohn des Osiris galt u. als solcher mit Horus identifiziert wurde, bedeutet wohl ‚Pharao von Senmet(-Bigga)' (Pr-ʿ3 n Snmt), wenn man von Tempelbildern der Insel Philae zurückschließen darf, die offenbar denselben vergöttlichten König abbilden u. ihn so benennen (vgl. Bonnet, RL 118; K. Sethe, Πετενσῆτις, ‚der Gott von Sehêl' u. Πετενσῆνις, ‚der Gott von Bige': ZsÄgSpr 47 [1910] 166). – Die uns erhaltenen Quellen lassen so bis weit in die Spätzeit hinein einen in verschiedenen Formen verlaufenden Königskult erkennen, der sich aus alten ägypt. Vorstellungen speiste: neben dem Zeremonialkult, der dem lebenden Pharao u. seinen Insignien galt u. insbesondere bei den königlichen Festen in Erscheinung trat, beobachtet man einerseits einen an das *Grab des betreffenden Königs anschließenden Totenkult für den toten Pharao bzw. einen

in den Nekropolen gepflegten Gedächtniskult alter Könige, vor allem solcher des Alten Reiches, andererseits den Kult von Statuen einzelner lebender u. toter Pharaonen (s. Otto, Bemerkungen 193/204, bes. 203f). Was die Auffassung von der Göttlichkeit des einzelnen, in diese Formen des Kultes einbezogenen Pharao angeht, so konnte die Spätzeit, in der sich in der Herrscherapotheose im ptolemäischen Königshaus nun allerdings auch fremde hellenist. Anschauungen neu Geltung verschafften (s. Habicht aO. [o. Sp. 183] 171/9; F. Taeger, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes [1957/60] 1, 249f. 284/309), daneben durchaus an ältere ägyptische Vorstellungen anknüpfen. Dabei handelt es sich wohl insbesondere um die auch auf den König angewandte Vorstellung von der ‚Verklärung' (ś3ḫ; Bonnet, RL 4), die in der Spätzeit in der Weise eine Steigerung erfährt, daß die erlangte ‚Göttlichkeit' jetzt terminologisch außer durch Bildungen des Wortstammes 3ḫ, ‚schön sein, herrlich sein, glänzen, leuchten', ebenfalls durch Verwendung von Ableitungen von nṯr, ‚Gott', ihren Ausdruck findet (vgl. Morenz, Vergöttlichung 262/80, bes. 274/80 in Auseinandersetzung mit Otto, Bemerkungen 193/6). Die Verbindung der aus diesen beiden unterschiedlichen Quellen erwachsenen Vorstellungen vom göttlichen Herrscher verdeutlichen etwa die Berichte bei Sueton (Vesp. 7), Tacitus (hist. 4, 81f) u. Cassius Dio (65, 8, 1) über die wunderhafte Heilung eines Blinden u. eines Lahmen, die Vespasian in Alexandria vorgenommen haben soll u. die ihn hier als ‚Heiland der Kranken' erscheinen ließen (vgl. S. Morenz, Vespasian, Heiland der Kranken. Persönliche Frömmigkeit im antiken Herrscherkult?: ders., Religion 551/60; Taeger aO. 2, 331f; zur Topik der Wunder s. O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 [1909] 65/8. 110/36). Derartige Heilungswunder, die von Herrschern berichtet werden, sind in der antiken Literatur freilich ausgesprochenermaßen selten: sieht man von den beiden, deutlich Erfindungen darstellenden Blindenheilungen einmal ab, die die ‚Historia Augusta' von Kaiser Hadrian erwähnt (vit. Hadrian. 25, 1/4; vgl. Taeger aO. 2, 371f), so handelt es sich dabei nur noch um die Heilung von Milzsüchtigen, die im östl. Randbereich des Hellenismus Pyrrhos v. Epirus zugeschrieben wird (vgl. Plut. vit. Pyrrh. 3; s. dazu Weinreich aO. 67/75; Taeger aO. 1, 34). Während jedoch Pyrrhos im Bericht Plutarchs als Priester, nicht aber als Gott dargestellt ist, handelt Vespasian als der vom Gott Sarapis beauftragte Wundertäter, d. h. als göttlicher Mensch (θεῖος ἀνήρ), in dem der ihn sendende Gott selbst epiphan wird. Wenn Sarapis, obwohl er selbst Heilgott ist (vgl. Bonnet, RL 649/55, bes. 652f), dennoch hier die Kranken nicht selbst heilt, sondern sie durch ein, wie es scheint, auf dem Wege der Inkubation erlangtes Orakel (vgl. Dio Cass. 65, 8, 1: ἐξ ὄψεως ὀνειράτων) an Vespasian verweist, dann hat das neben der von Vespasian bewußt erstrebten religiösen Legitimierung seiner Herrschaft vermutlich zum Hintergrund, daß andererseits der Geltung als Weltherrscher beanspruchende Gott dadurch ein politisches Bündnis mit dem am 1. VII. 69 zuerst in Alexandria zum Kaiser ausgerufenen röm. Feldherrn im Jüdischen Krieg suchte (s. dazu insbes. auch das von Sarapis an Vespasian gerichtete, auf dessen Herrschaft bezügliche Orakel: Tac. hist. 4, 82; vgl. K. Scott, The imperial cult under the Flavians [Stuttgart/Berlin 1936] 11/3. 20/39). – Von besonderem Interesse ist das aus den genannten Berichten deutlich hervorgehende Verhältnis einer persönlichen Frömmigkeitsbeziehung zwischen einzelnen Gläubigen u. dem in die göttliche Sphäre erhobenen Herrscher. Hierin setzt sich offensichtlich eine bestimmte Weise altägyptischer Frömmigkeit fort, die sich im Alten Reich etwa in einer Reihe später in der Saitenzeit (26. Dynastie; 664/525 vC.) wieder aufgelebter Personennamen zB. ‚Cheops hat sich gnädig erwiesen', ‚Cheops ist gütig', ‚Psammetich ist gütig', ‚Psammetich hat mich beschützt' (vgl. H. Junker, Pyramidenzeit. Das Wesen der altägypt. Religion [Einsiedeln 1949] 48f), ferner im Neuen Reich in der geschilderten Verehrung von Statuen Ramses' II durch einfache Gläubige einen deutlichen Ausdruck geschaffen hat. – Dieser in Ägypten seit alters gegebenen u. auch realisierten Möglichkeit der religiösen Beziehung einzelner zu ihrem Herrscher gegenüber ist die Rolle des Königs als Heilgott, wie sie in den Wunderberichten für Vespasian vorausgesetzt wird, nicht eigentlich ägyptisch. Wie das Vollbringen großer Naturwunder, zB. das Bewirken der für Ägypten so lebenswichtigen Nilüberschwemmung (Posener 47/61; doch vgl. dazu auch E. Drioton, Le roi défunt. Thot et la crue du Nil: EgyptRel 1 [1933] 39/51), gehören auch Krankenheilungen nicht zu den übernatürlichen Fähigkeiten der Pharaonen (Posener 63/70):

bezeichnend hierfür ist das Fehlen von Krankenheilungen in der Topik der ägypt. Königsnovelle (vgl. A. Hermann, Die ägypt. Königsnovelle [1938], bes. 8/11. 21f). Nur die unter Ptolemaios V (205/180 vC.) verfaßte, jedoch Ramses II zugeschriebene ‚Bentreschstele‘ (Brunner-Traut aO. [o. Sp. 182] 163/7; 293f), die aber nicht eigentlich eine Königsnovelle, sondern eine Legende enthält, erzählt die Heilung einer kranken (besessenen) ägypt. Prinzessin; doch wird diese Heilung nicht durch den Pharao, sondern durch ein *Götterbild bewirkt. Wenn dennoch einmal wie auf der Turiner Stele 48 (A. Erman, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt: SbBerlin 1911, 1105f; vgl. dazu Morenz, Vespasian, Heiland der Kranken: ders., Religion 558_{26}; Posener 68_{2}) ein Pharao wie Amenophis I wegen seiner Wundermacht, die in diesem Fall gerade auch das Vermögen zu wunderhafter Heilung einzuschließen scheint, von einem Privatmann gepriesen wird, so knüpft offenbar dieses vereinzelte Zeugnis an die verbreitete Verehrung an, die diesem König nach seinem Tod als Schutzgott der Nekropole von Theben zuteil geworden ist (s. o.). Sein verbreitetes Bedürfnis nach Heilgöttern stillt der Volksglaube namentlich der ägypt. Spätzeit jedoch nicht so sehr im Bereich der Herrscher, sondern der privaten Heroen.

III. Ägyptischer Heroenkult. a. Voraussetzungen, Umfang u. Eigenart ägyptischer Heroenverehrung. Auch wenn man dem einleitend zitierten Satz Herodots voll zustimmen muß, daß ‚die Verehrung von Heroen bei den Ägyptern nicht bekannt‘ gewesen ist (2, 50), haben verschiedene bekannte Einzelpersönlichkeiten der ägypt. Geschichte nach ihrem Tode, ‚zT. aber sogar schon bei Lebzeiten eine persönliche Vergöttlichung‘ erlebt (vgl. Otto, Gehalt 28/40; Bonnet, RL 856/60, bes. 858/60). Solche Vergöttlichung u. die einerseits an das Grab u. an den allgemeinen Totenkult, andererseits an die Statue des Betreffenden (die ihrerseits als kraftgeladenes Wesen mit eigener göttlicher Dignität empfunden worden ist) anschließende Verehrung behält in Ägypten freilich etwas außerordentlich Schillerndes. Im Unterschied nämlich zu dem, was für Herodot u. nach griechischem Verständnis überhaupt das Wesen eines Heroen ausgemacht haben mag, bedeutet für die Auffassung der Ägypter die Heroisierung keineswegs eine Wesenssteigerung, die denjenigen, dem sie gilt, über Menschenmaß grundsätzlich hinausheben würde. In der Person der ägypt. Heroen stehen vielmehr Göttliches u. Menschliches unaufhebbar u. unvermischt nebeneinander: die Vergöttlichung tangiert nicht die gleichwohl weiterbestehende Menschlichkeit dieser Heroen, u. das Bewußtsein, vor Menschen, wenn auch mit besonderen Kräften u. Fähigkeiten begabten, zu stehen, blieb (ungeachtet der deutlich empfundenen Göttlichkeit) auf Seiten der Verehrer weithin bestehen. Dies läßt sich etwa damit verdeutlichen, daß der vielleicht bekannteste Heros der ägypt. Geschichte, Imhotep, der Zeitgenosse u. Beamte König Djosers (3. Dynastie), noch in der Zeit Darius' I (522/486 vC.) in der Genealogie des Oberbaumeisters Chnem-ib-Re in einer Steinbruchinschrift im Wâdi Hammamât (s. Brunner-Traut/Hell aO. [o. Sp. 192] 721) als rein menschliche Persönlichkeit behandelt werden konnte u. hier bezeichnet wird als ‚Vorsteher der Arbeiten der beiden Länder, Vezir, oberster Vorlesepriester des Königs Djoser, Imhotep, Sohn des Vorstehers der Arbeiten der beiden Länder, Kanofer‘ (Otto, Gehalt 30; vgl. K. Sethe, Imhotep der Asklepios der Ägypter: ders., Unters. zur Geschichte u. Altertumskunde Ägyptens 2 [1900/02] 106f). Andererseits aber wird er in einem noch in die Saitenzeit (26. Dynastie) u. hier wohl in die Regierungszeit Psammetichs II (595/589 vC.) zurückgehenden Priestertitel ‚Imhotep, Sohn des Ptah‘, genannt u. damit als Gott betrachtet (Otto, Gehalt 30; vgl. Wildung, Rolle aO. [o. Sp. 188] 79/83). Ganz ähnlich geht auch bei anderen Vergöttlichten wie zB. bei Isi u. Kagemni, die unter Teti (6. Dynastie, nach ca. 2420 vC.) Wezire waren, die irdische Titulatur ‚Edler Wezir‘ (śʿḥ ṯ3.t) neben der Bezeichnung ‚lebendiger Gott‘ (nṯr ʿnḫ) einher (s. Otto, Gehalt 29/31). Dieser sich durch die meiste Zeit der ägypt. Geschichte durchhaltenden Doppelheit des Aspekts, unter dem diese vergöttlichten Einzelpersönlichkeiten gesehen worden sind, entspricht nicht von ungefähr das Fehlen einer eigenen Bezeichnung, mit der diese ‚Heroen‘ als eine Klasse für sich von den übrigen Menschen unterschieden u. ihnen gegenübergestellt werden könnten. Erst die Spätzeit Ägyptens hat den Schritt in Richtung auf die volle Vergöttlichung einzelner dieser Heroengestalten hin vollzogen, indem sie insbesondere Imhotep u. Amenhotep, dem Sohn des Hapu, der Zeitgenosse u. Beamter Amenophis' III (18. Dynastie, 1402/1364 vC.) gewesen war, den Aufstieg aus dem Volksglauben in

die offizielle Religion ermöglichte, u. sie zu Heilgöttern werden ließ, die dann auch in ihrer Erscheinung regelrecht Göttern angeglichen worden sind u. entsprechende Epitheta erhalten haben (s. ebd. 36/9 u. D. Wildung, Imhotep u. Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten [1977]). Kennzeichnend für die ägypt. Heroenverehrung ist daneben, daß die Heroisierung einzelner nicht auf einen bestimmten Zeitabschnitt, etwa eine heroische Frühzeit, beschränkt gewesen ist, sondern als bleibende Möglichkeit während der ganzen Zeit der ägypt. Geschichte gegeben war u. in ihr, aus unterschiedlichem Anlaß, mit durchaus verschieden langer Dauer u. im Einzelfall mit verschiedener Intensität realisiert worden ist. Diese Verehrung kann sich, wie man dies zB. bei Kagemni u. Isi beobachtet, bei denen offensichtlich der Totenkult Ausgangspunkt für die Verehrung als Heroen war, im wesentlichen auf die eigenen Nachkommen u. die Nachkommen der eigenen Leute erstrecken u. zeitlich von relativ begrenzter Dauer sein, d. h.: abbrechen, wenn der Totenkult der betreffenden hochgestellten Persönlichkeit aus bestimmten historischen Gründen zu einem Ende kommt, sei es, weil die Reihe jener Personen abbricht, denen nach ägyptischer Sitte die Pflicht des Totenkults obliegt, sei es, weil der Friedhof, auf dem sich das Grab des Heros befindet, zu einer bestimmten Zeit verlassen worden ist. Beide Anlässe beendigten anscheinend bei Kagemni bereits in den Wirren der Ersten Zwischenzeit (ca. 2260/2040 vC.), bei Isi am Ende des Mittleren Reiches (Anfang des 18. Jh. vC.) den Heroenkult. Bei anderen Heroen wie Imhotep u. Amenhotep, dem Sohn des Hapu, dauerte die Verehrung, die hier breite Volksschichten ergriffen hatte, bis weit in die Spätzeit hinein an, in der sie sogar insofern erst ihren Höhepunkt erreichte, als beide überhaupt erst seit der 26. Dynastie (664/525 vC.) aus der Volksreligion in den Kreis der offiziellen Götter aufgestiegen sind u. unter den Ptolemäern dann noch einmal ein mächtiges Aufblühen ihrer Kulte erlebt haben. – Was den Hintergrund u. den Anlaß für die göttliche Verehrung bestimmter Einzelpersönlichkeiten in Ägypten anlangt, so handelt es sich dabei hier sicher nicht um eine spezielle Form der seit dem Mittleren Reich in Aufnahme des königlichen Vorbilds auch bei Privatleuten zu beobachtenden osirianischen Verklärung aller Toten, die den Toten zum ‚Osiris N. N.‘ werden ließ (s. o. Sp. 185), obwohl zB. bei Isi auch einmal der aus der osirianischen Vorstellungswelt stammende Ausdruck m3ʿ ḫrw ‚gerechtfertigt‘ begegnet. Vielmehr handelt es sich bei der göttlichen Verehrung dieser Heroen, wie etwa die Anrufung des Isi neben Osiris in der ḥtp-dj-nśwt-Opferformel des Totenkults (vgl. A. Gardiner, Egyptian grammar[2] [Oxford/London 1950] 170/3) u. das Fehlen von Ausdrücken wie ‚Osiris-Isi‘ usw. verdeutlicht, offensichtlich um eine Parallelerscheinung zu der damals sich ausbreitenden osirianischen Verklärung (s. Otto, Gehalt 30/2; Bonnet, RL 860). – Auch die an das Grab gebundene Verehrung islamischer Schêchs, wie sie der heutige ägypt. Volksglaube noch kennt (s. Brunner-Traut/Hell aO. [o. Sp. 192] 244f; R. Hartmann, Die Religion des Islam [1944] 127/33) u. bei denen die dämonischen Kräfte, die man in ihnen am Werke sieht u. von ihnen erfuhr, den Anknüpfungspunkt für den Kult abgegeben haben, bildet keine wirkliche Analogie der altägypt. Heroenverehrung (s. Otto, Gehalt 32. 40). Es ist vielmehr für die ägypt. Heroen insgesamt bezeichnend, daß alle, denen in der geschilderten Weise die Umkleidung mit göttlicher Würde zuteil geworden ist, Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gewesen sind, vorbildliche Beamte, die einen wichtigen Anteil am Aufbau u. Ausbau des ägypt. Staates u. seiner Verwaltung hatten, die bedeutende Kulturleistungen vollbracht haben u. die durch ihre Lebenshaltung u. ihre erfolgreiche Laufbahn den Ägyptern als vorbildlich erschienen sind (vgl. ebd. 39f). Weil sie dieses Kulturideal, das seinen Ausdruck auch in zT. ihnen zugeschriebenen Weisheitslehren fand (ebd. 35. 39; dazu H. Brunner, Altägypt. Erziehung [1957] 34_{97}), in so hervorragender Weise verkörperten u. weil sie ihre hohe Stellung u. der Erfolg, mit dem ihre Laufbahn sichtbar gekrönt wurde, so deutlich über die Masse ihrer Mitmenschen hinaushoben, erschienen offenbar diese Heroen teilweise bereits zu ihren Lebzeiten ihren Zeitgenossen in einem übermenschlichen Licht, ohne daß sich im einzelnen jeweils bestimmte Kulturleistungen benennen ließen, die als sachlicher Anhaltspunkt für diese Wertung hätten gelten können.

b. Einzelne Heroen der ägypt. Geschichte. Als Gruppe für sich kann man die Gaufürsten des späten Alten u. des frühen Mittleren Reiches betrachten, denen in ihrem jeweiligen Gau göttliche Ehren entgegengebracht worden sind (eine Liste der Namen u. der sie betreffen-

den Zeugnisse bietet Wildung, Rolle aO. [o. Sp. 188] 74_1).

1. Kagemni, Isi, Heka-ib. Zu nennen ist hier neben Kagemni, dem Wezir des Teti (6. Dynastie, nach ca. 2420 vC.), der bei seiner (nördlich von der Pyramide seines Königs in Saqqâra gelegenen) Mastaba (vgl. Brunner-Traut/Hell aO. [o. Sp. 192] 467. 470) göttlich verehrt worden ist (s. dazu Otto, Gehalt 30f. 35. 37; Bonnet, RL 858; vgl. C. M. Firth/B. Gunn, Teti pyramid cemeteries 1 [Kairo 1926] 126/30; zur Frage, ob der in der ‚Lehre für Kagemni' [F. W. v. Bissing, Altägypt. Lebensweisheit (Zürich 1955) 52f. 182_4] erwähnte Wezir dieses Namens mit unserem Heros identisch ist s. Wildung, Rolle aO. 102f), u. neben dem in Edfu bei seinem Grab neben dem Ortsgott Horus v. Edfu u. dem Totengott Osiris verehrten Isi, der ebenfalls unter Teti Wezir gewesen war u. als Gaufürst in Edfu verstorben ist (s. Otto, Gehalt 30f. 35. 37; Bonnet, RL 858; M. Alliot, Un nouvel exemple de Vizir divinisé dans l'Égypte ancienne: BullInstFrançArchOr 37 [1937/38] 93/160; E. Edel, Inschriften des Alten Reiches 1: ZsÄgSpr 79 [1954] 11/7), vor allem Heka-ib, der Gaufürst von Assuân unter Pepi II (6. Dynastie, 24. Jh. vC.), von dem bei Assuân zwei Felsgräber u. auf der Nilinsel Elephantine ein Gedächtnistempel des Mittleren Reiches mit zahlreichen Statuen, die ihn darstellen, erhalten sind (vgl. Brunner-Traut/Hell aO. 659. 663; s. L. Habachi, Hekaib, the deified governor of Elephantine: Archaeology 9 [1956] 8/15). Obwohl die bei diesen Vertretern des Provinzadels begegnende Tendenz zur Vergöttlichung vielleicht jene seit dem Ende der 5. Dynastie zu beobachtende, vor allem aber in der 6. Dynastie unter Pepi II deutlich hervortretende Inanspruchnahme des Prädikats nṯrj, ‚Göttlicher', durch das Königtum mit bedingt haben mag (s. o. Sp. 182f), ist die bei den genannten Gaufürsten festzustellende göttliche Verehrung, wie bereits angedeutet, zT. nicht besonders dauerhaft u. weitreichend gewesen. Welches der konkrete Hintergrund für diesen Kult gewesen ist, läßt sich im einzelnen kaum mehr mit Bestimmtheit aufhellen; doch ist zu vermuten, daß der Glanz, den diese Beamten als die Repräsentanten der Regierung u. die (nach dem König) jeweils ersten Männer in der fernen Provinz ausstrahlten, den Anstoß für ihre Vergöttlichung abgegeben haben mag. – Nur relativ kurze Zeit dauerte die schon in der Ersten Zwischenzeit (ca. 2260/2040 vC.) wieder erloschene göttliche Verehrung des Kagemni, die an seinen Totenkult anknüpfte u. die seine Nachkommen u. die seines Anhangs betrieben, wobei der sinnenfällige Ausdruck des ihm entgegengebrachten Kults die Personennamen seiner Verehrer sind, in denen ‚Gemni' (Gmnj), die Kurzform seines Namens, als theophores Element erscheint (vgl. Otto, Gehalt 30). – Auch bei Isi war der Totenkult, wie es scheint, der Anknüpfungspunkt für die posthume göttliche Verehrung, deren Ausdruck (wie bei Kagemni) an seinem Grab aufgestellte Stelen, Opfertafeln u. Naoi waren. Dieser Kult dauerte bis Ende des Mittleren Reiches. Einen ähnlich weitreichenden Kult erhielt Heka-ib: die ihm in seinem (aus einzelnen Kapellen erwachsenen) Tempel auf Elephantine dargebrachten Statuen reichen von Wahanch-Antef II (Erste Zwischenzeit: 11. Dynastie, um 2117 vC.) über Herrscher des Mittleren Reiches wie Sesostris III (12. Dynastie, 1878/1843 vC.) u. seinen Nachfolger, Amenemhet III (1842/1797 vC.) bis hin zur 14. Dynastie, d. h. ans Ende des Mittleren Reiches; u. es scheint, daß die meisten dieser Pharaonen der Verehrung des Lokalheiligen von Assuân ihren Tribut zollten, wenn ihre Feldzüge sie in den Süden führten.

2. Imhotep. Die bedeutendste Heroengestalt Ägyptens ist aber zweifellos Imhotep (griech. Ἰμούθης) gewesen (vgl. Sethe, Imhotep aO. [o. Sp. 200] 93/118; G. Roeder, Art. Imuthes: PW 9, 2 [1916] 1213/8; J. B. Hurry, Imhotep, the vizier and physician of king Zoser, and afterwards the Egyptian god of medicine[2] [London 1928]; Bonnet, RL 322/4; Wildung 31/81 u. ders., Imhotep aO. [o. Sp. 201] 5/248; vgl. auch Otto, Gehalt, bes. 29f. 31f. 35f. 38/40). Imhotep war, was seine historische Rolle angeht, eine der prägenden Intellektuellengestalten in der Geschichte des Alten Reiches. Seiner Stellung nach war er einer der maßgeblichsten Beamten u. nächsten Ratgeber König Djosers (3. Dynastie) u. Hoherpriester von Heliopolis-On. Den sichtbarsten Ausdruck hat seine Tätigkeit als Baumeister gefunden, die vielleicht schon unter Chasechemui begann u. möglicherweise noch über Djoser hinaus bis in die Regierungszeit von dessen Nachfolger Horus Sechemchet andauerte (vgl. Wildung 33). Imhotep ist offenbar die Erfindung des Steinbaus zuzuschreiben, u. seine bedeutendste Hinterlassenschaft auf dem Gebiete der Architektur ist die Grabanlage König Djosers in Saqqâra: die Stufen-

pyramide u. der ausgedehnte Baukomplex um diese herum (vgl. Brunner-Traut/Hell aO. [o. Sp. 192] 439/43; Vercoutter aO. [o. Sp. 195] 252/4). Die spätzeitliche Überlieferung schreibt Imhotep, wenngleich zu Unrecht, auch den Plan des (ptolemäischen) Tempels von Edfu zu (vgl. Sethe, Imhotep aO. [o. Sp. 200] 107/10; Otto, Gehalt 31; s. dazu Brunner-Traut/Hell aO. 644/8), u. es ist nur ein anderer später Nachhall seiner Bedeutung als Baumeister, wenn auch Manetho (frg. 11. 12a. b [40/5 Waddell]) die Erfindung des Steinbaus durch Imhotep/Imuthes ausdrücklich hervorhebt. Neben dem Beruf des Baumeisters erwähnt Manetho für Imhotep/Imuthes den des Schriftstellers u. des Arztes. An die Bedeutung, die man Imhotep auf den genannten Gebieten zumaß, knüpfen die späteren Erwähnungen dieser Gestalt bis hin in die Spätzeit der ägypt. Geschichte zunächst noch ausschließlich an: er erscheint als bedeutende menschliche Gestalt der ägypt. Frühzeit, dagegen noch nicht als Gott. Noch in der Regierungszeit Darius' I (522/486 vC.) erinnert eine Steinbruchinschrift im Wâdi Hammamât an seine Funktion als ‚Oberbaumeister' unter König Djoser u. an seine Tätigkeit als hoher Beamter u. Priester in der Regierungszeit dieses Königs (s. o. Sp. 200). Ähnlich führt ihn auch die in ihrer vorliegenden Form aus der Ptolemäerzeit (Ende des 2. Jh. vC.) stammende ‚Hungersnotstele' noch als Priester u. weisen Ratgeber Djosers ein (vgl. Pritchard, T.[3] 31f), wenn er hier auch bereits als Sohn des Gottes Ptah gilt. Die nicht erhaltene Weisheitsüberlieferung, die unter seinem Namen umgelaufen sein muß, erwähnt das aus dem frühen Mittleren Reich (11./12. Dynastie) stammende ‚Lied aus dem Hause des Königs Antef' (S. Schott, Altägypt. Liebeslieder [Zürich 1950] 54f = Pritchard, T.[3] 467), wenn es auf ‚die Worte ... des Imhotep u. Hardedef, die man sprichwörtlich anführt, u. die alles überdauern', anspielt. Und ähnlich zählt der aus der Zeit des Neuen Reiches (19. oder 20. Dynastie) stammende Papyrus Chester Beatty IV Imhotep in einer Reihe mit anderen hervorragenden Weisheitslehrern der ägypt. Geschichte auf, deren Schriften ihren Tod weit überdauert haben: ‚Gibt es hier einen wie Djedefhor? Oder einen anderen wie Imhotep? Unter unseren Zeitgenossen ist keiner geworden wie Neferti oder Cheti, ihrer aller Oberhaupt. Ich nenne dir nur die Namen des Ptahemdjehuti, oder der Chacheperresoneb. Gibt es einen anderen wie Ptahhotep oder wie Kaires?' (Brunner, Erziehung aO. [o. Sp. 202] 178). Imhotep ist zu dieser Zeit schon so etwas geworden wie der Schutzpatron der Schreiber, die aus ihrem Wassernapf ein paar Tropfen zu seinem Gedächtnis zu spenden pflegten (vgl. H. Schäfer, Eine altägypt. Schreibersitte: ZsÄgSpr 36 [1898] 147f; A. H. Gardiner, Imhotep and the scribe's libation: ebd. 40 [1902/03] 146; s. dazu auch Otto, Gehalt 36; Wildung 34). Auf dem ebenfalls aus dem Neuen Reich (19. Dynastie, 1309/1194 vC.) stammenden Turiner Königspapyrus schließlich wird Imhotep offenbar erstmals als ‚Sohn des Ptah' bezeichnet (vgl. Wildung 35. 38. 79_{21}) u. damit als Gott betrachtet. Wenn, wie Manetho (frg. 11. 12a. b [40/5 Waddell]) hervorhebt, Imhotep/Imuthes wegen seiner Heilkunst als wesensgleich mit dem griech. *Asklepios betrachtet u. mit diesem identifiziert worden sei (οὗτος Ἀσκληπιὸς <παρὰ τοῖς> Αἰγυπτίοις κατὰ τὴν ἰατρικὴν νενόμισται), so darf man in dieser Kunst jedoch (entgegen der Aussage des Corp. Herm. Ascl. 37 u. der von Clem. Alex. strom. 1, 105, 2f, die beide, offenbar im Sinne Manethos, Asklepios als einen seiner Heilkunst wegen vergöttlichten Menschen betrachten) nicht den Anlaß für die Vergottung Imhoteps sehen. Vielmehr ist die Rolle des Heilgottes, in der Imhotep in der Spätzeit (seit der 30. Dynastie, d. h. dem 4. Jh. vC.) vielfach erscheint u. in der er Epitheta erhält wie: ‚Der Leben gibt allen Menschen an allen Orten durch seinen Schutz', ‚Der sorgt für alle Kranken', ‚Der einen Sohn gibt dem, der keinen hat' (Otto, Gehalt 36; s. auch Sethe, Imhotep aO. [o. Sp. 200] 110/4), ihm wohl überhaupt erst in dieser Zeit zugewachsen. Seine Verehrung nahm dagegen bei seiner Grabstätte in Memphis ihren Ausgang u. wurzelte wohl wie der Kult der Gaufürsten des Alten Reiches im Totenkult. Jedenfalls blieb die Vergöttlichung, seit er im Neuen Reich zum Schutzpatron der Schreiber geworden war u. um die Wende zum 5. Jh. vC. nicht nur einen Tempel in Saqqâra, sondern auch einen eigenen Priester besaß (A. Erman, Geschichtliche Inschriften aus dem Berliner Museum: ZsÄgSpr 38 [1900] 116), zunächst auf die Gegend von Memphis beschränkt: das in griechischer Zeit in der Nähe des Serapeums gelegene Asklepieion von Memphis ist vermutlich mit dem Tempel des Imhotep identisch u stand vielleicht mit dessen Grab in Beziehung (s. Bonnet, RL 323. 449). Die Verehrung, die Imhotep

hier in der memphitischen Totenstadt erfuhr u. für die ein später Festkalender sechs *Feste benennt, von denen drei seinen Tod u. seine Bestattung zum Gegenstand hatten (vgl. Otto, Gehalt 31f), stellte in gewisser Weise seinen Totenkult wieder her, wenngleich Imhotep inzwischen längst zum wundertätigen Heilgott geworden war u. Sammlungen von Heilungswundern für den Besuch seiner Kultstätten warben (vgl. POxy. 1381), die den Charakter vielbesuchter Wallfahrtstätten angenommen hatten (Bonnet, RL 324). – Ausgehend von Memphis breitete sich die Verehrung des Imhotep/Imuthes unter den Ptolemäern über ganz Ägypten aus: Zeugnisse seiner Verehrung fanden sich im Norden von Memphis unter anderem in Heliopolis-On, in Mendes, in Athribis u. in Alexandria (vgl. Wildung 52/4; zu den genannten Orten s. Brunner-Traut/Hell aO. [o. Sp. 192]). Auch nach Süden breitete sich, wenngleich zeitlich etwas später, seine Verehrung aus. Zeugnisse seines Kultes fanden sich in Mittelägypten zB. in Tehna u. in Dendara, ferner in Theben, in Dêr el-Medîna u. in Dêr el-Bahri. Er verfügte hier sogar über eine Kapelle im Tempel von Karnak. Auf der Insel Philae in Oberägypten ließ ihm Ptolemaios V (205/180 vC.) einen kleinen Tempel errichten, u. von hier aus breitete sich sein Kult bis nach Nubien aus (s. Wildung 54/74; zu den genannten Orten s. Brunner-Traut/Hell aO.). – Die Verehrung Imhoteps, die noch am Ende der 30. Dynastie unter Nektanebos II (361–60/343 vC.) ausgesprochenermaßen eine Angelegenheit der oberen Schichten gewesen war, wandelte sich im Laufe der Zeit: Imhotep/Imuthes wird als Heilgott vor allem in der Zeit des röm. Reiches, wie man aus den zahlreichen Imhotepfiguren von ärmlicher Qualität schließen kann, zur volkstümlichen Gottheit, der die breite Unterschicht anhängt (s. Wildung 46. 51f). Er wird darüber hinaus im 1./2. Jh. zum literarischen Helden, von dem man einen märchenhaften Kriegszug erzählt, den er gemeinsam mit König Djoser nach Assyrien unternommen haben soll (vgl. Wildung, Rolle aO. [o. Sp. 188] 91/3). Der späten demotischen, griech. u. lat. Literatur u. dann den Arabern gilt Imhotep als Vertreter von *Astrologie, Magie u. *Alchemie (s. Wildung 76/8; G. Roeder, Die ägypt. Religion in Text u. Bild 4 [Zürich/Stuttgart 1961] 185/91; ders., Imuthes aO. [o. Sp. 204] 1217f).

3. Amenhotep. Eine in vielfacher Hinsicht ähnliche Entwicklung wie Imhotep, mit dem er in den Tempeln von Theben-West meist zusammen dargestellt u. verehrt worden ist (s. dazu Wildung, Imhotep aO. [o. Sp. 201] 201/48), hat auch Amenhotep (Amenophis), der Sohn des Hapu, genommen (vgl. K. Sethe, Amenhotep, der Sohn des Hapu: Aegyptiaca, Festschr. G. Ebers [1897] 107/16; W. R. Dawson, Amenophis the son of Hapu: Aegyptus 7 [1926] 113/38; H.-W. Helck, Der Einfluß der Militärführer in der 18. ägypt. Dynastie [1939] 2/13; Otto, Gehalt 32/40; Bonnet, RL 21f; A. Varille, Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils de Hapou [Le Caire 1968]; Wildung 83/109 u. ders., Imhotep aO. 201/97). Amenhotep wurde um 1450 vC. während der Regierungszeit Thutmosis III (18. Dynastie) im unterägypt. Athribis geboren, wo er bis zu seinem 50. Lebensjahr als ,Prophetenvorsteher' des dortigen Stadtgottes Horus-Chentechtai (Bonnet, RL 131/3) tätig war. Unter Amenophis III (1402/1364 vC.) wurde er an den königlichen Hof in Theben berufen u. leitete als ,Rekrutenschreiber' u., wie er sich selbst nennt, als ,Vorsteher aller Bauarbeiten des Königs' die Bauarbeiten des Königs. Insbesondere ist die Herstellung u. Errichtung der beiden Kolossalstatuen aus Quarzit für den Totentempel Amenophis' III in Theben-West, der sogenannten Memnonskolosse (vgl. Brunner-Traut/Hell aO. 635/7; s. dazu auch J. Černy: Die altoriental. Reiche 2 = Fischer Weltgeschichte 3 [1966] 246f), sein Werk. Aus Anlaß des 1. Regierungsjubiläums Amenophis' III wurde Amenhotep vom König mit der Errichtung eines Amuntempels in Soleb in Nubien u. mit der Durchführung der Festfeierlichkeiten beauftragt. Über achtzig Jahre alt, ist Amenhotep nach dem 1. Regierungsjubiläum Amenophis' III (1372 vC.) in dessen 34. Regierungsjahr gestorben. Seine Denkmäler verraten durch die Zitate aus Klassikern der ägypt. Literatur, wie der ,Lehre für Merikare' u. der ,Geschichte des Sinuhe', seine literarische Bildung (vgl. ebd. 247), u. es ist daher wohl nicht ganz von ungefähr, wenn Manetho (frg. 54 [122f Waddell] = Joseph. c. Ap. 1, 232) in seiner Weisheit u. seinem Wissen über die Zukunft den Grund für die ihm zuteil gewordene göttliche Verehrung sah (θείας δὲ δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατά τε σοφίαν καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων). Doch ist es nicht sicher, ob er, wie die spätere Überlieferung will, wirklich auch selbst eine Weisheitslehre verfaßt hat (dazu Brunner, Erziehung aO. [o. Sp. 202] 36): die

auf einem (aus dem 3. Jh. vC. stammenden) Kalksteinostrakon aus Dêr el-Bahri erhaltene griech. Sammlung von ,Unterweisungen des Amenotes' ('Αμενώτου ὑποθῆκαι, U. Wilcken, Zur ägypt.-hellenist. Litteratur: Aegyptiaca aO. 142/52, bes. 142/6) ist Amenhotep sicher nur pseudepigraphisch untergeschoben worden. – Amenhotep sind von seiten seines königlichen Gönners bereits zu Lebzeiten hohe Ehrungen zuteil geworden. So erhielt er die Erlaubnis, in der Nachbarschaft des königlichen Totentempels in Theben-West einen eigenen Grabtempel zu errichten, ferner wurde ihm erlaubt, seine Statuen im Amuntempel von Karnak aufzustellen. Wohl nicht so sehr der ihm in seinem Totentempel erwiesene Totenkult (so Bonnet, RL 21f), den das uns erhaltene, in Wirklichkeit aber erst aus der 21. Dynastie stammende Stiftungsdekret dokumentiert (vgl. G. Möller, Das Dekret des Amenophis, des Sohnes des Hapu: SbBerlin 1910, 932/48; G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten [1923] 174/6), als vielmehr die Statuen Amenhoteps, die noch zu seinen Lebzeiten im Vorhof des Tempels von Karnak Aufstellung gefunden hatten, waren, wie es scheint, der Ausgangspunkt für seine göttliche Verehrung (so Otto, Gehalt 32/4). Auf ihnen beanspruchte Amenhotep die Stellung, die er als Beamter zwischen dem Volk u. dem König einnahm, indem er für sich die Rolle eines ,Herolds, Berichterstatters' (wḥmw) reklamierte, auch im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den Gläubigen u. dem Gott: ,Ihr Leute aus dem Süden u. Norden, alle Augen, die die Sonne schauen, die ihr von Süd u. Nord nach Theben gefahren kommt, um den Herrn der Götter anzuflehen (śnmḥ), kommt zu mir! Ich melde, was ihr sagt, dem Amun zu Karnak. Sprecht mir die 'Opferformel' u. spendet mir Wasser von dem, was ihr habt. (Denn) ich bin ja der Berichterstatter (wḥmw), den der König eingesetzt hat, um eure Worte der Bitte (śnmḥ) zu hören u. die Angelegenheit der beiden Länder aufsteigen zu lassen' (S. Morenz, Ägypt. Religion [1960] 108; ähnliche Inschriften weisen eine zweite Statue Amenhoteps im Amuntempel von Karnak u. die Statuen zweier weiterer Rekrutenschreiber im Muttempel von Karnak u. im Vorhof des Isisheiligtums von Koptos auf: s. dazu Otto, Gehalt 33; Morenz, Ägypt. Religion aO. 108f; Yoyotte, Pèlerinages aO. [o. Sp. 189] 42f). – Amenhotep wurde nach seinem Tod in Theben-West als lokaler Heiliger verehrt u. in der Folgezeit in auffälliger Konzentration auf diese Region in den dortigen Tempeln meistens zusammen mit Imhotep dargestellt (s. dazu Wildung, Imhotep aO. 201/48). Wie dieser wurde er hier schließlich bis weit in die Spätzeit hinein als ,Heilgott' verehrt (vgl. Wildung 92. 109; s. auch Yoyotte, Pèlerinages aO. 54/7; für das Material zB. H. Wild, Ex-voto d'une princesse saïte à l'adresse d'Amen.hotep-fils de Hapou: MittDtArchInstKairo 16 [1958] 406/13; M. O. Guéraud, Quelques textes du Musée du Caire 2. Inscription en l'honneur d'Amenôthès: BullInstFrançArchOr 27 [1927] 121/5). Freilich gelang ihm (anders als Imhotep, dem er immer untergeordnet blieb) nicht der volle Aufstieg in die göttliche Sphäre: zwar gab man ihm Beinamen, die seine Göttlichkeit ausdrücken sollten, u. zwar sprach man zB. als seinen Vater, in Abwandlung seines Patronyms Hapi, den Apisstier an, aber seine Darstellungen präsentieren ihn im Unterschied zu dem in göttlichem Habitus erscheinenden Imhotep auch weiterhin als Menschen (vgl. Otto, Gehalt 38f). – Das Ansehen, das der Kult dieser Heroen genoß, begünstigt seit dem späten Neuen Reich das Entstehen neuer Kulte dieser Art, wenngleich von geringerer Bedeutung (vgl. ebd. 34; Bonnet, RL 770. 858).

C. Gottmenschentum in Altisrael u. im hellenist. Judentum. I. Voraussetzungen. Noch ungünstiger als in Mesopotamien u. in Ägypten waren die Voraussetzungen für das Aufkommen von Vergottungstendenzen in Israel. Anthropologisch war hier der Unterschied zwischen Gott u. Mensch so scharf u. deutlich markiert, daß der Übergang von der einen in die andere Wesenssphäre, wie er bei der Vergöttlichung eines Menschen vorausgesetzt wird, oder die Teilhabe an beiden Wesenssphären zugleich grundsätzlich als ausgeschlossen erscheinen mußte. Im Normalfall bringt nach der hier vorwaltenden Anschauung sogar schon die Begegnung mit der Gottheit, in der man dieser ansichtig wird oder uU. auch nur ihre Stimme vernimmt, wie von Stellen aus ganz verschiedenen Schichten des atl. Schrifttums hervorgehoben wird (vgl. Gen. 32, 31 [J]; Ex. 19, 21 [Js]; 24, 10 [E]; 33, 18/23 [Quellenzugehörigkeit?]; Lev. 16, 2. 13 [Ps]; Num. 4, 19f [Ps]; Dtn. 4, 33; 5, 24/6; Judc. 6, 22f; Jes. 6, 5), den Tod u. läßt nur ausnahmsweise den, dem sie widerfuhr, am Leben. Schärfer kann man die wesensmäßige

Differenz von Gott u. Mensch wohl kaum zum Ausdruck bringen. – Die Aussage der Priesterschrift (Gen. 1, 26f; 9, 6), daß der Mensch als Ebenbild (ṣælæm, d^emût) Gottes geschaffen ist (vgl. dazu W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift[2] [1967] 132/44; H. Wildberger, Das Abbild Gottes. Gen. 1, 26/30: TheolZs 21 [1965] 245/59. 481/501; Loretz, Gottesebenbildlichkeit aO. [o. Sp. 180]; s. auch Westermann, Genesis aO. [o. Sp. 167] 201/18), u. die in eine ähnliche Richtung gehende Aussage von Ps. 8, 6: ,Du machtest ihn wenig geringer als Gott, mit Ehre u. Hoheit hast du ihn gekrönt' (vgl. W. H. Schmidt, Gott u. Mensch in Ps. 8: TheolZs 25 [1969] 1/15), bedeuten demgegenüber keine Aufhebung des Abstandes, der Gott u. Mensch trennt. So wenig sich nach dem Wort Deuterojesajas (Jes. 40, 18. 25) der Gott Israels sogar mit anderen Göttern vergleichen (dmh pi.) oder, im astralen Bereich (Jes. 40, 26), verbildlichen läßt (d^emût), so wenig ist, trotz aller Anthropomorphismen der hebr. Bibel, der Mensch nach der Auffassung des AT ein wirkliches Abbild des göttlichen Wesens. In Ausweitung eines ursprünglich dem König vorbehaltenen Prädikats auf alle Menschen schlechthin will die Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit vielmehr die Herrscherstellung zum Ausdruck bringen, die dem Menschen als Mandatar Gottes über die Schöpfung zukommt (vgl. Gen. 1, 26. 28; 9, 1f. 7; Ps. 8, 7/9). – Die sorgsam eingehaltene Trennungslinie zwischen Gott u. Mensch läßt auch da keine wirkliche Verwischung der Unterschiede zwischen beiden zu, wo altoriental. Traditionen, in denen sich Vergottungstendenzen Geltung verschafft haben, in der Welt des AT rezipiert worden sind. Dies gilt in erster Linie von altoriental., insbesondere ägypt. Vorstellungen von der Göttlichkeit des Königs, wie sie, vielleicht von Salomo an, auch in der Jerusalemer Königsideologie anklingen (vgl. dazu vor allem G. v. Rad, Das judäische Königsritual: ders., Ges. Studien zum AT[3] [1965] 205/13; A. Alt, Jesaja 8, 23/9, 6. Befreiungsnacht u. Krönungstag: ders., Kl. Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 2 [1953] 206/25, bes. 217/20; H. Wildberger, Jesaja 1 [1972] 362/89; ferner M. Noth, Gott, König, Volk im AT: ders., Ges. Studien zum AT[3] [1966] 188/229; Widengren, Königtum; Bernhardt). Vor allem das Theologumenon von der Gottessohnschaft des davidischen Herrschers (vgl. 2 Sam. 7, 14; Jes. 9, 5; Ps. 2, 7) darf nicht im Sinne der physischen Abstammung von der Gottheit mißverstanden werden, sondern ist im Sinne der Adoption (so vor allem Alt, Jesaja aO. 217f; ders., Das Königtum in den Reichen Israel u. Juda: ders., Kl. Schriften aO. 116/34; bes. 133f) oder, da die Rede von Adoption in diesem Zusammenhang nicht ohne Probleme ist (vgl. H. Donner, Adoption oder Legitimation?: Oriens Antiquus 8 [1969] 87/119; doch s. auch H. J. Boecker, Anmerkungen zur Adoption im AT: ZAW 86 [1974] 86/9), vielleicht besser: der ,Erwählung' des Königs zur Sohnschaft durch die Gottheit zu interpretieren (s. M. Görg, Gott-König-Reden in Israel u. Ägypten [1975] 178/271, bes. 258/61. 271). Auch die an den Vorstellungsbereich der Jerusalemer Königsideologie anknüpfende israelit. Messiaserwartung (vgl. dazu bes. S. Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im AT [1965]; W. H. Schmidt, Die Ohnmacht des Messias: KerygmDogma 15 [1969] 18/34; U. Kellermann, Messias u. Gesetz [1971]) richtet ihre Hoffnung nicht auf einen echten *Gottessohn, sondern (ungeachtet des in Jes. 11, 1; Mich. 5, 1 anvisierten Kontinuitäts- u. Sukzessionsbruchs) auf einen menschlichen Herrscher aus davidischem Geschlecht. – Dieselben Reserven gegenüber Vorstellungen von einem Gottmenschentum, wie es der altoriental. Umwelt des AT geläufig war, beobachtet man ebenfalls dort, wo die Darstellung wie vor allem in der Urgeschichte des Jahwisten in starkem Maße sonstige Traditionen aus der Welt des alten Orients, darunter auch mythische Überlieferungen, verarbeitet (vgl. Westermann, Genesis aO. [o. Sp. 167], bes. 1/97; W. H. Schmidt, Mythos im AT: EvTheol 27 [1967] 237/54; Ebach aO. [o. Sp. 167] 278/354). So verrät gerade die demythisierende Tendenz der Bearbeitung, die das Mythenfragment von der Vereinigung von Gottwesen (b^enê-hā'^ælohîm) mit Menschentöchtern in Gen. 6, 1/4 durch den Jahwisten erfahren hat (vgl. Westermann, Genesis aO. 491/517; Schmidt, Mythos aO. 243/6; ferner F. Dexinger, Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? [Wien 1966]; J. Scharbert, Traditions- u. Redaktionsgeschichte von Gen. 6, 1/4: BiblZs NF 11 [1967] 66/78; O. Loretz, Schöpfung u. Mythos [1968] 31/48), eine grundsätzlich gegen jedes Gottmenschentum gerichtete Intention; denn wenn auch der ursprüngliche Mythos einmal auf die Ätiologie halbgöttlicher, riesenhafter Recken (*Gigant)

in der Vorzeit hinausgelaufen war (vgl. Jub. 5, 1), so erscheinen diese dennoch in Gen. 6, 4 nicht mehr als die Frucht jener Vereinigung, sondern nur noch als gleichzeitig mit dieser, die nun ihrerseits den Anlaß für eine Begrenzung der menschlichen Lebenszeit (vgl. ebd. 6, 3) u. darüber hinaus ein Paradigma für das Anwachsen der menschlichen Bosheit abgeben mußte, das Jahwe als Motiv für die Sintflut diente (ebd. 6, 5/8). – Auch dort, wo wie im jahwistischen Kainiten- u. Sethitenstammbaum (ebd. 4, 1f. 17/22. 25f) u. in den entsprechenden Notizen in der priesterschriftlichen Geschlechterfolge Adams (5, 22. 24. 29; vgl. 9, 20 [J]) auf bestimmte Gestalten der Urzeit in einem positiven Sinne als Erfinder u. Kulturbringer Bezug genommen wird (s. dazu F. Horst, Die Notiz vom Anfang des Jahwekultes in Gen. 4, 26: Libertas Christiana, Festschr. F. Delekat [1957] 68/74; Westermann, Genesis aO. 8/24. 436/67. 468/90), fehlt gerade im Unterschied zur mesopotamischen Überlieferung jeder Ansatz zur Vergöttlichung dieser urzeitlichen Kulturheroen. – Immerhin ist an einer Stelle, in Gen. 5, 24, wo die ,Hinwegnahme' (lqḥ) Henochs wegen seiner Frömmigkeit erwähnt wird, dann doch wohl die *Entrückung in die Sphäre der Gottheit angesprochen, die den Entrückten dem allgemein menschlichen Todesgeschick entnimmt (s. dazu auch Sir. 44, 16; 49, 14 u. vgl. die verallgemeinernden, den im weisheitlichen Sinn Gerechten schlechthin in den Blick nehmenden Aussagen Sap. 4, 7/20, die das Entrückungsmotiv allerdings gerade als Trost für den vorzeitigen Tod eines Frommen verwenden; s. A. Schmitt, Entrückung–Aufnahme–Himmelfahrt [1973], bes. 152/92). Während die Notiz von Gen. 5, 24 so den Anknüpfungspunkt für Vorstellungen bot, die sich im späteren Judentum mit dem Schicksal des Gerechten nach seinem Tode verbanden (vgl. Mach, bes. 147/214), wird mit der zweiten Stelle im kanonischen Schrifttum des AT, 2 Reg. 2, 1/18, an der in genauer terminologischer Entsprechung zu Gen. 5, 24 von der Entrückung Elias (lqḥ, 2 Reg. 2, 3. 5; zur Vorstellung s. ebd. 2, 11, wo ein von feurigen Rossen gezogener feuriger Wagen Elia im Sturmwind zum Himmel empornimmt; vgl. weiter Sir. 48, 9. 12; 1 Macc. 2, 58; Schmitt aO. 47/151) die Rede ist, ein Traditionsbereich berührt, auf dem menschliches Wesen u. übermenschlich-göttliches Vermögen sich eng berühren: es ist die durch ausgeprägte wunderhafte Machterweise gekennzeichnete ,Gottesmannüberlieferung' (vgl. Jepsen, bes. 58/83. 159/90; Plöger, bes. 38/65; Widengren, Aspects, bes. 94/120), wie sie sich insbesondere in den Erzählungen über die ins 9. Jh. vC. zu datierenden vorklassischen Propheten Elia u. Elisa niedergeschlagen hat (vgl. K. Wessel, Art. Elias: o. Bd. 4, 1141/63; ders., Art. Elisa: ebd. 1163/71).

II. Die Gestalt des Gottesmannes in der atl. Überlieferung. Der Begriff ,Gottesmann' ('îš [hā]'^ælohîm, von LXX wiedergegeben mit ἄνθρωπος [τοῦ] θεοῦ), der im AT insgesamt 76mal belegt ist, ist in seinem Vorkommen so eng auf den Bereich der Prophetie, insbesondere den der frühen Prophetie, konzentriert, daß es schon aus Gründen der Wortstatistik als naheliegend erscheinen könnte, in dieser Bezeichnung einfach einen Wechselbegriff zu den anderen Termini für den Propheten in Israel wie nāvî', ,Prophet', ḥozæh u. ro'æh, ,Seher', zu sehen, wenn auch einen, der wie diese anderen Termini in seiner Vorgeschichte einmal eine, später dann weithin nivellierte, spezifische Bedeutung hatte u. mit dieser noch auf eine der verschiedenen historischen Wurzeln der israelit. Prophetie verweist. So wird in unseren Überlieferungen dieselbe atl. Prophetengestalt bald ,Prophet' (nāvî') oder ,Seher' (ro'æh), bald ,Gottesmann' ('îš hā'^ælohîm) genannt: Samuel (s. hierzu 1 Sam. 9, 1/10, 16; vgl. dazu insbes. G. C. Macholz, Untersuchungen zur Geschichte der Samuel-Überlieferungen, Diss. Heidelberg [1966] 137/46. 201/13), Elia (nāvî': 1 Reg. 17/9*; 'îš [hā]'^ælohîm: ebd. 17, 17/24; 2 Reg. 1, 9/16; vgl. Jepsen 58; Fohrer 44f) u. Elisa (nāvî': 1 Reg. 19; 2 Reg. 3. 9; nāvî' u. 'îš hā'^ælohîm: ebd. 5; 6, 8/23; 'îš hā'^ælohîm: ebd. 4; 6, 1/7; 6, 24/7, 20; 8, 1/15; 13, 14/21; vgl. Jepsen 72) sind in diesem Zusammenhang zu nennen, ferner der anonyme Prophet, der in 1 Reg. 20, 13. 22 erst nāvî', dann in v. 28 'îš hā'^ælohîm heißt. Der Prophetenerzählung ebd. 13, die einen aus Juda stammenden ,Gottesmann' ('îš hā'^ælohîm) einem in Bethel im Nordreich Israel ansässigen Propheten (nāvî') gegenüberstellt, gelten beide Bezeichnungen für gleichwertig (vgl. v. 18) u., wie es scheint, nur durch lokale Unterschiede in der Terminologie differenziert (vgl. R. Rendtorff, Art. προφήτης κτλ.: ThWbNT 6 [1959] 809; s. dazu M. A. Klopfenstein, 1. Könige 13: Παρρησία, Festschr. K. Barth [Zürich 1966] 639/72, bes. 652/5; A. Jepsen, Gottesmann u. Prophet: Probleme biblischer

Theologie, Festschr. G. v. Rad [1971] 171/82, bes. 179/81). Dazu scheint zu stimmen, daß die Erzähler, denen wir die Überlieferungen über die bereits erwähnten Gestalten aus dem Umkreis der Prophetie verdanken, aber auch diejenigen, von denen die in 1 Sam. 2, 27/36; 1 Reg. 12, 21/4 (= 2 Chron. 11, 1/4) u. 2 Chron. 25, 7/9 erhaltenen Traditionen über anonyme ‚Gottesmänner' bzw. über den in die Zeit von Salomos Nachfolger Rehabeam datierten ‚Gottesmann' Semaja stammen, das Auftreten dieser ‚Gottesmänner' weithin in einer Weise gezeichnet u. mit Merkmalen, wie insbesondere dem prophetischen Wort (vgl. Plöger 40/50: ‚Prophetenwort'-Geschichten; W. Reiser, Eschatologische Gottessprüche in den Elisa-Legenden: TheolZs 9 [1953] 321/38), ausgestattet haben, die diese ‚Gottesmänner' kaum von den übrigen Propheten abheben läßt. Auch wenn im Einzelfall, wie bei dem in Jer. 35, 4 erwähnten ‚Gottesmann' Hanan rechabitischer Herkunft, nicht deutlich wird, weshalb der Betreffende diesen Titel führt, erscheint ein Zweifel daran unbegründet, daß dieser wegen seiner prophetischen Funktionen so genannt wird. – Dies gilt insbesondere für eine Reihe geschichtlich bedeutsamer einzelner, die, obwohl sie von Hause aus keinerlei prophetische Züge erkennen lassen, durch die Beilegung des Titels 'îš hā'^{æ}lohîm offensichtlich einer nachträglichen interpretatio prophetica unterzogen worden sind. Zu nennen ist hier neben Mose (vgl. Dtn. 33, 1; Jos. 14, 6; Ps. 90, 1; Esr. 3, 2; 1 Chron. 23, 14; 2 Chron. 30, 16; s. auch den Gebrauch der Bezeichnung nāvî' für Mose in Dtn. 18, 15. 18; 34, 10 u. vgl. dazu G. v. Rad, Theologie des AT 1 [1957] 288/94; F. Schnutenhaus, Die Entstehung der Mosetraditionen, Diss. Heidelberg [1958] 162/7) der David des chronistischen Geschichtswerks (vgl. Neh. 12, 34. 36; 2 Chron. 8, 14), der hier als Prophet erscheinen soll, obwohl ihm auf den ersten Blick ganz unprophetische Tätigkeiten zugeschrieben werden, nämlich die Einrichtung u. Anordnung bestimmter kultischer Ordnungen, besonders solcher des Tempelgesangs u. der Tempelmusik (s. dazu H. Junker, Prophet u. Seher in Israel [1927] 14/35; Schmitt 170/2). – Sicherlich ist der Begriff ‚Gottesmann' an einer ganzen Reihe dieser Stellen nichts anderes mehr als eine neben anderen Bezeichnungen für einen Propheten. Aber es ist zu bezweifeln, ob dies der ursprüngliche Sinn dieses Wortes war (s. dazu außer Rendtorff aO. 809; N. P. **Bratsiotis**, Art. 'îš: ThWbAT 1 [1973] 249/52 u. der im folgenden genannten Lit. vor allem M. A. van den Oudenrijn, De vocabulis quibusdam, termino nabî' synonymis: Biblica 6 [1925] 305/9; R. Hallevy, Man of god: JournNearEastStud 17 [1958] 237/44; A. van Selms, Die uitdrukking ‚man van god' in die Bybel: HervTeolStud 15 [Pretoria 1959] 133/49). Eine funktionale Differenzierung des Begriffs ‚Gottesmann' gegenüber den anderen Bezeichnungen für den Propheten bzw. Seher fällt jedenfalls schwer, ganz abgesehen davon, daß die Zurückführung der unterschiedlichen Terminologie (in Anlehnung an 1 Reg. 13) auf bloß lokale Verschiedenheiten des Sprachgebrauchs sich am Material kaum erhärten läßt. Daß die status constructus- (Genetiv-) Verbindung, die die Bezeichnung 'îš (hā)'^{æ}lohîm darstellt, nicht mit jhwh, dem Tetragramm, d.h. dem Eigennamen des Gottes Israels zusammengesetzt ist, sondern mit dem appellativischen Begriff '^{æ}lohîm, ‚Gott(heit)', läßt bei dem Versuch, den genauen Bedeutungsgehalt der Wortverbindung zu bestimmen, von vornherein nach außerisraelit. Analogien Ausschau halten (vgl. F. Baumgärtel, Elohim außerhalb des Pentateuch [1914] 47f. 81); doch kann nicht behauptet werden, daß eine wirklich überzeugende Herleitung dieser Bezeichnung bereits gelungen sei. – Ausgehend von der syntaktischen Erscheinung, daß im Hebräischen der status constructus von 'îš, ‚Mann', ba'al, ‚Besitzer', u. ben, ‚Sohn', häufig dazu dient, um eine Person als Inhaber einer Sache, eines Zustandes oder einer Eigenschaft zu charakterisieren (zu den hier u. im folgenden diskutierten grammatischen Möglichkeiten vgl. W. Gesenius/E. Kautzsch, Hebr. Grammatik^{28} [1909] 435/7 § 128f/v), läge es nahe, die Bezeichnung 'îš (hā)'^{æ}lohîm analog ba'^{a}lat-'ôv, ‚Inhaberin eines Totengeistes' (1 Sam. 28, 7), der Benennung für eine Totenbeschwörerin, u. 'îš hārû^{a}ḥ (Hos. 9, 7), der Bezeichnung für den Propheten als ‚Geistesbesessenen', zu verstehen u. sie mit dem arab. Ausdruck d̲û 'ilāh, ‚Besitzer eines 'ilāh- (d.h. Wahrsage- u. Zauber-)Dämons' zu parallelisieren, der in der arab. Tradition neben dem kāhin, dem berufsmäßigen Wahrsager, genannt wird (vgl. I. Goldziher, Abhandlungen zur arab. Philologie 1 [Leiden 1896] 18$_3$): so verstanden gehörte der israelit. 'îš (hā)'^{æ}lohîm, wie sein arab. Vorbild u. Gegenstück, als religionsgeschichtlicher Typus dem Bereich des alten, vorprophetischen

Sehertums an (vgl. G. Hölscher, Die Profeten [1914] 127$_2$. 155$_1$; L. M. v. Pákozdy, Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope [Num. 22/4]: Von Ugarit nach Qumran = ZAW Beih. 77 [1958] 165/8; W. Baumgartner, Hebr. u. aramäisches Lex. zum AT 1 [1967] 42). Doch läßt sich in dem zusammengesetzten Ausdruck weder hebräisch '^{æ}lohîm (trotz 1 Sam. 28, 13; Jes. 8, 19) noch arabisch 'ilāh (vgl. A. Fischer, Zur Wurzel 'lh: Islamica 1 [1925] 390/7) eindeutig auf die Bedeutung ‚(Wahrsage-)Dämon' festlegen, die, wenn sie diesen Wörtern überhaupt zukommt, jedenfalls nicht ihre Grundbedeutung oder auch nur eine verbreitetere Bedeutung darstellt (s. insbes. Junker, Prophet aO. 77f; Jepsen 182). – Eine zweite Deutungsmöglichkeit für 'îš (hā)'^{æ}lohîm ergibt sich aus der häufigen Verwendung von 'îš mit folgendem Genetiv als Ausdruck für die Zugehörigkeit zu einer Person oder Sache: die Bezeichnung 'îš (hā)'^{æ}lohîm nähme dann entweder Bezug auf das Sonderverhältnis, in dem der Prophet als der in den göttlichen Willen Eingeweihte u. mit der Übermittlung des göttlichen Wortes Betraute zu der ihn sendenden Gottheit steht (vgl. neben Junker [Prophet aO. 77f] u. Jepsen [182] vor allem auch M. Noth, Die israelit. Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung [1928] 138f; O. Plöger, Priester u. Prophet: ders., Aus der Spätzeit des AT [1971] 20f; S. Herrmann, Prophetie in Israel u. Ägypten: Congress Volume, Bonn 1962 = VetTest Suppl. 9 [Leiden 1963] 47), oder auf die Teilhabe an göttlichen Wesensmerkmalen u. Qualitäten, die den Propheten dann auch dazu befähigt, als Bote der Gottheit zu dienen (vgl. J. Pedersen, Israel. Its life and culture 3/4 [London 1940] 495; A. Haldar, Associations of cult prophets among the ancient Semites [Uppsala 1945] 29f. 126/34; J. Lindblom, Prophecy in ancient Israel^{2} [Oxford 1963] 60f; G. Fohrer, Prophetie u. Magie: ders., Studien zur atl. Prophetie 1949/64 = ZAW Beih. 99 [1967] 247). – Formale Aussageparallelen dazu liefern im altoriental. Raum vor allem die akkadischen Personennamen, in denen der Namensträger entweder allgemein als ‚Mann der Götter' (altbabyl. Awīl-ilī, vgl. B. Gemser, De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs [Wageningen 1924] 48/50; Stamm aO. [o. Sp. 176] 76) oder (in der Regel) als ‚Mann' eines ganz bestimmten Gottes bezeichnet wird, der häufig, soweit man dies feststellen kann, der Schutzgott des Betreffenden gewesen ist (vgl. Gemser aO. 157; Stamm aO. 263). Dabei handelt es sich um Namen wie Amel-Adad, Amel-Ištar, Amel-Marduk usw., die in dem biblisch als 'æšba'al/'îš-bošæt (vgl. Baumgartner aO. 42f. 89) u. ugaritisch als i-ši-^{d}ba'al/išb'l (vgl. F. Gröndahl, Die Personennamen der Texte aus Ugarit [Roma 1967] 31. 102. 117. 328. 371; doch s. auch W. F. Albright, Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen [1956] 129. 231$_{64}$; M. Dahood, Ugaritic-hebrew philology [Roma 1965] 52 nr. 392) belegten kanaanäischen Personennamen Išba'al ein Gegenstück haben. – Über diese Namen hinaus kommen im altoriental. Raum nur ganz vereinzelt appellativisch verwendete Ausdrücke vor, die sich zur hebr. Wortprägung ‚Gottesmann' ('îš [hā]'^{æ}lohîm) in Beziehung setzen lassen. So wird in einem aus Uruk stammenden neubabyl. Brief ein mit Namen benannter ‚Mann meines Gottes' (amēlu ša ili-iá) erwähnt (E. Ebeling, Neubabyl. Briefe aus Uruk 1/4 [1930/34] 294f nr. 374 Z. 15), u. die Ominaserie Šumma ālu spricht davon, daß einer Stadt Unheil droht, wenn in ihr viele ‚Männer Gottes' (lú-dingir-RI.E.NE-meš) sind (F. Nötscher, Haus- u. Stadt-Omina der Serie šumma âlu mêlê šakin: Orientalia 31 [1928] 48 Taf. 1 Z. 89), in einer Zeichenliste aus Nuzi schließlich findet sich der sumerische Begriff lú-dingir, ‚Mann (des) Gottes', (T. J. Meek, Old Akkadian, Sumerian, and Cappadocian texts from Nuzi = Excavations at Nuzi 3 [Cambridge, Mass. 1935] XXIII nr. 222 col. IV Z. 8). Manchmal begegnet auch der Ausdruck ‚Mann des Gottes X' als Königsepitheton, so bei Lugalzagesi (24. Jh. vC.) u. bei Rīmsîn v. Larsa (1822/1763 vC.; vgl. Seux aO. [o. Sp. 172] 420), ferner bei dem Hethiterkönig Muršili II (um 1329 vC.; vgl. ebd. 41; J. Nougayrol, Textes accadiens des archives sud = Le palais royal d'Ugarit 4 [Paris 1959] 60). Während diese der religiösen Fundierung des Königtums dienenden Ausdrücke sich im Lichte der bei Gudea v. Lagaš (ca. 2144/2124 vC.) begegnenden aussagekräftigeren Formulierung: ‚der Mann nach dem Sinne Enlils' (^{d}en-líl-lá lú-šà-ga-na-kam; Falkenstein, Inschriften aO. [o. Sp. 172] 70 [mit Anm. 12]; vgl. Seux aO. 420) in ihrem Sinn präzisieren lassen, ist dies bei den übrigen keilschriftlichen Ausdrücken, die zitiert wurden, nicht möglich. Insbesondere ist es, was für das Verständnis der hebr. Wortverbindung 'îš (hā)'^{æ}lohîm von

erheblichem Belang wäre, nicht möglich zu entscheiden, ob es sich bei dem in den zitierten Keilschrifttexten belegten Äquivalent zum hebr. Begriff ‚Gottesmann' um eine speziell dem prophetischen oder auch nur allgemeiner: dem kultischen Bereich zugehörige Funktionsbezeichnung handelt (gegen Haldar aO. 29f). Nur für das (einzige westsemitische) Vorkommen des Begriffs 'š 'lm, ‚Mann Gottes', auf einer phönizischen Siegelaufschrift aus Tyrus (M. A. Levy, Siegel u. Gemmen mit aram., phönizischen, althebr., ḥimjarischen, nabathäischen u. altsyr. Inschriften [1869] 31 nr. 18 = G. A. Cooke, A text-book of North-Semitic inscriptions [Oxford 1903] 361 nr. 150/5; vgl. Jean/Hoftijzer aO. [o. Sp. 187] 27) läßt sich, wenn Lesung u. Interpretation dieser Inschrift auch nicht ganz feststehen, wenigstens dies vielleicht behaupten, daß die Bezeichnung ‚Mann Gottes' hier anscheinend auf einen Priester (mqm 'lm, vgl. dazu W. Röllig, El als Gottesbezeichnung im Phönizischen: Festschr. J. Friedrich [1959] 404. 412f$_7$; Jean/Hoftijzer aO. 256) angewandt ist. Doch darf man daraus wohl kaum weiterreichende Schlüsse hinsichtlich der Bedeutung des hebr. Ausdrucks 'îš (hā)'ᵆlohîm ziehen: liegt für diesen auch an zahlreichen Stellen die Deutung als Funktionsbezeichnung für einen Propheten u. als Wechselbegriff zu den sonstigen Benennungen für einen solchen nahe, so ist daneben doch an einer ganzen Reihe von Stellen die Verwendung dieses Begriffs als prophetischer Würdetitel (vgl. vor allem Rendtorff aO. [o. Sp. 214] 809) in der ehrerbietigen Anrede (1 Reg. 13, 14; 17, 18. 24; 2 Reg. 1, 9. 11. 13; 4, 16) u. in der ehrfurchtsvollen Rede der in den Erzählungen auftretenden Personen von einem ‚Gottesmann' (Judc. 13, 6. 8; 1 Sam. 9, 6/8; 1 Reg. 13, 26. 31; 2 Reg. 4, 9. 22. 40; 8, 7f) zu beobachten, an zwei Stellen schließlich (ebd. 1, 10. 12) in der Selbstbezeichnung, die die ehrerbietige Anrede aufgreift. Daß die Verwendung dieser Bezeichnung als Würdetitel, die den so Bezeichneten als Träger göttlicher Kraft darstellen will, gegenüber der Verwendung als Funktionsbezeichnung die primäre ist, läßt nicht nur Judc. 13, 6. 8 noch deutlich erkennen, sondern zeigt auch die durch starke, wunderhafte Machterweise gekennzeichnete Traditionsbildung, die sich im AT an die mit diesem Titel bezeichneten Gestalten angeschlossen hat. – Insbesondere im Blick auf diese Traditionsbildung, die sich an den Würdenamen 'îš (hā)'ᵆlohîm angeschlossen hat, erscheint es als naheliegend, diesen im Sinne von ‚der göttlichen Sphäre zugehöriger, mit göttlichen Kräften ausgestatteter, göttlicher Mann' zu verstehen (vgl. dazu Bieler 2, 3/22; Weinreich 634f). Im Vergleich mit den unmittelbar auch das Wesen der vergöttlichten Personen affizierenden Vergöttlichungstendenzen in der altoriental. Umwelt des AT dokumentiert sich die Teilhabe der atl. Gottesmänner an der göttlichen Sphäre allerdings nur in ihrem Besitz übermenschlicher Kräfte, der sie zu vielfältigen Wundertaten befähigt u. sie als normales Menschenmaß überragende Wesen erscheinen läßt.

III. Elia u. Elisa. Die auffällige Konzentration der Vorkommen der Würdebezeichnung ‚Gottesmann' auf die Überlieferungen von Elia u. Elisa, auf die von den insgesamt 76 Belegen des Titels im AT nicht weniger als 36 entfallen, wobei von den verbleibenden 40 Belegen allein 17, also fast nochmals die Hälfte zur Benennung des nach 1 Reg. 13 u. 2 Reg. 23, 16/8 in Bethel aufgetretenen anonymen ‚Gottesmannes' aus Juda verwendet werden, zeigt, daß die Ausbildung einer durch vielfältige Wundertaten gekennzeichneten eigenständigen Gottesmanntradition offenbar in den Kreisen erfolgt ist, in denen die Überlieferung über diese beiden Prophetengestalten ihre Ausbildung u. Pflege erfahren hat. Dabei scheint, wie schon das Zahlenverhältnis von 29 Vorkommen des Titels ‚Gottesmann' in der Elisatradition zu 7 bei Elia zu erkennen gibt, die Elisagestalt der primäre Ansatzpunkt für die Ausbildung der Gottesmanntradition gewesen zu sein. Dem entspricht, daß von den bei Elia u. Elisa zu beobachtenden Parallelüberlieferungen die über Elisa in der Regel, wenn auch nicht immer, die überlieferungsgeschichtlich ältere Form aufweisen (vgl. 2 Reg. 1, 1/17 mit ebd. 6, 8/23; 1 Reg. 17, 7/16 mit 2 Reg. 4, 1/7; 1 Reg. 17, 17/24 mit 2 Reg. 4, 8/37; ferner die außerhalb der Eliatradition zu beachtenden Traditionen 1 Reg. 13, 20/30; 20, 35f mit 2 Reg. 2, 23f; s. zB. Fohrer 33f. 41f; Steck 10$_1$. 19$_2$; ders., Die Erzählung von Jahwes Einschreiten gegen die Orakelbefragung Ahasjas [2 Kön. 1, 2/8. *17]: EvTheol 27 [1967] 546/56, bes. 547; Schmitt; M. Sekine, Literatursoziologische Beobachtungen zu den Elisaerzählungen: AnnualJapanBiblInst 1 [1975] 39/62; ferner R. Kilian, Die Totenerweckungen Elias u. Elisas – eine Motivwanderung?: BiblZs NF 10 [1966] 44/56; A. Schmitt, Die Totenerweckung in 2 Kön. 4, 8–37: ebd. 19

[1975] 1/25; ders., Die Totenerweckung in 1 Kön. 17, 17–24: VetTest 27 [1977] 454/74; zum Gesamtbestand der Elia- u. Elisaüberlieferungen vgl. insbes. auch H. Gunkel, Elias, Jahve u. Baal [1906]; ders., Geschichten von Elisa [oJ. (1922)]; H. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels² [1921] 257/320; Jepsen 58/83; O. Eißfeldt, Die Komposition von 1. Reg. 16, 29 – 2. Reg. 13, 25: ders., Kl. Schrift. 5 [1973] 21/30). – Obwohl uns Elia u. Elisa noch nicht unmittelbar durch eine auf diese Propheten selbst zurückgehende Wortüberlieferung, sondern nur gebrochen durch das Medium einer noch vielfach sagen- bzw. legendenhaften (vgl. K. Koch, Was ist Formgeschichte?² [1967] 223/44) oder Ansätze zu novellistischer Gestaltung aufweisenden (vgl. zB. P. Welten, Naboths Weinberg [1. Kön. 21]: EvTheol 22 [1973] 18/32, bes. 26f. 30f) Erzählungstradition zugänglich werden, in der sich vor allem die verschiedenartigen Tradentenmeinungen u. -interessen widerspiegeln, u. insbesondere: obwohl das Bild dieser Propheten in nicht unbeträchtlichem Ausmaß mitgeprägt ist durch die gerade typische, d.h. austauschbare u. übertragbare, Züge zur Geltung bringende Gottesmannüberlieferung, ist an der Historizität dieser beiden Prophetengestalten nicht zu zweifeln. Doch läßt die dargelegte Eigenart der Elia- u. Elisaüberlieferungen kaum mehr den Rückschluß auf allzu viele individuelle u. konkrete Einzelheiten zu, die eine genauere Rekonstruktion des historischen Auftretens dieser Propheten ermöglichen würden (neben Wessel [Elias aO. (o. Sp. 214) 1141/3 u. Elisa aO. (ebd.) 1163/6] s. Fohrer 77/9; ders., Art. Elia u. Elisa: RGG³ 2 [1958] 424/7. 429/31; H. Wildberger, Art. Elia u. Elisa: BiblHistHdWb 1 [1962] 396f. 399/401; Steck 131/47; Schmitt 189f; ferner K. Baltzer, Die Biographie der Propheten [1975] 95/105).

a. Elia. Aber man kann, was Elia angeht, immerhin sagen, daß er aus dem in der ostjordanischen Landschaft Gilead gelegenen Ort Thisbe stammt (1 Reg. 17, 1; vgl. ebd. 21, 17. 28; 2 Reg. 1, 3. 8; 9, 36) u. offenbar zur Zeit der Könige Ahab (871/852 vC.) u. Ahasja (852/851 vC.) im Nordreich Israel (mit besonderer Beziehung zum Karmelheiligtum? [vgl. 1 Reg. 18, 17/46] bzw. zur südlich des paläst. Kulturlands gelegenen Wüste? [vgl. ebd. 19, 1/18]) als Jahweprophet aufgetreten ist, eine Rolle, an die die an ihn sich anschließende (lehrhaft) erzählende Überlieferung anknüpft, wenn sie sich seiner Person bedient, um mit deren Hilfe die Ereignisse der Zeitgeschichte aus dem Blickwinkel eines in stark antikanaanäischer u. antibaalistischer Frontstellung stehenden Jahwe zu verstehen u. zu bewerten (s. Steck 135/41).

b. Elisa. Elisa dagegen stammt aus einer Bauernfamilie (vgl. 1 Reg. 19, 19/21) in dem südlich von Bethšean auf dem Westufer des mittleren Jordans gelegenen Ort Abel-Mehola (ebd. 19, 16) u. wirkte, wie es scheint, als Haupt ('āv, ‚Vater': s. 2 Reg. 6, 21; 13, 14) einer durch ekstatische Erscheinungen gekennzeichneten, derwischartigen Prophetengemeinschaft (der bᵉnê hannᵉvî'îm, ‚Prophetenjünger', vgl. ebd. 2, 1/18; 4, 1/7. 38/41; 6, 1/7; 9, 1) am Heiligtum von Gilgal (ebd. 2, 1; 4, 38; s. auch die Erwähnungen der in der Nähe dieses Heiligtums gelegenen Stadt Jericho: ebd. 2, 4f. 15/22 u. des Jordans: 2, 6/14; 6, 1/7) u. vielleicht auch an dem von Bethel ([?] ebd. 2, 2. 23f; s. darüber hinaus noch die Hinweise auf den Aufenthalt Elisas in der Hauptstadt Samaria: 2, 25; 5, 1/27; 6, 24/7, 20, u. die sicherlich erst sekundäre Verbindung Elisas mit dem Karmelheiligtum in 2, 25; 4, 25 u. mit Dothan in 6, 8/23, ferner mit Damaskus in 8, 7/15, vgl. Schmitt 139/90, bes. 152 [mit Anm. 68]. 156/8. 180f. 183/90). Daß Elisa in einem Schüler- u. Nachfolgerverhältnis zu dem älteren Elia gestanden hätte, wie es von 1 Reg. 19, 16/21; 2 Reg. 2, 1/18 ausdrücklich behauptet wird, ist aus traditionsgeschichtlichen Gründen nicht aufrechtzuerhalten (s. dazu insbes. Schmitt 183/7). – Dagegen kennzeichnet es sowohl seine zeitliche Stellung innerhalb der Geschichte Israels wie die historische Bedeutsamkeit des Propheten u. der ihn umgebenden Prophetengemeinschaft, daß die in 2 Reg. 9, 1/13 vorausgesetzte Beteiligung der Kreise um Elisa an dem Staatsstreich des Jehu (845/818 vC.) wohl nicht bezweifelt werden kann (Schmitt 139/52. 189). Historisch zutreffend ist sicher auch die Beteiligung Elisas an den Aramäerkriegen Israels zur Zeit der Jehu-Dynastie, wie sie in 2 Reg. (6, 8/22; 6, 24/7, 20; 8, 7/15) 13, 14/20 vorausgesetzt ist (vgl. Schmitt 155f. 173/9; ferner H. Schweizer, Elischa in den Kriegen [1974]). Der Ehrenname Elisas ‚Streitwagenkorps Israels u. seine Gespanne' (2 Reg. 13, 14: rækæv yiśrā'el ūfārāšâw), der dann sekundär (ebd. 2, 12) auch auf Elia übertragen worden ist, reflektiert offenbar die Bedeutung, die man der Beteiligung des Propheten an den Kriegshandlungen beimaß u. die

man so hoch einschätzte, daß man sie als gleichwertig mit der hochtechnisierten Kriegsmacht der Zeit betrachtete (vermutlich seiner magisch-mantischen Fähigkeiten wegen: so Schmitt 175/7; s. auch F. Stolz, Jahwes u. Israels Kriege [Zürich 1972] 151f; vgl. ferner M. A. Beek, The meaning of the expression ,The chariots and the horsemen of Israel' [II Kings II 12]: OTStudiën 17 [1972] 1/10, nicht jedoch wegen der nachwirkenden Tradition vom ,Heiligen Krieg', die in den prophetischen Kreisen lebendig geblieben sei u. hier zur polemischen Frontstellung gegen die Technisierung der Kriegsführung geführt habe, so G. v. Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel[2] [1952] 53/6; auch eine bewußte Entgegensetzung gegen den auf Inschriften aus Zincirli, der Hauptstadt des nordsyr. Staates Ja'udi-Sam'al, im 8. Jh. vC. als ,Herrn', d.h. Schutzgott der dortigen Dynastie belegten Gott Rkb'l, den ,Streitwagenfahrer Els', wie K. Galling [Der Ehrenname Elisas u. die Entrückung Elias: ZThK 53 (1956) 129/48, bes. 142/8] vermutete, liegt dieser ehrenden Bezeichnung wohl fern: zu Belegen für diesen dem nordsyr.-aram. Raum zugehörigen Gottesnamen vgl. H. Donner/W. Röllig, Kanaanäische u. aram. Inschriften 1/3 [1962/64] nr. 24, 16; 25, 4. 5f; 214, 2f. 11. 18; 215, 22; 216, 5; 217, 7f; schon gar nicht läßt sich die Elia-Elisatradition in ihren Motiven insgesamt als Kontrastbildung zur kanaanäischen Ba'alreligion verstehen [gegen L. Bronner, The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship (Leiden 1968)]). Die Überlieferung über den Tod Elisas in 2 Reg. 13, 14/21, die in die Regierungszeit von König Joas von Israel (802/787 vC.) datiert ist, erlaubt vermutlich den Schluß, daß etwa das Ende des 9. Jh. vC. das Datum auch für das Ende der prophetischen Tätigkeit Elisas gewesen ist. – Als unhistorisch wird man demgegenüber aber u.a. wohl die angebliche Beteiligung Elisas an dem in 2 Reg. 3, 4/27 geschilderten Feldzug König Jorams von Israel (851/845 vC.) gegen Moab zu betrachten haben (vgl. Schmitt 32/7. 51. 63/72). – Die Deutung Elisas u. sekundär auch Elias, in denen man demnach durchaus historische Figuren der Geschichte Israels zu sehen hat, als mit übermenschlicher Kraft ausgestattete ,Gottesmänner' ist, wie man vor allem bei Elisa noch studieren kann, nun auch ihrerseits offensichtlich nicht in einem einheitlichen Prozeß der Überlieferungsbildung, sondern, worauf die oft widersprüchlichen, zumindest aber: recht verschiedenartigen Zeitumstände u. Lebensverhältnisse noch hinweisen, die in den Elisageschichten für den Propheten vorausgesetzt werden, offenbar in einem längere Zeit in Anspruch nehmenden, in unterschiedlichen Tradentenkreisen erfolgten Vorgang vollzogen worden (vgl. dazu vor allem die Analysen bei Jepsen; Schmitt; Sekine aO. [o. Sp. 220]; zu den Widersprüchen zwischen den einzelnen Erzählungen s. auch die Aufstellungen bei J. Benzinger, Die Bücher der Könige [1899] 129). Außer auf die vielfältigen, voneinander abweichenden Angaben über den Wohn- bzw. Aufenthaltsort Elisas (s. o. Sp. 222) u. das widersprüchlich zwischen Krieg u. Frieden schwankende Verhältnis zwischen dem Aramäerstaat von Damaskus u. Israel (vgl. dazu 2 Reg. 6, 24/7, 20; 13, 14/21 gegenüber ebd. 5, 1/27; 8, 7/15), ferner die bald freundliche, bald feindliche Beziehung, die die Erzählungen zwischen dem Propheten u. dem König von Israel voraussetzen (vgl. ebd. 5, 6/8; 6, 21; 8, 1/6; 13, 14/9 mit 3, 11/20; 6, 31/7, 2), ist hier insbesondere auf die unterschiedliche Rolle hinzuweisen, in der Elisa erscheint: ist er nach der Darstellung einiger Erzählungen eng verbunden mit den Kreisen der ekstatischen b^e^nê hann^e^vî'îm (s. o. Sp. 222), so zeichnen ihn andere Überlieferungen als prophetischen Einzelgänger (vgl. 2 Reg. 2, 19/25; 3, 11/20; 5, 1/19; 6, 31/7, 2; 8, 7/15; 13, 14/9), der zuweilen einen Diener besitzt (vgl. ebd. 4, 38/44; 6, 8/23), dessen Name (ebd. 4, 8/37; 5, 19/27; 8, 1/6) Gehasi lautet u. der seinerseits in der Überlieferung verschiedenartig dargestellt wird: bald als aussätzig (vgl. 5, 19/27), bald als doch nicht aussätzig (vgl. 8, 1/6). Von diesen recht heterogenen Ausformungen der Gottesmanntradition bei Elisa scheint diejenige die primäre gewesen zu sein, die ihn in mannigfaltigen Notlagen des alltäglichen Lebens als wunderwirkenden Helfer insbesondere der Angehörigen niederer Volksschichten darstellte (vgl. 2, 19/22; 4, 1/7. 38/44; 6, 1/7; s. dazu vor allem Jepsen 72/83. 171/84). Als der volkstümliche Heilige u. Nothelfer, als der Elisa hier erscheint, ist er dann wohl auch in anderen Kreisen betrachtet u. verehrt worden (vgl. 2 Reg. 4, 8/37 u. 8, 1/6; 5, 1/27; s. auch ebd. 8, 7/14). – Die Wundertradition, die sich an die Gottesmänner Elia u. Elisa angeschlossen hat, weist durchweg konventionierte, typische Stoffe auf, die zT. über weitverzweigte religionsgeschichtliche

Parallelen verfügen (zur gattungsgeschichtlichen Untergliederung der hier belegten Wundergeschichten s. Plöger 50/7). Bei den Elia u. Elisa zugeschriebenen Wundern, mit denen die Tradition die den beiden Gottesmännern eigene göttliche Kraft verdeutlicht, handelt es sich neben solchen, die auf eine akute Notlage von Menschen bezogen sind wie Speisevermehrungswunder (für Elia vgl. 1 Reg. 17, 8/16; für Elisa: 2 Reg. 4, 1/7. 42/4), Heilungswunder (für Elisa: ebd. 5, 1/27; vgl. 8, 7/15; vgl. J. Hempel, Heilung als Symbol u. Wirklichkeit im biblischen Schrifttum[2] [1965] 281/91), Totenerweckungen (für Elia: 1 Reg. 17, 17/24; für Elisa: 2 Reg. 4, 8/37; 13, 20f; vgl. L. Bieler, Totenerweckung durch Συνανάχρωσις: ArchRelWiss 32 [1935] 228/45; O. Weinreich, Zum Wundertypus der Συνανάχρωσις: ebd. 246/64), ferner die Verfügung über Naturelemente zur Abwendung konkreter Notlagen (wie bei der Elisa zugeschriebenen Heilung der Quelle von Jericho [2 Reg. 2, 19/22] u. der Wiederbeschaffung der in den Jordan gefallenen Axt [ebd. 6, 1/7]), insbesondere um Wundertaten, mit denen der Gottesmann die in ihm wohnende göttliche Macht selbst zur Anschauung bringt. – Diesem Zweck dient etwa die von Elia durch Schläge mit seinem zottigen Prophetenmantel bewirkte Teilung der Wasser des Jordans, so daß man trockenen Fußes hindurchschreiten konnte (ebd. 2, 8), ein Wunder, das nach Elias Entrückung von Elisa nachvollzogen wird (2, 13/5) u. als Beweis dafür angesehen wird, daß ,sich der Geist Elias auf Elisa niedergelassen hat' (2, 15). Vor allem aber dienen die Strafwunder, die denen gelten, die sich am Gottesmann vergreifen oder ihn antasten wollen oder auch nur ihm nicht zu Willen sind, zum Erweis der in ihm ruhenden u. ihn unangreifbar machenden göttlichen Kraft (für Elia s. ebd. 1, 9/15; für Elisa: ebd. 2, 23f; vgl. dazu 1 Reg. 20, 35f; s. auch 2 Reg. 5, 20/7; 6, 8/23; vgl. dazu W. Nestle, Legenden vom Tod der Gottesverächter: ArchRelWiss 33 [1936] 246/69).– Der Zweck der Demonstration der dem Gottesmann eigenen Kraft u. Würde, daneben auch der seiner Legitimation als Gesandter der Gottheit kommt im übrigen auch in den anderen Wundern, die sich primär auf menschliche Notsituationen u. nicht ausschließlich auf den Selbsterweis des Gottesmannes beziehen, deutlich zum Ausdruck. Besonders bezeichnend hierfür ist die Abwandlung der eigentlich Jahwe selbst vorbehaltenen ,Erkenntnisaussage' (,. . . erkennen, daß ich Jahwe bin': vgl. dazu W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel: ders., Gottes Offenbarung [1963] 41/119, bes. 76f), die in 2 Reg. 5, 8 vorgenommen worden ist u. die als das Ziel der in Aussicht genommenen Heilung des aussätzigen Syrers Naeman angibt: daß dieser ,erkennt, daß es einen Propheten in Israel gibt'. Um die ,Großtaten' (g^e^dolôt) Elisas (nicht Jahwes! vgl. Ps. 71, 19) geht es ausdrücklich in 2 Reg. 8, 4. Der Bericht von diesen ,Großtaten' des Gottesmannes bewirkt hier, daß die Sunamitin, deren Sohn Elisa wieder zum Leben erweckt hatte (ebd. 4, 8/37), ihren Landbesitz vom König zurückerstattet erhielt, der während einer siebenjährigen Abwesenheit der Frau im Ausland offenbar von der Krone eingezogen worden war (ebd. 8, 1/6). – Dem demonstrativen Zweck gegenüber, den die Wunder in diesen Zusammenhängen erfüllen, bedeutet es wohl schon eine nachträgliche Theologisierung, wenn die vom Gottesmann ausgehende Wundermacht schließlich auf Jahwe als den eigentlichen Bewirker des Wunders zurückgeführt wird, wobei dann dem Wort Jahwes die entscheidende Rolle zukommt (vgl. 1 Reg. 17, 14. 16; 2 Reg. 2, 21; 3, 12. 16/9; 4, 43f; 7, 1; s. dazu Reiser aO. [o. Sp. 215] 321/38), während der Anteil des Gottesmannes im wesentlichen auf das *Gebet (vgl. 1 Reg. 17, 20/2; 2 Reg. 4, 33; 6, 17f. 20) oder einen sonstigen Anruf Jahwes (vgl. ebd. 2, 14. 24) beschränkt bleibt. Das Wunder dient hier ausdrücklich dazu, den Gottesmann als den von Jahwe Beauftragten zu legitimieren (so vor allem 1 Reg. 17, 24: ,Nun weiß ich, daß du ein Gottesmann bist u. das Wort Jahwes in deinem Munde Wahrheit ist'); noch einen Schritt darüber hinaus geht die Erzählung von der Heilung des Syrers Naeman (2 Reg. 5), in der die *Akklamation des Geheilten nicht dem Gottesmann, sondern dem ihn sendenden Gott gilt (ebd. 5, 15: ,Wahrhaftig, jetzt weiß ich, daß es auf der ganzen Erde keinen Gott gibt außer in Israel'). Zumindest die in ebd. 5, 15. 17/9 zum Ausdruck kommende Tendenz erlaubt noch eine Präzisierung der Intention dieser Akklamation: sie verweist offensichtlich schon auf die Missionssituation des nachexilischen Judentums (vgl. Schmitt 85/9. 127/9; H. Schult, Naemans Übertritt zum Yahwismus [2 Kön. 5, 1–19a] u. die biblischen Bekehrungsgeschichten: DielhBlAT 9 [1975] 2/20). – Elisa galt noch der Nachwelt als der sprichwörtliche Wundertäter (vgl. Sir. 48, 12

[13]/14 [15]), der bis über seinen Tod hinaus Wunder wirkte. Wie die eindrückliche Schilderung von dem Treiben bei seinem, von der Tradition in Samaria lokalisierten Grab zeigt, die Hieronymus (ep. 108, 13 [CSEL 55, 322f]) über die Pilgerfahrt der Paula durch das Hl. Land iJ. 385 gibt, traute man Elisa vor allem die Fähigkeit zu, Besessene zu heilen: sein Grab ist von Dämonisierten umlagert, die hier Heilung suchen (vgl. Jeremias 30. 131f).

c. Nachleben des Elia in der jüd. u. frühchristl. Tradition. Andersgeartet ist demgegenüber das Nachleben Elias in der jüd. u. der an diese anknüpfenden frühchristl. Tradition (vgl. J. Jeremias, Art. Ἡλ[ε]ίας: ThWbNT 2 [1935] 930/43; Strack/Billerbeck 4, 2, 764/98; Wessel, Elias aO. [o. Sp. 214] 1143/8. 1149/56). Den Anknüpfungspunkt bildet hier die in 2 Reg. 2, 11f berichtete Entrückung Elias (vgl. Mal. 3, 23f; Sir. 48, 1/12a; 1 Macc. 2, 58; s. auch Hen. aeth. 89, 52; 90, 31; 93, 8). Die Entrückung Elias gibt im Judentum Anlaß zu vielfältigen Erwägungen über sein Wirken in der jenseitigen Welt (er führt als Himmelsschreiber Buch über die Taten der Menschen, er führt die Seelen der entschlafenen Frommen in die Seligkeit ein, u. er übt Fürbitte zugunsten Israels, vgl. Strack/Billerbeck 4, 2, 766/9), aber auch über sein Hineinwirken als (in die Reihe der Engel versetzter) wundertätiger Nothelfer in die diesseitige Welt (vgl. ebd. 769/79; Mc. 15, 34/6 par.). Insbesondere aber erwartete man die Wiederkunft Elias in der messianischen Zeit u. sah in ihm einen Vorläufer des Messias, der als solcher entweder allein oder zusammen mit anderen Vorläufergestalten (Mose, Henoch) auftritt (vgl. dazu neben Mal. 3, 23f; Sir. 48, 10 vor allem auch Hen. aeth. 90, 31; 4 Esr. 6, 26; Iustin. dial. 8, 4; 49, 1; Strack/Billerbeck 4, 2, 779/98; s. dazu Bousset/Greßmann 232f; P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter [1934] 195/7; Jeremias, Ἡλ[ε]ίας aO. 933/6). In dieser Rolle, in der Elia dann auch in der ntl. Überlieferung erscheint (vgl. vor allem Mc. 6, 14/6 par.; 8, 27/30 par.; 9, 4f par.; 9, 9/13 par.; ferner Mt. 11, 14; Lc. 1, 17; Apc. 11, 3/12 u. s. dazu Jeremias, Ἡλ[ε]ίας aO. 936/43), erwartet man von ihm die Stiftung von Frieden im Innern des Gottesvolkes wie dessen äußere Restitution, ferner die Ankündigung der Heilszeit, den Kampf mit dem Antichristen u. dessen Besiegung sowie die Einführung des Messias. Auf Elia wird (ähnlich wie auf den nach Gen. 5, 24 in den Himmel entrückten Henoch) eine Apokalypse, die ,Apokalypse des Elias', zurückgeführt (s. Rießler[2] 114/25. 1272; dazu Schürer 3, 361/6; A.-M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'AT [Leiden 1970] 163/9).

IV. Mose. a. Im AT. Auch Mose wird in der Tradition als ,Prophet' (s. dazu zusammenfassend L. Perlitt, Mose als Prophet: EvTheol 31 [1971] 588/608; vgl. o. Sp. 215) u. als ,Gottesmann' (s. o. Sp. 214f) bezeichnet u. als Wundertäter dargestellt (vgl. Ex. 4, 1/9 [J]; 7, 8/10, 29 [J/P]; 14, 16. 21. 26f [P]; 17, 1/7. 8/16 [J]). Allerdings bezieht sich, anders als bei Elia u. Elisa, der Titel ,Gottesmann' in der Mosetradition nicht auf sein Prophetenamt, auch nicht auf seine Begabung mit göttlicher Kraft u. die Fähigkeit, Wunder zu tun, sondern nur auf die enge Beziehung Moses zu Gott, u. die Wundertaten dienen hier auch nicht als demonstrativer Machterweis des Gottesmannes, sondern (trotz des in die Plagenerzählung Ex. 7, 8 / 10, 29 einfließenden Motivs vom Zauberwettstreit zwischen den ägypt. Magiern u. Mose/Aaron) Gottes selbst; nur einmal (in Ex. 4, 1/9) geht es um legitimierende Wunder, aber diese erfolgen (wie auch sonst in der Mosetradition) gerade auf göttliche Anweisung hin, u. als ihr eigentlicher Urheber erscheint die Gottheit selbst. – Daher hat die Auffassung, daß Elia (u. Elisa) als wundertätige Gottesmänner typologische Abbilder der Mosegestalt darstellten (vgl. zB. Fohrer 48/51; Steck 109/25, bes. 110_4. 119_{11}; R. P. Carrol, The Elijah – Elisha sages: VetTest 19 [1969] 400/15; R. A. Carlson, Élie à l'Horeb: ebd. 416/39; ders., Élisée le successeur d'Élie: ebd. 20 [1970] 385/405; K. Seybold, Elia am Gottesberg: EvTheol 33 [1973] 3/18), mag sie auch insbesondere für die Deutung von 1 Reg. 19, 1/18 erwägenswert sein, gerade für das Verständnis der durch mannigfaltige wunderhafte Selbsterweise gekennzeichneten Gottesmanntradition innerhalb der Elia-/Elisaüberlieferungen wenig erhellende Bedeutung.

b. Im hellenist. Judentum. Als ein über menschliches Normalmaß u. Vermögen weit hinausreichender göttlicher Mensch (θεῖος ἀνήρ) ist Mose seinerseits vielmehr erst im Umkreis des hellenist. Judentums verstanden worden (s. Windisch 89/114; J. Jeremias, Art. Μωυσῆς: ThWbNT 4 [1942] 852/78, bes. 854/6. 860; G. Delling, Wunder-Allegorie-Mythos bei Philon v. Alex.: ders., Studien zum NT u. zum hellenist. Judentum [1970] 72/129, bes. 74/7; ders., Josephus u. das Wunderbare: ebd. 130/

45; D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief [1964] 145/67; W. A. Meeks, Moses as god and king: J. Neusner [Hrsg.], Religions in antiquity, Festschr. E. R. Goodenough = Numen Suppl. 14 [Leiden 1968] 354/71; Tiede 101/240; s. auch J. Heinemann, Art. Moses: PW 16, 1 [1933] 359/75). – Eine Durchsicht der einschlägigen Quellen, zu nennen sind die hellenist.-jüd. Geschichtsschreiber Eupolemos (Mitte des 2. Jh. vC.) u. Artapanos (um 100 vC.; vgl. N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker: Jüd. Schr. aus hellenist.-röm. Zeit 1, 2 [1976] 93/108. 121/36), ferner, aus vorphilonischer Zeit: Aristobulos (Mitte des 2. Jh. vC., vgl. N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: ebd. 3, 2 [1975] 261/79), sodann für das 1. Jh. nC. Philo v. Alex. u. Flavius Josephus, ergibt keineswegs ein einheitliches Bild von Mose als θεῖος ἀνήρ, sondern durchaus verschiedene, in sich differenzierte Vorstellungen von der Göttlichkeit des Mose, die je nach dem geistigen u. kulturellen Hintergrund u. Standort der einzelnen Autoren, ihrer spezifischen Interessenlage u. ihrer jeweiligen Aussageabsicht charakteristisch voneinander abweichen.

1. Eupolemos. Mose gilt Eupolemos als ,der erste Weise' (πρῶτος σοφός; vgl. FGrHist 723 F 1; Übers.: Walter, Historiker aO. 99): sein Werk ist nach Eupolemos die Erfindung der Buchstabenschrift u. die Aufzeichnung des Gesetzes; ferner weiß er von einer 40jährigen Tätigkeit Moses als Prophet (vgl. FGrHist 723 F 2; Übers.: Walter, Historiker aO. 99). Die Elemente, aus denen sich das allerdings nur sehr fragmentarisch erhaltene Mosebild des Eupolemos zusammensetzt, bestimmen auch das des Aristobulos u. das Philos. Für beide ist ein starker stoischer Einfluß kennzeichnend (vgl. Tiede 109f. 123/7. 144f), der ein bestimmtes Verständnis der ,Göttlichkeit' des θεῖος ἀνήρ bewirkt.

2. Aristobulos. Nach Aristobulos beruht die ,Göttlichkeit' darauf, daß der jüd. Gesetzgeber Mose neben Weisheit auch ,göttlichen Geist' (θεῖον πνεῦμα) besaß, ,dessentwegen ihm auch der Ehrenname Prophet verliehen ist' (vgl. Walter, Exegeten aO. 270), dagegen nicht auf seiner Fähigkeit zu wunderhaftem Tun.

3. Philo v. Alex. Auch für den von Philo v. Alex. als θεῖος ἀνήρ gezeichneten u., wie es scheint, in De virtutibus (177) auch so bezeichneten Mose ist Wundertun gerade kein charakteristisches Merkmal, sondern, wie ebenfalls für den idealen stoischen Weisen, der Besitz vollkommener moralischer Tugend (ἀρετή) u. vollkommener Weisheit (vgl. Tiede 101/37; s. auch Delling, Wunder aO. 74/7). Hinsichtlich seiner Tugend u. Weisheit verkörpert Mose (nach post. Cain. 173f) die höchste Stufe der Vervollkommnung u. übertrifft darin seinerseits die sieben ihm voraufgehenden Generationen der Patriarchen ebenso, wie diese die Angehörigen der zweimal zehn voraufgehenden Generationen an Vollkommenheit übertreffen. Aufgrund seines vollkommenen Tugendbesitzes ist Mose für Philo zugleich der ideale König, Gesetzgeber, Hohepriester u. Prophet (vgl. vit. Moys. 1, 334; 2, 2/7. 187. 292; praem. et poen. 53), u. es ist lediglich im Hinblick auf seine vollkommene Weisheit u. Tugend wie im Hinblick auf seine daraus resultierende Freundschaft u. Gemeinschaft mit Gott (*Gottesfreund), daß er ,des ganzen Volkes Gott u. König' (ὅλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς: vit. Moys. 158) genannt wurde. Diese Bezeichnung trifft nach Philo aber nur in einem uneigentlichen Sinne u., wenn man sie in der richtigen Relation betrachtet, zu: denn wenn auch ,der Weise' in Ex. 7, 1 ,wohl Gott des Toren genannt wird', so ist er ,in Wahrheit aber kein Gott . . ., so wie auch das unechte Vierdrachmenstück kein Vierdrachmenstück ist. Sondern wenn der Weise mit dem Seienden verglichen wird, so wird er als ein Mensch Gottes (ἄνθρωπος θεοῦ) erfunden werden, wenn aber mit einem törichten Menschen, wird er als ein Gott gedacht der Erscheinung u. dem Anscheine, nicht der Wahrheit u. dem Sein nach' (quod det. pot. insid. 162; vgl. weiter Philos Deutungen von Ex. 4, 16: ebd. 39f; migr. Abr. 81. 84. 169). Wenngleich Wunder nicht die entscheidende Wesensäußerung des θεῖος ἀνήρ darstellen u. schon gar nicht Bestätigungen seines übermenschlichen Vermögens, sondern nach Philo (vit. Moys. 1, 95) Kundgebungen Gottes selbst sind, so ,gehorchte' doch Mose als dem Freund Gottes u. ,Teilhaber seiner eigenen Macht' . . . ,wie einem Herrn jedes der Elemente, indem es seine Natur änderte u. sich seinen Anordnungen fügte' (ebd. 1, 155f). Aber Mose steht bei den in dieser Weise heraufgeführten Wundern keineswegs allein: die ägypt. Plagen werden nach Philo von Gott zu gleichen Teilen auf Mose (3) u. seinen Bruder Aaron (3) u. sich selbst (3) verteilt (eine wird von den Brüdern gemeinsam bewirkt, vgl. ebd. 1, 96/146), so daß ande-

rerseits das Wundertun doch gerade wieder nicht als Privileg Moses erscheint.

4. Artapanos. Ganz andersgeartet ist der Mose, den Artapanos in seinem Moseroman dargestellt hat u. der, wie die Feststellung, erkennen läßt: er sei ‚beim Volk (von Ägypten) beliebt gewesen u. von den Priestern gottgleicher Ehre für wert geachtet (ὑπὸ τῶν ἱερέων ἰσοθέου τιμῆς καταξιωθέντα) u. 'Hermes' genannt worden' (FGrHist 726 F 3, 6; Übers.: Walter, Historiker aO. 130), ganz in die Nähe eines hellenist. θεῖος ἀνήρ gerückt erscheint. Diesen Näherbestimmungen der Mosegestalt des Artapanos scheint der von Wundern ausschließlich beherrschte Bericht über die Verhandlungen Moses mit dem Pharao u. den Exodus (FGrHist 726 F 3, 22/37; Übers.: Walter, Historiker aO. 133/6), der am Anfang durch ein im biblischen Bericht nicht enthaltenes Befreiungs- u. Strafwunder erweitert (FGrHist 726 F 3, 22/6; Übers.: Walter, Historiker aO. 133f) u. insgesamt dem biblischen Bericht gegenüber in seiner Wunderhaftigkeit gesteigert ist, durchaus zu entsprechen: Mose erscheint hier als der große Magier, der mit seinem Zauberstab gewaltige Wunder zu tun vermag. Doch lassen andere Aussagen des einerseits zwar eindeutig die Mosegestalt erhöhenden Romans daneben eine ebenso eindeutige apologetische Tendenz erkennen, die auf die Abwehr von Verleumdungen gegen die Juden gerichtet ist, so wenn es (FGrHist 726 F 3, 4f; Übers.: Walter, Historiker aO. 129f) heißt: ‚Dieser Moysos sei der Lehrer des Orpheus gewesen. Als erwachsener Mann habe er den Menschen viele nützliche Dinge geschenkt: er habe nämlich die Schiffe, die Steinhebevorrichtungen, die ägypt. Waffen, die Bewässerungs- u. Kriegsmaschinen sowie die Philosophie erfunden; ferner habe er den Staat in 36 Bezirke eingeteilt u. einem jeden Bezirk den Gott zugewiesen, der (in ihm) verehrt werden sollte, sowie den Priestern die Hieroglyphen (beigebracht) ...; außerdem habe er den Priestern Vorzugsland zugeteilt. Alles dieses habe er getan, um dem Chenephres die Alleinherrschaft sicher zu erhalten. Denn früher, als die Volksmassen ungezügelt gewesen waren, hätten sie Könige bald vertrieben, bald eingesetzt ...'. Weitere Züge wie insbesondere der von Artapanos berichtete Äthiopienfeldzug Moses u. die Vermittlung der Beschneidung an die Äthiopier u. die (ägypt. ?) Priester (FGrHist 726 F 3, 7/10; Übers.: Walter, Historiker aO. 130f; vgl. weiter das Rettungswunder: FGrHist 726 F 3, 23f mit dem bei Herodt. 2, 107) erinnern darüber hinaus so auffällig an die Sesostrislegende bei Herodot (2, 102/6, bes. 104) u. bei Diodorus Siculus (1, 54/6. 94, 4, bes. 55, 1/5), daß vermutlich ein literarischer Einfluß dieser u. anderer Legenden, die in der hellenist. Welt um nationale Helden gesponnen worden sind, auf den Moseroman des Artapanos anzunehmen ist (vgl. Tiede, 146/77).

5. Flavius Josephus. Flavius Josephus zeichnet seinerseits ebenfalls Mose als einen θεῖος ἀνήρ. Sind es nach der Aussage seiner apologetischen Schrift Contra Apionem (1, 31, 279) zunächst die Ägypter, die Mose ‚als einen bewundernswerten u. göttlichen Mann (ἄνδρα θαυμαστὸν ... καὶ θεῖον)' betrachten, so muß (nach ant. Iud. 3, 7, 7, 180) eigentlich jeder, der die Einrichtung der Stiftshütte, die Kleider des Hohenpriesters u. die gottesdienstlichen Geräte anschaut u. ihre Bedeutung versteht, in ihm einen göttlichen Mann (θεῖος ἀνήρ) erkennen u. von dem den Juden gemachten Vorwurf der Gottlosigkeit abrücken. Freilich sind es nicht so sehr die Wundertaten, auf die diese Urteile über die Göttlichkeit des Mose sich gründen: Josephus ist eher zurückhaltend, seinen Helden als Wundertäter zu zeichnen; in Contra Apionem vermeidet er sogar jeden Hinweis auf die Plagen u. den Durchzug durch das Rote Meer, Moses Göttlichkeit beruht hier auf seinen fundamentalen kulturellen, insbesondere philosophischen u. gesetzgeberischen Leistungen, die nach Josephus Pythagoras, Anaxagoras, Plato u. die ältere Stoa beeinflußt haben (vgl. c. Ap. 2, 16, 168. 36, 257. 39, 281): Mose ist der älteste Gesetzgeber (ebd. 15, 154), der Führer des Volkes beim Auszug aus Ägypten (16, 157), der tugendhafte Geber des besten Gesetzes (ebd. 159. 163) u. glaubwürdige Prophet (39, 286). Auch in seinen Antiquitates zeichnet Josephus ein ähnliches Bild von Mose. Obwohl er sich hier von legendären Ausschmückungen u. Erweiterungen der biblischen Überlieferung über Mose nach Art der von Artapanos wiedergegebenen nicht frei zeigt, ist der Mose des Josephus anders als der des Artapanos nicht in so hervorgehobenem Ausmaß Wundertäter: die Wunder, die im Zusammenhang des Auszugs geschehen, sind Gottes, nicht so sehr Moses Werk. Was Mose über die übrigen Menschen hinaushebt, sind die Rollen als machtvoller Heerführer, als tugendsamer Gesetzgeber u. als Prophet (vgl. Tiede 207/40, bes. 230. 234f).

Das Mosebild des Josephus kommt so dem Philos recht nahe (zum andersgearteten Nachleben der Mosegestalt im paläst. Judentum u. im NT s. Jeremias, Μωυσῆς aO. [o. Sp. 228] 852/78). Der jüd. Volksglaube kennt darüber hinaus eine ausgedehnte Tradition über Wundertäter u. Heilige (vgl. Fiebig; Mach; Jeremias, bes. 126/43).

J. Baillet, Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte 1/2 (Blois 1912/13). – W. Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus u. Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit u. des Alten Reiches = MünchÄgyptolStud 32 (1975). – K.-H. Bernhardt, Das Problem der altoriental. Königsideologie im AT = VetTest Suppl. 8 (Leiden 1961). – L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des ‚göttlichen Menschen' in Spätantike u. Frühchristentum 1/2 (Wien 1935/36). – I. Engnell, Studies in divine kingship in the ancient Near East[2] (Oxford 1967). – P. Fiebig, Jüd. Wundergeschichten des ntl. Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum NT bearbeitet (1911). – G. Fohrer, Elia = AbhTheolATNT 31 (Zürich 1957). – H. Frankfort, Kingship and the gods. A study of ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature[2] (Chicago 1955). – C. J. Gadd, Ideas of divine rule in the ancient East (London 1948). – H. Goedicke, Die Stellung des Königs im Alten Reich = ÄgyptolAbh 2 (1960). – F. Ll. Griffith, Herodot II. 90. Apotheosis by drowning: ZsÄgSpr 46 (1909) 132/4. – H. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter = ÄgyptolForsch 8 (1939). – A. Jepsen, Nabi. Soziologische Studien zur atl. Literatur u. Religionsgeschichte (1934). – J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu (1958). – R. Labat, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne = ÉtAssyr 2 (Paris 1939). – R. Mach, Der Zaddik in Talmud u. Midrasch (Leiden 1957). – S. Morenz, Religion u. Geschichte des alten Ägypten (1957); Zur Vergöttlichung in Ägypten: ebd. 263/80. – A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique (Paris 1902). – H. Müller, Die formale Entwicklung der Titulatur der ägypt. Könige = ÄgyptolForsch 7 (1938). – E. Otto, Gehalt u. Bedeutung des ägypt. Heroenglaubens: ZsÄgSpr 77 (1942) 28/40; Zwei Bemerkungen zum Königskult der Spätzeit: MittDtArchInstKairo 15, 1 (1957) 193/204. – O. Plöger, Die Prophetengeschichten der Samuel- u. Königsbücher, Diss. Greifswald (1937). – G. Posener, De la divinité du pharaon = Cahiers de la Société Asiatique 15 (Paris 1960). – H. Ch. Schmitt, Elisa. Traditionsgeschichtl. Untersuchungen zur vorklass. nordisraelit. Prophetie (1972). – O. H. Steck, Überlieferung u. Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen = WissMonogrATNT 26 (1968). – D. L. Tiede, The charismatic figure as miracle worker = SocBiblLitDissSer 1 (Missoula, Mont. 1972). – O. Weinreich, Antikes Gottmenschentum: NJb 2 (1926) 633/51. – G. Widengren, Literary and psychological aspects of the Hebrew prophets = Upp. Univ. Årsskrift 1948 nr. 10; Sakrales Königtum im AT u. im Judentum (1955). – H. Windisch, Paulus u. Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich = Unters. zum NT 24 (1934). – D. Wildung, Egyptian saints. Deification in pharaonic Egypt (New York 1977).

Willy Schottroff.

Gottmensch II (Griechisch-römische Antike u. Urchristentum).

A. Griechisch-römische Antike. I. Grundsätzliches. a. Bedeutung u. Terminologie. Das Thema vom G. durchzieht die gesamte griech. u. röm. Religions- u. Philosophiegeschichte. Eine Gesamtdarstellung fehlt, doch liegen Materialsammlungen für Teilgebiete vor: Weinreich, Gottmenschentum; Windisch, Paulus 24/89; Bieler; H. Kleinknecht, Art. ϑεῖος: ThWbNT 3 (1938) 122f; H. D. Betz, NT 100/43; ders. (Hrsg.), Plutarch's theological writings and early Christian literature (Leiden 1974); ders.(Hrsg.), Plutarch's ethical writings and early Christian literature (ebd. 1978) Reg. s.v. Divine man; Smith, Prolegomena; Petzke; Tiede, Charismatic figure; Green. Taeger (Charisma) hat eine Geschichte des antiken Herrscherkultes unternommen. Zur Bezeichnung des G. hat sich der Begriff ϑεῖος ἀνήρ eingebürgert (Weinreich, Gottmenschentum; Windisch, Paulus; Bieler; H. D. Betz, NT). Die offensichtliche Tatsache, daß antike Autoren das Phänomen je nach ihrer Tradition u. Deutung behandeln u. gestalten, darf nicht zu dem Fehlschluß verleiten, es gebe das Phänomen nicht oder es sei nicht verschieden interpretierbar (gegen O. Betz; Hengel; Holladay; Forschungsüberblick ebd. 1/45). Θεῖος ist von ϑεός abzuleiten u. bedeutet ‚göttlich' im Sinne von ‚von einer Gottheit abstammend' oder ‚übermenschlich' (Liddell/Scott, Lex.[9] s.v.). Dabei wird die Wesensverschiedenheit von Gott u. Mensch nicht einfach aufgehoben. Schon bei Homer wird der Begriff auf Heroen (Odysseus, Herakles, Achilles u.a.), Könige u. Sänger sowie andere ‚Charismatiker' angewandt (vgl. G. L. Prendergast, A complete concordance to the Iliad of Homer[2] [Darmstadt 1962]; H. Dunbar, A complete concordance to the Odyssey of Homer[2] [ebd. 1962]; Bieler 1, 10; Taeger 1, 51/63). Diese Bedeutung findet sich auch sonst (zB. Pind. Pyth. 6, 38; Aeschyl. choeph. 867; Soph. Oed. rex 298: τὸν ϑεῖον μάντιν, vgl. 1235). Sie darf nicht verwechselt werden mit einer allgemeinen Gottverwandtschaft des Menschen, die das Griechentum auch kennt (Pind. Nem. 6, 1; Il. 15, 47; Hesiod. op. 108). Der Ausdruck ϑεῖος ἀνήρ wird speziell auf solche Personen bezogen, die kraft besonderer charismatischer Begabung über das allgemein-menschliche Maß hinausragen. Statt des Begriffes ϑεῖος können auch andere gebraucht werden, insbesondere δαιμόνιος, ϑεσπέσιος (vgl. Taeger 1, 55. 59; H. D. Betz, NT 102f; E. Brunius-Nilsson, Δαιμόνιε. An inquiry into a mode of apostrophe in old Greek literature [Uppsala 1955]; M. Detienne, De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de ‚daïmôn' dans le pythagorisme ancien [Paris 1963]; ferner H. Nowak, Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Daimon, Diss. Bonn [1960]). – Die Neubildungen der Begrifflichkeit, die in den Wortgruppen ϑέανδρος, ϑεάνϑρωπος u.ä. vorliegen, gehen auf die Auseinandersetzungen der altkirchlichen Christologie zurück (s. A. Grillmeier, Art. G. III [Patristik]: u. Sp. 312/66). Diese Neubildungen zeigen an, daß die Vorstellung vom G. Jesus eine neue Interpretationsstufe erreicht hat. Zu den Voraussetzungen der altkirchlichen G.-Christologie gehören nicht nur die divergierenden christologischen Lehren des NT, sondern auch die in der vorausliegenden Antike traditionell gewordenen G.-Vorstellungen. Das Problem für die altkirchliche Christologie war nicht, daß die Vorstellung von Jesus als einem ϑεῖος ἀνήρ nicht geeignet war (gegen Holladay 233/42), sondern daß sie allzu sehr geeignet schien (vgl. Lukian, *Celsus, Porphyrius [s. u. Sp. 251]; sowie den modernen Versuch von M. Smith, Jesus the magician [New York 1978] bzw. Jesus der Magier [1981]), dann aber die einzigartige Stellung des Erlösers beseitigte.

b. Anthropologische Voraussetzungen; Verhältnis zum Heros. Zwar haben die Griechen eine einheitliche Lehre vom Menschen nicht entwickelt, aber man kann doch sagen, daß im allgemeinen Gott u. Mensch sich gegenüberstehen; gleichwohl liegen Zwischenstufen im Bereich des Möglichen (vgl. Plat. Soph. 216b; Aristot. eth. Nic. 7, 1, 1145a 27 [dazu s. Taeger 1, 389]). Dem Menschen gegenüber ist die Gottheit nicht ein schlechthin verschiedenartiges Wesen, sondern die vollkom-

mene Form desselben Wesens (vgl. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie [1913] 116). ‚Man is a kind of God' (W. K. C. Guthrie, The Greeks and their gods [London 1950] 116). Oder, wie nach Aristot. metaph. 2, 2, 997b 11, einige die Götter für ἄνϑρωποι ἀίδιοι halten. Freilich ist der Mensch von ihnen durch seine Sterblichkeit u. Hinfälligkeit unverwechselbar unterschieden (s. Plat. conv. 203a; Guthrie, Greeks aO. 113). Pindar (Ol. 2,1) unterscheidet ϑεός, ἥρως u. ἀνήρ, wofür er Beispiele nennt: Zeus, Herakles u. den siegreichen, aus edlem Geschlecht stammenden Wagenkämpfer Theron. Eine andere Unterscheidung findet sich bei Plato: ϑεοί, δαίμονες (die u.a. unter Hinweis auf Hesiod. op. 121 erklärt werden; vgl. F. Solmsen, Hesiodic motifs in Plato: EntrFondHardt 7 [1960] 173/96 bzw. ders., Kl. Schriften 1 [1968] 82/105), ἥρωες, ἄνϑρωποι (Plat. Crat. 397c/398e). Maßgebend für die Unterscheidung ist die verschieden starke Begabung mit göttlicher δύναμις (ähnlich resp. 3, 392a. 427b; leg. 4, 717ab). Zwischen Unsterblichkeit u. Sterblichkeit (Plat. conv. 202e: μεταξὺ ϑνητοῦ καὶ ἀϑανάτου, vgl. Eur. Hel. 1137) befindet sich also der den δαίμονες, ἥρωες u. ϑεῖοι ἄνδρες zugewiesene Bereich. Dabei stehen die δαίμονες u. ἥρωες näher bei den Göttern, während die ϑεῖοι ἄνδρες grundsätzlich den Menschen zugeordnet werden müssen. Vgl. Hesiod. op. 159f: ‚... das göttliche Geschlecht der Heroen, die Halbgötter genannt werden ...', was von Plutarch so wiedergegeben wird: ‚Hesiod unterschied als erster vier Klassen vernunftbegabter Wesen: Götter, Dämonen, Heroen u. schließlich Menschen' (def. orac. 10, 415B). Eine klare Trennung haben die Griechen nicht für notwendig gehalten (vgl. L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality [Oxford 1921] 76f; Rohde, Psyche 1, 153; Burkert, Religion 312/9). Pindar kann die Heroen den Göttern gleichstellen (Pyth. 1, 53; 4, 58), während Hesych (lex. s.v. ἥρωες [2, 296 Latte]) so erklärt: οἱ διαφέροντες ἀρετῇ (manche Cod. haben noch: ἡμίϑεοι, ἄνδρες γενναῖοι). Lucian. dial. mort. 3, 2 hält sie sowohl für Menschen als auch für Götter (vgl. S. Eitrem, Art. Heros: PW 8, 1 [1912] 1112). Hieraus ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis von ϑεῖος ἀνήρ u. Heros. Die Unterschiede liegen in den Ursprüngen der jeweiligen Vorstellung. Da der Heroenkult aus dem Totenkult entstanden ist (Rohde, Psyche; Eitrem, Heros aO. 1127; Farnell aO.), richtet er sich vor allem auf die kultische Verehrung eines Menschen, der um seiner großen Taten willen nach seinem Tode zu einer ‚höheren Existenz' erhoben wurde. Im Laufe seiner Geschichte hat sich der Heroenkult stark gewandelt (Eitrem, Heros aO. 1131). Zunächst ist jeder Tote ein Heros, dann richtet sich die Verehrung auf berühmte Königsgeschlechter der Vorzeit. Ein weiterer Schritt, der vom Hellenismus an bezeugt ist, ist die Verleihung der Heroenwürde an noch Lebende (vgl. ebd. 1139). Dagegen ist für den ϑεῖος ἀνήρ zunächst charakteristisch, daß hier die göttliche Inspiration eines lebenden Menschen im Vordergrund steht. Freilich sind von vornherein Beziehungspunkte zwischen Heros u. ϑεῖος ἀνήρ da, so daß ein Zusammenfließen beider Vorstellungen im Hellenismus nicht überrascht (vgl. Taeger 1, 46). Bei beiden handelt es sich um bestimmte Individualpersonen. Vollbringt der Heros vor seinem Tode große Taten, so wirkt er nach seiner Heroisierung durch Wunder u. Offenbarungen (vgl. Eitrem, Heros aO. 1112f; Burkert, Religion 178/80). Beide steigen nach ihrem Tode zu einer göttlichen Existenzweise auf; ihre Verehrung schließt kultische Mahlfeiern ein (vgl. A. D. Nock, The cult of heroes: HarvTheolRev 37 [1944] 148 bzw. ders., Essays on religion and the ancient world 2 [Oxford 1972] 580f).

II. Seher, Propheten, Mystagogen, Wundertäter. a. Altgriechisch. Wie am Beispiel Pindars, Platos u. a. deutlich wurde, ist der altgriech. ϑεῖος ἀνήρ zunächst der von der Gottheit inspirierte Seher, der ϑεῖος μάντις (vgl. Plat. Ion 534b; Men. 99; PsPlat. virt. 379c). Die mantische Fähigkeit wird dem Seher als eine göttliche Gabe zuteil (Plat. Phaidr. 244a: ϑείᾳ ... δόσει διδομένης; vgl. Herodt. 4, 79; Cic. div. 1, 10. 88. 95; 2, 130; leg. 2, 13; zur Mantik überhaupt s. Th. Hopfner, Art. Mantike: PW 14, 1 [1928] 1258/88; H. Kleinknecht, Art. πνεῦμα [im Griech.]: ThWbNT 6 [1959] 341/50; H. Klees, Die Eigenart des griech. Glaubens an Orakel u. Seher [1965]; F. Pfeffer, Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike [1976]). Wenn Plato (leg. 1, 642d) den Epimenides aus Kreta (vgl. u. Sp. 244) als prominenten Vertreter dieses religionsgeschichtlichen Typus nennt, so ist mit der Nennung dieses Namens eine ganze Reihe ähnlicher Gestalten angesprochen, von denen die wichtigsten im folgenden charakterisiert werden sollen. Vgl. die Ver-

zeichnisse bei E. Fascher, Προφήτης (1927) 54; Hopfner, Mantike aO. 1267f; M. van der Kolf, Art. Prophetes, Prophetis: PW 23, 1 (1957) 803/16; Löffler 25. Nach dem Vorgange von H. Diels (Parmenides Lehrgedicht [1897] 9) hat vor allem K. Meuli (Scythica: Hermes 70 [1935] 121/76 bzw. ders., Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 817/79) gezeigt, daß hinter solch sagenumwobenen Gestalten wie Abaris, Aristeas, Zalmoxis der Typ des vorgriech. u. sogar hyperboreischen Schamanen steht. Dorthin weisen auch die von Herodt. 4, 71 beschriebenen Ἐνάρεες. Der Schamane ist Medizinmann u. Geleiter der Seelen Verstorbener. Ihn kennzeichnet die Fähigkeit, sich in der *Ekstase in andere Wesen zu verwandeln (auch Geschlechtsverwandlung), seinen Körper zu verlassen u. im Geiste in den Himmel oder in die Unterwelt zu reisen. Er fungiert vorwiegend als Krankenheiler, Offenbarer von Geheimnissen des Jenseits, als Weiser u. Dichter. Vgl. M. Eliade, Schamanismus u. archaische Ekstasetechnik (1957). An Meuli (Scythica aO.) schließen sich an die Untersuchungen: Dodds 135; ders., Supernatural phenomena in classical antiquity: ProcSocPsychResearch 55 (1971) 189/237; F. M. Cornford, Principium sapientiae (Cambridge 1952) 88. 107 (teilweise Nilsson, Rel. 1^3, 164_5. 615/20; anders J. D. P. Bolton, Aristeas of Proconnesus [Oxford 1962]). Zuletzt hat W. Burkert (Γόης 36/55) den Begriff γόης in einen ursprünglichen Zusammenhang mit dem Schamanismus gebracht (s. auch ders., Religion 178/84). Eine gute Charakteristik der frühen Seher gibt auch Löffler (11; vgl. Kern, Rel. 2, 134/81). Im privaten u. öffentlichen Leben des frühen Griechentums spielten die Seher eine große Rolle als Orakeldeuter, Propheten zukünftiger Ereignisse, Opferpriester u. Reiniger von Krankheiten. Zu ihren charakteristischen Zügen gehörte das Wanderleben u. die Tätigkeit als ‚ärztlicher Seher' (ἰατρόμαντις), deren Wirksamkeit von Hippocr. morb. sacr. 2/4 geschildert wird. Er nennt sie μάγοι (Magier), καθαρταί (Reinigungspriester), ἀγύρται (Wanderpriester) u. ἀλαζόνες (Scharlatane). Sie arbeiten mit Zaubermitteln u. -sprüchen, sowie Reinigungsriten; primitive medizinische Kenntnisse wird man ihnen nicht absprechen können. Die μαντική u. ἰατρικὴ τέχνη sind nahe miteinander verwandt u. werden auf Apollo als ihren gemeinsamen Vater zurückgeführt (Hippocr. ep. ad Philop.: 9, 342 Littré). Zugleich ist der Seher Totenbeschwörer u. -erwecker, Dichter u. Sänger. Oft hat er geheimnisvolle Verbindung zu den Tieren. Er ist von hohem Rang u. nicht selten Königen ebenbürtig. Es kann kaum eine Frage sein, daß alle μάντεις zu den θεῖοι ἄνθρωποι gerechnet werden müssen, auch wenn nicht von jeder dieser sagenhaften Gestalten genügend Material vorliegt.

1. Orpheus. Die überragendste Gestalt dieser Gruppe ist ohne Zweifel die des Orpheus (s. zusammenfassend Burkert, Religion 440/5). In der uns überkommenen Literatur ist sein Bild freilich schon ins Heroische erhoben. Daß er jedoch nicht von Anbeginn ein Heros war, wird noch aus der Tatsache deutlich, daß er zwar nach antiker Meinung an der Argonautenfahrt zusammen mit den Heroen teilgenommen hat, daß er aber eigentlich nicht zu ihnen gehörte. So bemerkt der Scholiast zu den Argonautika des Apollonius v. Rhodos (Kern, Orph. testim. nr. 5), es sei die Frage: ‚Weshalb Orpheus, obwohl er ein Schwächling war, mit den Heroen segelt.' Andererseits gilt er später als ἡμίθεος (Athen. dipnos. 14, 632 C [= Kern, Orph. aO. nr. 46]) oder als Gottwesen: plerosque auctores etiam deos existimavit antiquitas, nedum divos . . . ut Orpheum, ut Musaeum, ut Pherecydem Pythagorae magistrum (Tert. an. 2 [= Kern, Orph. aO. nr. 147]). Orpheus stammte von Gottwesen ab: sein Vater war Apollo oder der thrakische Flußgott Oiagros, seine Mutter die Muse Kalliope (ebd. nr. 22/6). Seine Tätigkeit umfaßte die ganze antike Welt des Wunderbaren. Er galt als Philosoph (ἐνθέως φιλοσοφήσας: Iulian. Imp. or. 7, 10, 215 b [= Kern, Orph. aO. nr. 14]), als der große μάντις (ebd. nr. 78/80. 87/9), Totenbeschwörer (bekannt ist vor allem die Heraufholung der Eurydike, vgl. ebd. nr. 60. 62/7), Unterweltreisender (vgl. die Beschreibung der Unterwelt auf einem Gemälde des Polygnot bei Paus. 10, 30, 6 [= Kern, Orph. aO. nr. 69]), Arzt u. Magier (ebd. nr. 82/6). Mit seiner Stimme u. seinem Saitenspiel vermochte er nicht nur Gottheiten, sondern auch Tiere, Bäume, Steine u. Berge zu bezaubern (ebd. nr. 46/57). Er soll auch zuerst die dionysischen u. die eleusinischen Mysterien eingeführt haben (nr. 94/104). Tempelbauten u. Erfindungen werden ihm zugeschrieben (nr. 108/12; *Erfinder II). Über die Art seines Todes geben eine Fülle von Legenden die verschiedenartigsten Auskünfte (nr. 113/35; vgl. W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek religion[2] [London 1952] 32).

Die meist bezeugte Tradition läßt ihn von thrakischen Frauen getötet werden. Unter dem Einfluß der Dionysosmysterien scheint die Tradition dann so umgestaltet worden zu sein, daß es Dionysos in seinem Zorn war, der die thrakischen Frauen rasend macht u. gegen den Orpheus ausschickt, u. daß sie ihn als Opfer der dionysischen Orgien in Stücke zerreißen. Über die Geschehnisse nach seinem Tode liegen ebenfalls verschiedene Legenden vor: Begräbnis durch die Musen, Versetzung der Lyra an den Sternhimmel, Auffindung des noch lebenden u. singenden Hauptes, orakelgebende Reliquien, Tempelbau, göttliche Verehrung (Kern, Orph. aO. nr. 113/46). Als seine Schüler werden genannt: Midas, Herkules, Eumolpus, Linus, Musaeus u. a. (ebd. nr. 160/72). Orpheus u. seine Lehren wurden später von den Pythagoreern aufgenommen (Guthrie, Orpheus aO. 216). Weiter sind in dieser Gruppe folgende Namen zu nennen: Bakis, Euklus, Kalchas, Kassandra, Musaeus, Mopsus, Olen (vgl. Nilsson, Rel. 1^3, 617/20; Löffler 46) u. die Sibyllen (vgl. A. Rzach, Art. Sibyllen: PW 2A, 2 [1923] 2073/103). Abgesehen von diesen fast mythischen Namen liegen ausführlichere Überlieferungen über eine Reihe im Altertum berühmter Personen vor. Herkunft u. Art dieser Traditionen sind mannigfaltig u. schließen eine systematische Gruppierung aus. Die Verbindungslinien zur Philosophie sind offensichtlich.

2. Abaris. Einer der berühmtesten skythischen Wundermänner war der Apollopriester Abaris, der auf einem großen Pfeil, einem Geschenk des Gottes *Apollon selbst, nach Hellas geflogen kam (Herodt. 4, 36). Um ihn rankten sich allerlei Legenden, die von Heraclides v. Pont. in seinem Dialog ‚Abaris' wiedererzählt wurden. Danach war die Tätigkeit des in Griechenland umherziehenden Wundermannes durch Wundertaten (Reinigung, Abwehr von Unheil) u. Weissagung gekennzeichnet; auch habe er Geld für den Tempel seines Gottes gesammelt (vgl. Meuli, Scythica aO. [o. Sp. 239] 159 bzw. 860). Dieser Stoff ist dann in die Pythagoraslegende eingegangen, die berichtet, auf seiner Wanderschaft durch Italien sei Abaris dem Pythagoras begegnet (vgl. Iambl. vit. Pyth. 91; Porph. vit. Pyth. 28) u. habe ihn dem Gotte ähnlich gefunden. Bestimmte Zeichen habe er dann so gedeutet, daß Pythagoras nicht nur ein dem Gotte ähnlicher Mensch, sondern der Gott selbst sei. Daraufhin habe er den wunderwirkenden Pfeil dem Gotte Apollo (Pythagoras) zurückgegeben. Nach Iamblich war Abaris durch eine wunderbare δύναμις ausgezeichnet (vit. Pyth. 92). Pythagoras machte ihn zum Mitarbeiter u. teilte ihm seine göttlichen Kenntnisse mit (ebd. 93). Iamblich (ebd. 140f) erwähnt noch, daß Abaris Pestepidemien vorauszusagen wußte u. daß ihn niemand je hat essen oder trinken sehen (vgl. Herodt. 4, 36). Analog dem Empedokles u. Epimenides werden ihm weitere Wunder zugeschrieben (Iambl. vit. Pyth. 135). Plato stellt ihn mit Zalmoxis zusammen (Charm. 158 b); Pausanias (3, 13, 2 f) mit Orpheus; Clemens v. Alex. (strom. 1, 133, 2) mit Pythagoras, Aristeas, Epimenides, Zoroaster u. a. (vgl. Meuli, Scythica aO. 159 bzw. 858/60; Dodds 141. 144; Nilsson, Rel. 1^3, 616f. 621).

3. Aithalides. Ebenfalls in den pythagoreischen Legendenkranz einbezogen wurde die Gestalt des Aithalides. Nach Heraclides v. Pont. (bei Diog. L. 8, 4) sei Pythagoras schon vor Zeiten als Aithalides auf Erden gewesen u. für den Sohn des Hermes gehalten worden. Hermes habe ihm ein wunderbares, sogar im Hades nicht verlöschendes Gedächtnis verliehen. Auch könne er seine Seele bald im Himmel, bald auf Erden weilen lassen. – Vgl. Burkert, Γόης 46.

4. Amphiaraus (Amphilochus). Über den Orakelpropheten Amphiaraus (ursprünglich ein alter Orakelgott) u. seinen Sohn Amphilochus, der später teilweise an seine Stelle trat (vgl. Cic. div. 1, 88 mit Komm. von A. S. Pease zSt.), liefen wunderhafte Erzählungen um. Nach Hyginus (fab. 70 Rose) soll er Sohn des Apollo gewesen sein. Nach seinem Tod (er wurde durch einen von Zeus geschaffenen Erdspalt verschlungen) wurde er an vielen Orten als θεός verehrt (Paus. 1, 34; Sophocl. Electr. 839/41). Als analoge Fälle, in denen Menschen göttliche Ehre zuteil wird, nennt Pausanias den Protesilaus u. den Trophonius. In Oropus wirkte Amphiaraus Heilungen durch eine heilkräftige, nach ihm benannte Quelle u. erteilte Traumorakel (Paus. 1, 34; vgl. Philostr. vit. Apoll. 2, 37, 90; Löffler 41/3. 56/8).

5. Aristeas v. Proconnesus. Hauptquelle für diesen legendären Dichter u. Wundertäter ist Herodt. 4, 13/5. Auf wunderbare Weise entrückt (φοιβόλαμπτος, zu diesem Begriff vgl. W. Burkert, Rez. J. D. P. Bolton, Aristeas of Proconnesus: Gnomon 35 [1953] 238f; ders., Religion 180), macht er weite Reisen zu den

Skythen u. Issedonen (*Entrückung). Herodot überliefert seine edle Herkunft u. die Ereignisse um sein wunderbares Verschwinden. Einmal sei er in einen Walkerladen gegangen, u. dort habe ihn der Tod ereilt. Der Walker habe seinen Laden abgeschlossen, um die Verwandten zu benachrichtigen. Als sich die Todesnachricht durch die Stadt verbreitete, kam ein Mann aus Kyzikos u. bezweifelte den Tod des Aristeas, da er ihn gerade noch auf dem Wege getroffen u. mit ihm geredet habe. Als man die Tür des Ladens geöffnet habe, sei von Aristeas keine Spur mehr zu entdecken gewesen. Er war ‚auferstanden' u. erschien erst nach sieben J. wieder, um die ‚Arimaspeia' zu schreiben u. dann wieder zu verschwinden. Weiteres erzählt eine ätiologische Lokallegende aus Metapont. 240 J. nach seinem zweiten Verschwinden sei Aristeas in Metapont in Italien erschienen u. habe die Errichtung eines Altars für Apollo u. einer Statue für sich angeordnet. Er habe offenbart, er sei nunmehr Apollo. Nach Befragung des delphischen Orakels, was es mit diesem φάσμα τοῦ ἀνθρώπου auf sich habe, wurde der Befehl ausgeführt. Auch Aristeas wurde in die Pythagoraslegende aufgenommen (Iambl. vit. Pyth. 138. 267; vgl. Bolton aO. [o. Sp. 239] 142/75). Von den über Aristeas umlaufenden Legenden ist einiges überliefert (Texte bei Bolton aO.). Öfter bezeugt ist die Legende, Aristeas habe seine Seele nach Belieben aus dem Munde ein- u. ausfliegen lassen können. Maximus v. Tyrus beschreibt den Sachverhalt genauer: während sein Leib nahe am Tode gewesen sei, sei seine Seele frei wie ein Vogel umhergeflogen u. habe Himmel u. Erde erkundet. Bei der Rückkehr habe dann die Seele den Körper ‚auferstehen' lassen (ἀναστήσασα) u. ihm das Geschaute u. Gehörte mitgeteilt (Max. Tyr. 10, 2 F); nach ebd. 38, 3 C/F war Aristeas ein großer Philosoph, obwohl er keinen Lehrer vorzuweisen hatte. Athen. dipnos. 13, 605 CD berichtet von einem Strafwunder, das die Statue des Aristeas in Metapont gewirkt habe. Wegen eines dem Gotte Apollo gestohlenen goldenen Kranzes habe die Statue zu sprechen begonnen u. unter den μάντεις auf dem Marktplatz eine solche Ekstase hervorgerufen, daß diese die Tänzerin, in deren Besitz sich der Kranz befand, zerrissen hätten. Apollonius (mir. 2) überliefert, Aristeas sei nach seinem Tode in Sizilien erschienen u. habe gelehrt, so daß die Sizilier ihm ein Heiligtum errichteten u. ihm als Heros opferten. Clemens v. Alex. (strom. 1, 133, 2) stellt den Aristeas mit Gestalten wie Abaris, Pythagoras, Epimenides, Zoroaster, Empedokles, Phormion u. a. zusammen. Gregor v. Naz. (or. 4, 59) polemisiert gegen die Vergöttlichung von Leuten wie Aristeas u. a.; Proclus (in Plat. remp.: 2, 113 Kroll) rechnet Aristeas zu den Menschen, von denen Tod, Grablegung, Wiederbelebung u. Erscheinung überliefert sei (wie noch von Hermotimus u. Epimenides; vgl. ähnlich Plut. vit. Rom. 28 von Romulus; Orig. c. Cels. 3, 26). – Vgl. Dodds 141; Bolton aO.

6. Epimenides. Um diesen schon genannten Sühnepriester, der im 7. Jh. vC. in Athen wirkte, wuchs ein bunter Kranz von Legenden, die am vollständigsten von Diog. L. 1, 109/15 überliefert sind. Als Epimenides eines Tages von seinem Vater ausgeschickt worden war, um ein verirrtes Schaf zu suchen, legte er sich zur Mittagszeit in einer Höhle zur Ruhe nieder. Ohne es zu bemerken, schlief er 57 J. lang. Bei der Rückkehr auf den väterlichen Hof fand er alles verändert vor, traf aber noch seinen jüngeren Bruder als alten Mann, der nun den Sachverhalt erklären half. Seitdem gilt er bei den Griechen als θεοφιλέστατος (ebd. 1, 110). Epimenides wirkte als Heil- u. Sühnepriester, sowie als Tempelbauer; er gehörte zu den Langlebigen u. soll nach manchen um 150, nach den Kretern sogar 299 J. gelebt haben. Er benötigte keinen Schlaf (1, 112), u. niemand sah ihn je essen, denn er ernährte sich von einer wunderbaren Speise, die ihm die Nymphen gegeben hatten (1, 114). Autoren, auf die sich Diogenes beruft, bezeugen, daß Epimenides kommende Ereignisse voraussagen konnte u. daß er Anweisungen durch eine Stimme aus dem Himmel erhielt. Die Kreter opferten ihm als Gott (ὡς θεῷ). Er habe behauptet, oft auf Erden geweilt zu haben (ebd.: πολλάκις ἀναβεβιωκέναι). Die Suda (s. v. [1, 2, 370 Adler]) erzählt, daß er nach Belieben seine Seele habe umherfliegen lassen können. Plutarch (vit. Sol. 12) nennt seine Zukunftsweissagungen u. ihn selbst θεοφιλής, σοφὸς περὶ τὰ θεῖα. – Vgl. Rohde, Psyche 2, 96; VS^8 3 AB; FGrHist 457 (mit Komm.); Dodds 141 f; Burkert, Γόης 36.

7. Hermotimus v. Klazomenai. Plinius (n. h. 7, 174) sieht in dem legendären Mann ein Beispiel (neben Aristeas, Epimenides u. einer Reihe von Totenauferweckungen) dafür, daß man sich im menschlichen Leben nicht einmal auf den Tod verlassen kann. Hermotimus'

Seele konnte, während er halbbewußt dalag, seinen Körper verlassen, in der Welt umherfliegen u. ihm von ferne Mitteilungen zusenden. Jedoch kam das Ende des Hermotimus dadurch herbei, daß einer seiner Feinde, während die Seele abwesend war, seinen Körper verbrannte u. die Seele damit ihrer Behausung beraubte. Die Geschichte wird öfter erzählt. Plutarch (gen. Socr. 592 C) zählt den Hermotimus (versehentlich schreibt er Hermodorus) zu dem μαντικὸν καὶ θεοκλυτούμενον γένος, gibt aber seine eigene Erklärung: die Seele verließ nicht den Körper, sondern sie erlaubte dem Daimon umherzufliegen. Auch Hermotimus geht in die Pythagoraslegende ein u. wird zu einer der früheren Inkarnationen der Seele des Pythagoras (Diog. L. 8, 5; Porph. vit. Pyth. 45). – Vgl. Kern, Rel. 2, 179f; Nilsson, Rel. 1^3, 618; Dodds 141. 143f.

8. Melampus. Er galt bei den Griechen als berühmter Seher (Apollod. bibl. 1, 9, 12: ἄριστος μάντις) u. Begründer des Dionysoskultes (Herodt. 2, 49; Diod. Sic. 1, 97, 4; s. K. Kerényi, Dionysos [1976] 141/3). Als Kind soll er ausgesetzt u. von einer Ziege wunderbar gerettet u. am Leben erhalten worden sein. Sein Name (‚Schwarzfuß') wird durch eine ätiologische Legende erklärt (Löffler 31). Die Berufung zum Seher erfolgte durch ein Schlangenwunder (vgl. ähnlich Teiresias) u. eine Begegnung mit Apollo am Alpheios (Apollod. bibl. 1, 9, 11). Von ihm gerettete u. aufgezogene Schlangen reinigten ihm, während er schlief, mit ihren Zungen die Ohren, was zur Folge hatte, daß er die Sprache der Vögel verstehen u. daraus zukünftige Ereignisse den Menschen vorhersagen konnte (zur Bedeutung der Tiersprache s. J. G. Frazer [Hrsg.], Apollodorus 1 [London 1954] 82$_2$; Löffler 32f). Verschiedene Wunderheilungen werden mitgeteilt (ebd. 33), wobei Melampus als erster Arzt eine ‚Therapie mit Hilfe von Arzneien u. Reinigungen', angewandt haben soll (Apollod. bibl. 2, 2, 2). Möglicherweise wurden Streitgespräche überliefert, in denen Melampus Aussagen machte (Löffler 39f). Er hatte ein Heiligtum in der Megaris u. wurde dort göttlich verehrt (ebd. 31; Nilsson, Rel. 1^3, 615f).

9. Menekrates. In das 4. Jh. vC. fällt das Auftreten dieses Arztes aus Syrakus, der sich für Zeus hielt, sich Menekrates Zeus nannte, sich wie Zeus kleidete u. sich mit einem Hofstaat olympischer Götter umgab. Hauptquelle ist Athen. dipnos. 7, 289 A (vgl. die Quellenanalyse bei O. Weinreich, Menekrates Zeus u. Salmoneus [1933] bzw. ders., Religionsgeschichtl. Studien [1968] 299/434). Menekrates setzte seine ärztliche Kunst in Beziehung zum Zeusnamen, den er von ζῆν ableitete: ‚er allein sei durch seine ärztliche Kunst die Ursache, daß die Menschen lebten' (Athen. dipnos. aO.; vgl. Weinreich, Menekrates aO. 5 bzw. 309). Er vollbrachte Wunderheilungen u. befreite Menschen, die bereits von den Ärzten aufgegeben waren (s. zu diesem Topos ders., Antike Heilungswunder [1909] 195; H. D. Betz, NT 148), von der sog. ‚heiligen Krankheit' (*Epilepsie). Von den Geheilten forderte er dann die Nachfolge als δοῦλοι, wobei diese als göttlicher Hofstaat (θεῖος χορός) fungieren. Von diesem Gefolge sind einige Personen bekannt: ein Nikostratos aus Argos dient ihm als Herakles; er zieht sogar mit Keule u. Löwenfell in die Schlacht, wobei er sich durch seine große Stärke auszeichnet u. so den Herakles ‚nachahmt' (Diod. Sic. 16, 44). Nikagoras v. Zelea trägt als Hermes Chlamys u. Flügelschuhe; ein Astykreon stellt den Apollo, ein Ungenannter den Asklepius u. ein Alexarchos den Helios dar (vgl. Weinreich, Menekrates aO. 10/2 bzw. 314/6). Letzterer ist auch der Gründer der Stadt Uranopolis auf der Athoshalbinsel gewesen. Er soll dort eine eigene Sprache, wahrscheinlich eine ‚Göttersprache' eingeführt haben (ebd. 13f bzw. 317f). Menekrates selbst trat im Götterkostüm des Zeus auf: mit dem Purpurgewand, dem goldenen Kranz auf dem Haupte, dem Szepter in der Hand u. an den Füßen die Riemenschuhe (ebd. 9. 17 bzw. 313. 321). Überliefert sind Briefe, die er als Menekrates Zeus an weltliche Machthaber geschickt haben soll (ebd. 19/24 bzw. 323/8).

10. Phormion u. Leonymus. Auf die mit diesen beiden Namen verbundenen Legenden hat Burkert (Γόης 37) hingewiesen. Über Phormion erzählt Theopomp (in der Suda s. v. Phormion [1, 4, 751 Adler]) eine Wundergeschichte (Heilung u. ekstatische Reisen). Paus. 3, 16, 2 berichtet über die Begegnung des Phormion mit den Dioskuren (die sich in menschlicher Gestalt zeigen). Eine Reise ins Jenseits unternahm der General Leonymus auf Anraten der Pythia von Delphi, um von einer Verwundung geheilt zu werden (ebd. 3, 19, 12f). Clemens v. Alex. stellt Phormion mit Pythagoras, Abaris, Aristeas, Epimenides u. Zoroaster zusammen (strom. 1, 133, 2).

11. Polyidos. Cic. div. 1, 88f zählt den Ko-

rinther Polyidos zu den bedeutendsten griech. Sehern. Er hat auch als Wunderarzt gewirkt; in Kreta gelang es ihm, den Knaben Glaukos, der verloren gegangen u. umgekommen war, wiederzufinden u. wieder lebendig zu machen. Mit der Totenauferweckung ist ein Schlangenwunder verbunden. – Vgl. Löffler 52f (ebd. 53/6 werden noch Alkmaion, Klytios, Amphoteros u. Akarnan behandelt).

12. Teiresias. Von diesem thebanischen Seher überliefert Apollod. bibl. 3, 6, 7 ein Schlangenwunder: Teiresias sah zwei sich paarende Schlangen, tötete die weibliche u. wurde daraufhin in eine Frau verwandelt. Nach sieben J. ereignete sich dasselbe, Teiresias tötete das männliche Tier u. erhielt sein früheres Geschlecht zurück. Durch ein Strafwunder der beleidigten Hera verlor er sein Augenlicht, als er den Streit zwischen Zeus u. Hera, ob der Mann oder die Frau in der Liebesumarmung die größte Lust empfinde, zugunsten der Frau entschied. Zeus aber verlieh dem Teiresias die Sehergabe u. die Langlebigkeit. Über seinen Tod sind mehrere Versionen überliefert; am Orte seines Todes scheint es ein Quellorakel gegeben zu haben (vgl. F. Schwenn, Art. Teiresias: PW 5 A, 1 [1934] 129/32; Löffler 43/5).

13. Trophonius. Er war ursprünglich ein vorgriech. Lokal- u. Orakelgott (G. Radke, Art. Trophonios: PW 7 A, 1 [1939] 678/95). An ihn haben sich zahlreiche Legenden gehängt. So soll er ein Sohn des Apollo, des Zeus oder verschiedener anderer gewesen sein. Eine Reihe von Tempeln soll von ihm erbaut worden sein. Über seinen Tod werden verschiedene Legenden erzählt (ebd. 680f). Nach Schol. Lucian. dial. mort. 10 wollte er in einem unterirdischen Raume sterben, damit seine sterblichen Überreste nicht gefunden werden u. damit man glauben sollte, er sei zum θεός geworden (vgl. ähnlich Zalmoxis). Tatsächlich wurden ihm Opfer gebracht ὡς θεῷ; den Orakelkult schildert ausführlich Paus. 9, 39, 3; vgl. die Wundergeschichten ebd. 39, 12; 40, 1f.

14. Zalmoxis. Nach Herodt. 4, 94f wurde Zalmoxis von den Thrakern als Orakelgottheit verehrt. Den wahren Hergang der Dinge will Herodot von den Griechen aus Pontus erfahren haben. Danach sei Zalmoxis ein ehemaliger Sklave des Pythagoras gewesen; freigelassen, wohlhabend u. durch den Umgang mit seinem Lehrer u. den griech. Lebenssitten schlau geworden, habe er die primitiven Thraker für die Unsterblichkeit begeistert. Er habe dann durch eine, von ihm vorher konstruierte, geheime Kammer vor ihren Augen sein ‚Verschwinden' bewerkstelligt u. sei erst nach drei J. wieder ‚erschienen', während die Thraker ihn für tot glaubten. Auf diese Weise habe er sie von seinen Lehren überzeugt. Mit Herodot wird man der griech. ‚Erklärung' skeptisch gegenüberstehen müssen. Plato (Charm. 156de) bezeichnet ihn als βασιλεὺς θεός u. Wundertäter. Diod. Sic. 1, 94, 2 zählt ihn zu den berühmten Gesetzgebern (neben Zarathustra, Moses u.a.). Strabo (7, 3, 5) behandelt ihn als Wahrsager u. Priester, der als θεός verehrt wurde. Die von Herodot abgewiesene ‚Erklärung' ist bei Strabo um weitere Züge des θεῖος ἀνήρ bereichert (Ägyptenreise, astrologische Kenntnisse, geheimes Zusammenspiel mit dem König); auch soll er pythagoreische Bräuche eingeführt haben (vgl. K. v. Fritz/I. I. Russu, Art. Zalmoxis: PW 9 A, 2 [1967] 2301/5; M. Eliade, Zalmoxis, the vanishing god [Chicago 1972]).

b. Hellenistisch-römisch. Von den altgriech. θεῖοι ἄνδρες heben sich die hellenistisch-römischen in charakteristischer Weise ab. Wohl verbindet beide der Gedanke der göttlichen Inspiration u. des Wundertums (gegen P. Wülfing v. Martitz, Art. υἱός κτλ.: ThWbNT 8 [1969] 337, 26f), jedoch ist aus diesen Ansätzen ein neuer Typ entstanden. Der hellenist.-röm. θεῖος ἀνήρ tritt als ‚Philosoph' auf, der sich für seine philosophische Erkenntnis u. ethische Weisheit auf sein übernatürliches Erkenntnisvermögen beruft. Zugleich wird er tätig als Wundertäter, Krankenheiler, Erwecker von Toten; die diesbezüglichen Stoffe sind in der Form von zahlreichen Wunderlegenden überliefert, die auch von einem auf den anderen Wundermann übertragen werden können. Eine solche Gestalt wird der wenig bekannte ‚Pythagoreer' u. Magier Nigidius Figulus gewesen sein, der zZt. Ciceros in Rom als Politiker tätig war (vgl. Bieler 2, 79f; K. Latte, Röm. Rel. [1960] 289/91; Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 236/40; A. Della Casa, Nigidio Figulo [Roma 1962]; H. Thesleff: Gnomon 37 [1965] 44/8). Auch *Apuleius wird hier zu nennen sein, der wegen Zauberei vor Gericht gestellt wurde (vgl. Apul. apol. [de magia]; A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura = RGVV 4, 2 [1908]). Im Neuplatonismus ist der θεῖος ἀνήρ zugleich Philosoph, Theurge u. Wundertäter (s. u. Sp. 271/3). Vgl.

Hopfner, OZ; S. Eitrem, La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques: SymbOsl 22 (1942) 44/79; Nilsson, Rel. 2[2], 527/9; E. R. Dodds, Pagan and Christian in the age of anxiety (Cambridge 1965); H. Lewy, Chaldean oracles and theurgy[2] (Paris 1978). Außer den gleich zu nennenden Berühmtheiten muß es im späten Hellenismus zahlreiche θεῖος ἀνήρ-Gestalten dieser Art gegeben haben. Dafür spricht das breite Material zu diesem Thema im hellenist. Schrifttum, besonders bei Lukian (vgl. H. D. Betz, NT 100/43). Hierher gehört auch der am Roten Meer sich aufhaltende ‚Prophet', der die meiste Zeit unter Nymphen u. Dämonen zu leben behauptet (Plut. def. orac. 21, 421 A; Nilsson, Rel. 2[2], 529), oder auch der von Philostrat (vit. soph. 2, 1, 552) beschriebene merkwürdige ‚Herakles'. Ebenfalls sind hinzuzurechnen die indischen Brahmanen u. Gymnosophisten, von denen eine Reihe in der hellenist. Welt auftauchten u. allgemein verehrt wurden, so daß selbst ein Peregrinus Proteus sie mit seiner Selbstverbrennung nachzuahmen suchte (Lucian. mort. Peregr. 25). Schon Alexander d. Gr. hatte sich für diese ‚Philosophen' interessiert (Plut. Alex. fort. 64; vgl. R. Merkelbach, Die Quellen des griech. Alexanderromans [1954] 50. 104. 113; F. Pfister, Die Brahmanen in der Alexandersage: PhW 41 [1921] 569/75). Dio Cassius berichtet (54, 9, 10; vgl. Strab. 15, 1, 73) von einem indischen σοφιστής namens Zarmaros, der iJ. 20 vC. mit einer Gesandtschaft zu Augustus nach Samos kam, sich in die eleusinischen Mysterien einweihen ließ u. sich dann selbst verbrannte. Von einem chaldäischen ‚Philosophen' Julianos stammte der neuplatonische Theurge gleichen Namens ab, der das Heer des Marcus Aurelius durch ein Regenwunder gerettet u. noch andere Wunder vollbracht haben soll (vgl. W. Kroll, Art. Julianos nr. 9: PW 10, 1 [1917] 15/7). Dio Cassius schreibt das Regenwunder dem ägypt. Neuplatoniker u. μάγος Arnouphis zu (71, 8, 4. 9, 2). Von diesen neuplatonischen Theurgen u. Wundermännern sind eine Reihe bekannt; vgl. Geffcken, Ausg. 197/223 (s. u. Sp. 274/9).

1. Apollonius v. Tyana. Wohl der bedeutendste dieser θεῖοι ἄνδρες war der im 1. Jh. nC. lebende *Apollonius v. Tyana, dessen Biographie Philostrat verfaßt hat (vgl. Nilsson, Rel. 2[2], 419/25); das Material ist jetzt zusammengestellt bei Petzke (dazu W. Speyer: JbAC 16 [1973] 133/5); F. Solmsen, Art. Philostratos: PW 20 (1941) 124/77 bzw. ders., Kl. Schriften 2 (1968) 91/118; W. Speyer, Zum Bild des Apollonius v. Tyana bei Heiden u. Christen: JbAC 17 (1974) 47/63; J. Palm, Om Filostratos och hans Apollonios-Biografi (Stockholm 1976); E. L. Bowie, Apollonius of Tyana. Tradition and reality: AufstNiederg-RömWelt 2, 16, 2 (1978) 1652/99; J.-L. Bernard, Apollonius de Tyana et Jésus (Paris 1978). Dabei müssen die Nachrichten über den ‚historischen' Apollonius von den stark legendären Traditionen über ihn gesondert werden. Petzke (147) stellt als historisch zuverlässig folgendes heraus: ‚Er wurde in Tyana geboren. Das Geburtsdatum ist unbekannt. Die chronologischen Schwierigkeiten sprechen gerade dafür, es mit Philostrat an den Anfang des ersten Jh. zu setzen. Apollonius lebte als Pythagoreer, zog durch Länder u. Städte u. lehrte; mit großer Wahrscheinlichkeit besaß er auch magische Fähigkeiten. Sehr wahrscheinlich hat er noch unter Domitian gelebt. Über seinen Tod ist nichts bekannt. Am besten trifft auf Apollonius die Bezeichnung 'pythagoreischer Wanderprediger' zu.' In der legendären Tradition u. dann durch Philostrat wird das Leben des Apollonius in reichem Maße mit Zügen des θεῖος ἀνήρ ausgestattet (ebd. 161). Apollonius ist der Sohn des Proteus (Philostr. vit. Apoll. 1, 4) oder, nach einer anderen Tradition, Sohn des Zeus (ebd. 1, 6); seine Geburt erfolgt unter wunderhaften Umständen. Sein äußeres Auftreten läßt den Eindruck einer übermenschlichen Gestalt zurück (ebd. 1, 28; 7, 32). Er lebt asketisch u. nach dem pythagoreischen Ideal (1, 8). Wie alle θεῖοι ἄνδρες (1, 1f) kennzeichnen den Apollonius außerordentliche geistige Fähigkeiten: das Vorauswissen künftiger Ereignisse, die Fähigkeit der Deutung von Träumen u. Prodigien, Menschenkenntnis, die Fähigkeit der Beobachtung von Ereignissen, die sich an fernen Orten abspielen. So kann ihm Allwissenheit zugesprochen werden (Petzke 12f). Zahlreiche Wundertaten bezeugen, daß Apollonius Herr über die Kräfte der Natur ist u. sie gegebenenfalls durchbrechen kann; überliefert werden Naturwunder, Heilungen von Kranken, Auferweckung von Toten. Über seinen Tod wird in mehreren, mit wunderhaften Zügen ausgemalten Versionen berichtet; der Tod ist mit Himmelfahrt u. nachfolgenden Erscheinungen verbunden (Philostr. aO. 8, 29). Die Umwelt reagiert auf Apollonius mit θαυμάζειν, ἐκπλήττεσθαι u. προσκυνεῖν. Aus-

drücklich gilt er bei den Griechen als θεῖος ἀνήρ (ebd. 8, 15; vgl. Petzke 189/93) u. wird kultisch verehrt (Philostr. aO. 8, 29; ep. 62), obwohl er selber seine Vergleichung mit den Göttern abweist (vit. Apoll. 4, 31).

2. Jesus. In der antichristl. Polemik der spätantiken Philosophen wird Jesus unter vergleichbare θεῖοι ἄνδρες der Religionsgeschichte eingereiht. Diese Tendenz, verbunden mit einer negativen Bewertung, liegt schon vor bei Lukian v. Samosata (vgl. H. D. Betz, Lukian u. das Christentum [1959] 226/37). Vor allem aber argumentiert Celsus mit Hilfe der ἄνθρωποι ἔνθεοι, d. h. der alten Dichter, Weisen u. Philosophen, gegen das Christentum: diesen Weisen der alten Zeit sei allein die Gotteserkenntnis zugefallen, so daß Jesus als Jude nichts zu bringen gehabt habe, was Anspruch auf Ursprünglichkeit hätte erheben können. Das Christentum weise denn auch die gleichen religiösen Phänomene auf wie die Umwelt, so daß sich ein Anspruch auf den ausschließlichen Besitz der Wahrheit, wie ihn die Christen erheben, nicht rechtfertigen läßt (Cels. bei Orig. c. Cels. 3, 22 u.ö.; vgl. C. Andresen, Logos u. Nomos [1955] 23; W. Nestle, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: ArchRelWiss 37 [1941/42] 51/100, bes. 62/6. 69f; Ph. Merlan, Art. Celsus: o. Bd. 2, 954/65). Porphyrius geht darüber hinaus, indem er in De philosophia ex oraculis haurienda auf Grund von Hekateorakeln Christus einen Weisen nennt u. ihn damit als ἔνθεος gelten läßt; freilich wird auch damit eine ausschließliche göttliche Verehrung Jesu abgelehnt (Dodds, Pagan aO. 107f; vgl. E. Mühlenberg, Apollinaris v. Laodicea [1969] 117/29; O. Gigon, Die antike Kultur u. das Christentum [1966] 104/26). Sehr negativ ist die Beurteilung Jesu durch Kaiser Julian: für ihn ist er ein ἄνθρωπος ἄθλιος (frg. 4 Wright) u. unter die Goeten einzureihen (vgl. c. Galil. 100A. 253B/261E; W. J. Malley, Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the ,Contra Galilaeos' of Julian the Apostate and the ,Contra Julianum' of St. Cyrill of Alex. [Rome 1978]).

3. Alexander v. Abonuteichos. Als Prophet u. Orakelgründer (προφήτης καὶ μαθητὴς τοῦ θεοῦ: Lucian. Alex. 24) trat im 2. Jh. nC. in Paphlagonien Alexander auf, den Lukian in seiner Schrift ,Alexander oder der Pseudoprophet' zu entlarven sucht. Vgl. O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet u. seine Stellung in der Religiosität des II. Jh. nC.: NJb 47 (1912) 129/51 bzw. ders., Ausgew. Schriften 1 (1969) 520/51; Nilsson, Rel. 2^2, 472/5; M. Caster, Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien (Paris 1938); H. D. Betz, NT (Reg.). Den Paphlagoniern gilt Alexander als einer der ἐπουράνιοι (Lucian. Alex. 9; vgl. 35), als θεοπρεπὴς ὡς ἀληθῶς (ebd. 3), θεσπέσιος (ebd. 4), σοφός (ebd.). Er selbst läßt seine göttliche Abstammung durch Orakel verkünden (11); in jährlich stattfindenden Mysterien läßt er seine Familiengeschichte darstellen (38f). Er weiß seinen Tod voraus (59); Lukian läßt ihn in seiner tendenziösen Darstellung unter besonders ekelhaften Umständen sterben (Topos vom Tod des Religionsfrevlers, vgl. H. D. Betz, NT 178; *Gottesfeind). Äußere Erscheinung u. geistige Fähigkeiten des Alexander stimmen harmonisch zusammen (Lucian. Alex. 4). Er betrachtet sich als Wiederverkörperung der Seele des Pythagoras (ebd. 4. 25. 40). Zwischen dem Gott Glykon u. den Menschen nimmt Alexander eine Mittlerstellung ein (18. 22. 40); in ekstatischer Rede tritt er als Sprecher des Apollo u. des Asklepius auf (H. D. Betz, NT 140). Alexander bestätigt sich in der Hauptsache als Prophet des von ihm eingerichteten Glykonorakels; Wundergeschichten im eigentlichen Sinne weiß Lukian nicht zu berichten, jedoch überliefert er einen ,autophonischen' Orakelspruch gegen Seuchen, der als Türschutzamulett Verwendung gefunden haben soll (Alex. 36). Außerdem soll das Orakel Tote auferweckt haben (ebd. 24). – J. Leipoldt, Art. Alexander v. Abonu Teichos: o. Bd. 1, 260f.

4. Simon Magus. Als θεῖος ἀνήρ trat im 1. Jh. nC. in Samarien der aus Act. 8, 9/25 bekannte Simon Magus auf (vgl. auch Iustin. apol. 1, 26, 1/3: θεός). Aus dem von christlicher Tendenz stark beherrschten Bericht der Apostelgeschichte wird noch deutlich, daß für Simon Wunder eine große Rolle spielten (Act. 8, 9: μαγεύων; vgl. Iustin. apol. 1, 26, 1/3). Wie aus seiner Selbstbezeichnung ,große Kraft' (Act. 8, 10; zum Problem vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyers Komm. 3^{13} [1961] 253; H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte = HdbNT 7 [1963] 53f) zu ersehen ist, verstand er sich als Vermittler göttlicher δύναμις. Von seinen Jüngern wurde er kultisch verehrt (Proskynese), in Rom soll ihm eine Statue mit der Aufschrift ,Simoni Deo Sancto' errichtet worden sein (Iustin. apol. 1, 26, 1/3; wahrscheinlich ist diese Inschrift

identisch mit der in Rom aufgefundenen ,Semoni Sanco Deo Fidio . . .'; s. O. Weinreich, De dis ignotis observationes selectae: ArchRelWiss 18 [1915] 21f bzw. ders., Ausgew. Schriften 1 [1969] 270f; G. Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis [1975] 50/4; K. Rudolph, Simon – Magus oder Gnostiker? Zum Stand der Debatte: TheolRev 42 [1977] 324f). Wie weit es sich bei seiner Begleiterin Helena um eine geschichtliche Person handelt, ist umstritten. Simon steht auf der Grenze zwischen θεῖος ἀνήρ-Frömmigkeit u. beginnender Gnosis (Conzelmann, Apostelgeschichte aO. 53f). Ähnliches wird für den Lehrer Simons, Dositheos, u. seinen Nachfolger, Menander, gelten. – Vgl. außer den Kommentaren S. J. Isser, The Dositheans. A Samaritan sect in late antiquity (Leiden 1976); Lüdemann aO.; Rudolph aO. 279/359.

III. Dichter. Die θεῖος ἀνήρ-Vorstellung hat auch zum Teil Einfluß auf die Dichterbiographien genommen (Bieler 2, 77). Das Material ist weit verstreut (auch A. Westermann, Biographie [1845] hat das griechische nicht vollständig erfaßt) u. unter diesem Gesichtspunkt noch wenig untersucht (Bieler 2, 80). Ansatz ist die Lehre von der Inspiration des Rhapsoden, wie wir sie aus Plato kennen (s. u. Sp. 263f) u. wie sie in der Anrufung der Musen, deren Anführer ja Apollo ist, zum Ausdruck kommt (Hesiod u. Homer; zur Dichterberufung vgl. A. Kambylis, Die Dichterweihe u. ihre Symbolik [1965]; H. Maehler, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars [1963]).

a. Griechische Dichter. Von der Gattung der Dichterbiographie sind besonders die verschiedenen Viten des Homer von Bedeutung. Sie gehören in die Kaiserzeit, enthalten aber ältere Stoffe; verwandt ist der ,Agon zwischen Homer u. Hesiod' (ed. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Vitae Homeri et Hesiodi = KlT 137 [1916]; T. W. Allen, Homeri opera 5^2 [Oxford 1946] 184/238; vgl. F. Jacoby: Hermes 68 [1933] 9_2). Zu nennen ist die Abstammung des Homer von einem göttlichen Wesen, dessen Identität umstritten ist (vgl. Aristot. de poet. frg. 76 Rose^3 [s. auch v. Wilamowitz-Moellendorff aO. 22, 19]; E. Marx, Die Überlieferung über die Persönlichkeit Homers: RhMus 74 [1925] 412f). Hinzu kommt seine Vergöttlichung, wie sie mindestens von den Bewohnern von Ios bezeugt ist (in der öfters genannten Grabschrift heißt Homer θεῖος: vgl. v. Wilamowitz-Moellendorff aO. 30. 32. 34. 45; Plut. cons. ad Apoll. 6, 104D). Zur Vergöttlichung Homers vgl. J. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque (Paris 1956) 25/31; Marx aO. 395/431. – Mit der Homerlegende ist die Hesiodlegende eng verbunden: beide sind θειότατοι ποιηταί (v. Wilamowitz-Moellendorff aO. 34, Anfang des Certamen), beide stammen von Gottwesen ab (ebd. 36). Für Hesiod ist die Legende über seine Ermordung oft bezeugt. Das delphische Orakel hatte ihn vor Nemea als seinem Todesort gewarnt, ohne daß die Erfüllung zu umgehen war. Unschuldig angeklagt, wird er ermordet. Seine Mörder werfen den Leichnam ins Meer, aber am 3. Tage (so Tzetzes, s. ebd. 50) tragen ihn die Delphine wieder ans Land, während die Bewohner der Gegend ein religiöses Fest begehen, u. lösen damit die Verfolgung u. Bestrafung der Mörder aus (vgl. O. Friedel, Die Sage vom Tode Hesiods: JbClassPhilol Suppl. 10 [1878/79] 233/78; K. Hess, Der Agon zwischen Homer u. Hesiod [1960] 47). – Als Gott trat im 5. Jh. vC. in Athen der Maler u. Dichter Parrhasius auf. Er hielt sich für den Sohn Apollos, trug das Purpurgewand, eine weiße Binde um den Kopf, mit goldenen Bändern geschmückte Sandalen u. einen mit goldenen Ranken umwundenen Stab. Er behauptete, im Traum mit Herakles Umgang zu haben, u. dichtete (wohl inspirierte) Epigramme (vgl. Athen. dipnos. 12, 543C/F; 687BC; Ael. var. hist. 9/11; Plin. n. h. 35, 71; Weinreich, Menekrates aO. [o. Sp. 246] 18f). – Hinzu kommen die Viten des Pindar, den schon Plato (s. u. Sp. 263f) als θεῖος ἀνήρ bezeichnet. Bemerkenswert ist nicht nur das öfter bezeugte Bienenwunder (vgl. die Stellenangaben bei Schmid/Stählin 1, 1, 551_3), sondern die Erscheinungen der verschiedenen Gottheiten, mit denen Pindar Umgang hatte (Persephone, Demeter, Pan, Apollo); schließlich eine Erscheinung des Pindar selbst nach seinem Tode, bei der er eine Hymne offenbart (Paus. 9, 23, 3f). Vgl. Bieler 2, 81f; zur Überlieferung der Viten vgl. Schmid/Stählin 1, 1, 548_1.– Wenig Legendäres enthalten die Viten des Aeschylus (Überlieferung s. ebd. 1, 2, 182_7; Texte bei G. Murray [Hrsg.], Aeschyli tragoediae^2 [Oxford 1955] 370). – Dagegen stellen die Viten des Sophocles diesen Dichter ganz als homo religiosus dar (vgl. Schmid/Stählin 1, 2, 309_1; Bieler 2, 80f; Cic. div. 1, 54: poëta divinus). Er war Priester verschiedener Heilgötter u. hat den Asklepiosdienst in Athen

eingeführt. Herakles half ihm durch eine Erscheinung u. einen Hinweis, den Dieb eines goldenen Stirnbandes zu überführen. Nach seinem Tode wurde Sophocles unter dem Namen Dexion als Heros verehrt. – Von den Viten des Euripides ist wenig erhalten, jedoch scheint es auch dort Legendäres gegeben zu haben. Vgl. M. Delcourt, Biographies anciennes d'Euripide: AntClass 2 (1933) 271/90; A. Dihle, Studien zur griech. Biographie (1956) 104. Zu nennen ist ferner Demosthenes, der für die Zeit Lukians als ϑεῖος ἀνήρ gilt (Lucian. encom. Demosth.; vgl. H. D. Betz, NT 118).

b. Römische Dichter. Für sie sind am wichtigsten die Vitae Vergilianae. Bereits in der ältesten-Fassung, der Donatvita, lesen wir über Wunder bei der Geburt des Dichters; die Vita des Phocas überträgt das bekannte Bienenwunder auf Vergil. Vgl. E. Diehl, Die Vitae Vergilianae u. ihre antiken Quellen = KlT 72 (1911); C. Hardie, Vitae Vergilianae antiquae[2] (Oxford 1966); Schanz, Gesch. 2[3], 31f; Bieler 2, 96.

IV. Philosophen. Eine umfassende Behandlung des G.-Problems im Bereich der griech. u. röm. Philosophiegeschichte liegt nicht vor u. kann auch hier nicht versucht werden (vgl. zur Bedeutung H. Weinstock, Die Tragödie des Humanismus [1953]). Fast jeder der Philosophen hat zu diesem Problem in seiner Weise Stellung genommen oder seine eigene Lehre ausgebildet. Hierbei konkurrieren in jeweils verschiedener Ausprägung die Überhöhung des Menschlichen durch das rationale Denken u. durch göttliche Inspiration u. Begabung. Beides schließt sich dabei keinesfalls grundsätzlich aus. Vgl. I. Heitmann, Imitatio Dei (Roma 1940); H. Merki, Ὁμοίωσις ϑεῷ (Freiburg i. Ü. 1952; dazu W. Jaeger: Gnomon 27 [1955] 573/81); Taeger 1, 371. 397; 2, 474; H. D. Betz, Nachfolge u. Nachahmung Jesu Christi im NT (1967) 107; D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung u. Erhöhung zu seligem Leben (1970); Burkert, Religion 452/95. Insbesondere hat die ϑεῖος ἀνήρ-Vorstellung in starkem Maße auf die seit dem Beginn des 4. Jh. vC. sich entwickelnde biographische Literatur zu den Philosophen eingewirkt. Die näheren Zusammenhänge sind noch nicht geklärt. An Grundtypen treten in Erscheinung: die Philosophenbiographie, die Dichterbiographie (die auch große Redner usw. einschließt) u. die Herrscherbiographie. Der Philosophenbiographie ist eigentümlich, daß sie nicht nur biographischem Interesse dient, sondern zugleich in pädagogischer Absicht den jeweiligen Philosophen als Vorbild herausstellt (vgl. Dihle aO. 13: Platos Apologie des Sokrates). Im späteren Hellenismus werden die berühmten, langsam anwachsenden Biographien zu Sammelwerken, den Philosophengeschichten, vereinigt; diese bieten fast ausschließlich das uns erhaltene Material (Diogenes Laertius, Philostrat, Eunapius; vgl. F. Leo, Die griech.-röm. Biographie [1901]; Dihle aO.; A. Momigliano, The development of Greek biography [Cambridge, Mass. 1971]; F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles, Suppl. Bd. 1 [1974]: Hermippos der Kallimacheer; 2 [1978]: Sotion; J. Mejer, Diogenes Laertius and his hellenistic background [Wiesbaden 1978]).

a. Die Sieben Weisen. Von den vorsokratischen Philosophen scheinen einige der Sieben Weisen unter den Einfluß der ϑεῖος ἀνήρ-Vorstellung geraten zu sein. Plato, der sie Protag. 343a zuerst bezeugt, nennt sie als Verfasser der berühmten Inschrift am Tempel des delphischen Apollo u. bringt sie so in Zusammenhang mit der Weisheit dieses Gottes. Von Chilon berichten Herodt. 1, 59 u. Diog. L. 1, 68 die Deutung eines Orakelwunders. Nach ebd. 1, 71f soll er die Zukunft vorhergesagt haben. Über Bias erzählt ebd. 1, 86 eine Anekdote, die diesen Weisen bei einer stürmischen Seefahrt in ϑεῖος ἀνήρ-Haltung zeigt. Kleobulos soll nach manchen von Herakles abstammen u. die ägypt. Philosophie gekannt haben. Vgl. B. Snell, Leben u. Meinungen der Sieben Weisen[4] (1971).

b. Pherekydes v. Syros. Dieser kosmogonische Dichter u. Philosoph (Mitte des 6. Jh. vC.) wurde von der Legende in Zusammenhang mit Orpheus, Musaeus u. Pythagoras gebracht; letzterer soll sein Schüler gewesen sein (vgl. Diog. L. 1, 116/22; Max. Tyr. 29, 5; Iambl. vit. Pyth. 9. 184. 252). Diogenes L. überliefert, wohl aus Theopomp, Wundergeschichten, Weissagungen u. eine Traumoffenbarung des Herakles.

c. Anaxagoras v. Klazomenai (5. Jh. vC.). Er stand im Gegensatz zu Empedokles dem Gottmenschentum fern. Jedoch trug er den bedeutungsvollen Beinamen Νοῦς; Timon (bei Diog. L. 2, 6) nannte ihn scherzhaft ἄλκιμον ἥρω Νοῦν. Nach einem Apophthegma (ebd. 2, 7) soll er den Himmel als sein Vaterland bezeichnet haben. Auch von ihm werden Weissagungen gemeldet (ebd. 2, 10f; Plut. vit.

Lysand. 12, 2; vit. Pericl. 16, 7). Er wurde, wie Sokrates, wegen Asebie (*Asebieprozesse) angeklagt, aber von Perikles gerettet.

d. Pythagoras. Schon in der Antike hat man Pythagoras in einem Zuge mit Aristeas, Abaris, Epimenides usw. genannt. W. Burkert (Weisheit u. Wissenschaft [1962] 98) hat gezeigt, daß die Beurteilung grundsätzlich zutrifft u. daß schamanistische Phänomene zum ältesten Bestande der Pythagorasüberlieferung gehören; vor allem ist hier die Lehre von der Seelenwanderung zu nennen. Die komplizierte Quellenlage (ebd. 86) scheint historisch zuverlässige Aussagen unmöglich zu machen. Das Hauptmaterial ist bei Diog. L. 8, bei Iamblich (De vita Pythagorica) u. Porphyrius (Vita Pythagorae) kompendienhaft zusammengefaßt. Ein einheitliches Pythagorasbild ergibt sich aus diesen Quellen nicht. Die älteste Schicht der Pythagorasüberlieferung ist bereits legendär ausgestaltet (Burkert, Weisheit aO. 123), jedoch läßt sich bei aller wunderhaften Übermalung noch eine historische Gestalt ausmachen: ‚Pythagoras erscheint als einer jener wandernden καϑαρταί u. γόητες von der Art des Epimenides, die den Menschen das vermitteln konnten, wonach sie verlangten: einen direkten Kontakt mit göttlichen Kräften' (ebd. 141). Die in der ältesten Überlieferungsschicht anzutreffenden Wundergeschichten dürfen nicht einfach als sekundäre Verunstaltungen des Bildes des historischen Pythagoras beiseitegeschoben werden, sondern gehören zu seiner Erscheinung hinzu: ‚Eine Lehre, die menschliche Erfahrung u. damit das normale menschliche Wissen in der Weise übersteigt wie die Seelenwanderung, kann ihre Legitimation nur aus einer göttlichen oder quasigöttlichen Sphäre empfangen. Wenn Pythagoras übers Schicksal der Seele im Diesseits u. Jenseits Bescheid wußte, mußte er über mehr als menschliche Kräfte u. Fähigkeiten verfügen, mußte er Zugang haben zu einem dämonischen oder göttlichen Bereich; der Prophet muß auf sein eigenes Beispiel verweisen. Notwendig gehören zur Seelenwanderungslehre Elemente dessen, was man als Pythagoraslegende bezeichnet' (ebd. 112f). Seit Empedokles (die Angaben ebd. 113f) gilt Pythagoras als übermenschliches Wesen. Die Vergöttlichung steigert sich mit dem Anwachsen der Tradition. Heraclides v. Pont. läßt ihn zunächst Aithalides, Sohn des Hermes, Euphorbos, Hermotimus usw. sein (andere nennen eine andere Reihe vorhergehender Inkarnationen), bevor er Pythagoras geworden sei. Schließlich gilt er in Kroton als ‚hyperboreischer Apollon' (zur Quellenlage ebd. 117f). Im Zusammenhang mit der Vergöttlichung werden die sich um die Gestalt des Pythagoras rankenden Wunderlegenden stark vermehrt. Im Vordergrunde stehen Naturwunder, vor allem mit Tieren, u. Voraussagen künftiger Ereignisse. Eine Besonderheit stellt die oft bezeugte Überlieferung dar, nach der Pythagoras einen goldenen Schenkel besaß u. an mehreren Orten zugleich auftreten konnte (ebd. 118 referiert das Material). Schließlich berichtet Hermippus (bei Diog. L. 8, 41) eine Hadesfahrt, die von Pythagoras fingiert worden sein soll; nach der Rückkehr sei er dann als ϑεῖος verehrt worden. Eine ähnliche Legende wird von Zalmoxis (bei Herodt. 4, 94f) u. Trophonius (Schol. Lucian. dial. mort. 10) erzählt. Pythagoras soll sich als erster φιλόσοφος genannt haben (W. Burkert, Platon oder Pythagoras?: Hermes 88 [1960] 159/77), als erster der Philosophie ihren Namen gegeben u. sie als ein Streben nach Weisheit u. als eine Art Freundschaft mit ihr definiert haben (Iambl. vit. Pyth. 159). Die Schilderung des Pythagoras findet sich voll ausgestaltet in der Pythagorasvita des Iamblich, der die verschiedensten Überlieferungen u. religionsgeschichtlichen Vorstellungen miteinander vereinigt. In der Hierarchie der Vernunftwesen folgt nach den Göttern der Leiter (ἡγεμών), Begründer (ἀρχηγός) u. ‚Vater der göttlichen Philosophie' Pythagoras (ebd. 2). Er stammt aus dem Geschlechte des Zeus (ebd. 3), gilt als Sohn des Apollo (ebd. 5/8), als ϑεοῦ παῖς (10), als ‚guter Dämon, der in Samos wohnte' (ebd.; vgl. 16. 30), ‚als göttlichster u. weisester über allen Menschen' (12). In ihm ist die Gottheit anwesend (16: ὡς ἄν τινος παρουσίᾳ ϑεοῦ). Die Krotoniaten sollen ihn zuerst zu den Göttern selbst gezählt haben, wobei die einen ihn für den pythischen Gott, andere für den hyperboreischen Apollo, wieder andere für Paian oder für einen Monddämon gehalten haben. Jedenfalls sei er ein Gottwesen, das ‚den damals Lebenden in Menschengestalt erschienen sei, um dem todgeweihten Leben aufzuhelfen, es zurechtzubringen u. um der vergänglichen Natur den heilbringenden Funken der Glückseligkeit u. der Philosophie gnadenvoll zu bescheren – nie kam u. nie wird ein größeres Gut kommen! – jenen Funken, der uns von den Göttern durch diesen Pythagoras geschenkt wurde'

(30; Übers. M. v. Albrecht). Aristoteles habe als Geheimlehre der Pythagoreer über ihren Meister überliefert, es gebe drei Arten vernunftbegabter Wesen: den Gott, den Menschen u. Wesen wie den Pythagoras (31: τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μέν ἐστι θεός, τὸ δὲ ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας). Über den Sinn seines Kommens habe er dem Abaris offenbart: ‚um die Menschen zu heilen u. ihnen Gutes zu tun u. sei darum in Menschengestalt erschienen, damit sie nicht über seine Überlegenheit erschräken, verwirrt würden u. sich seiner Belehrung entzögen‘ (92; Übers. v. Albrecht). Iamblich teilt als grundlegend für Pythagoras mit, ‚er erkannte seine Seele, wußte, wer sie war, woher sie in den Leib gekommen war, u. kannte ihre früheren Existenzen‘ (134; Übers. v. Albrecht). Die Göttlichkeit des Meisters greift auf seine Schüler über; Iamblich (103f) nennt als seine frühesten Anhänger u. Schüler Philolaos, Eurytos, Charondas, Zaleukos, Bryson, Archytas den Älteren, Aristaios, Lysis, Empedokles, Zalmoxis, Epimenides, Milon, Leukippos, Alkmaion, Hippasos, Thymaridas (Burkert, Weisheit aO. zSt.). Diog. L. 8, 14 überliefert, die Schüler des Pythagoras seien ‚Propheten der Stimme des Gottes‘ (μάντιας θεῶ φωνᾶς, so R. D. Hicks nach C. G. Cobet; die Cod. haben παντοιας θεου φωνας) genannt worden. – Zu Pythagoras u. Pythagoreertum s. I. Lévy, Recherches sur les sources de Pythagore (Paris 1926); ders., La légende de Pythagore de Grèce en Palestine (Paris 1927); Detienne aO. (o. Sp. 236); K. v. Fritz, Art. Pythagoras 1 A: PW 24 (1963) 172/209; ders., Art. Pythagoras 1 B. Pythagoreer, Pythagoreismus: ebd. 209/68; H. Dörrie, Art. Pythagoras 1 C. Der nachklass. Pythagoreismus: ebd. 268/77; B. L. van der Waerden, Art. Pythagoras: PW Suppl. 10 (1965) 843/64; ders., Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft u. Schule der Wissenschaft (Zürich 1979).

e. Parmenides v. Elea. Wie schon H. Diels (aO. [o. Sp. 239] 14) hervorhebt, muß auch dieser Vorsokratiker des 6./5. Jh. unter die ‚göttlichen Menschen‘ gerechnet werden. Sein kunstvoll angelegtes ‚Lehrgedicht‘ verwendet das Motiv der Himmelsreise. Auf dem mit Stuten bespannten Wagen fährt Parmenides vom ‚Hause der Nacht‘ zum ‚Hause des Lichts‘, dessen Tür von Dike geöffnet wird. Von ihr wird Parmenides dann in einer großen Offenbarungsrede über die Erkenntnis der Wahrheit belehrt. – S. K. Deichgräber, Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts = AbhMainz 1958 nr. 11; H. Pfeiffer, Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition (1975); Burkert, Religion 458f.

f. Empedokles. Eine dem Pythagoras ähnliche Gestalt wird Empedokles aus Agrigent (5. Jh.) gewesen sein. Die großenteils legendarische Überlieferung ist von Diogenes L. (8, 51/77) zusammengetragen worden, der ihn ganz als θεῖος ἀνήρ darstellt. Es beginnt mit einem Abschnitt περὶ τοῦ γένους (ebd. 8, 54), der seine vornehme Herkunft feststellt. Nach Timaios war sein Lehrer Pythagoras, nach anderen Quellen waren es andere berühmte Philosophen (8, 54/6); er wird den Pythagoreern nahegestanden haben. In der Öffentlichkeit wirkte er als Rhetor, Dichter, Arzt (als γόης [8, 59], ἰατρός u. μάντις [8, 61]) u. Politiker (8, 64. 73). An Wundern werden Naturwunder genannt; Empedokles erhält den Beinamen ‚Windbezwinger‘ (8, 60: κωλυσανέμας). Er soll eine scheintote Frau 30 Tage ohne Atmung u. Nahrung am Leben erhalten haben (ebd.); in Agrigent soll er die von den Ärzten aufgegebene Panthea geheilt u. die Stadt Selinunt von der Pest befreit haben (8, 69). Seine politische Tätigkeit bringt ihm Feinde ein (8, 67); er lehnt die Königswürde ab (8, 63) u. verschafft armen Mädchen eine Mitgift (8, 73). Reichhaltiges Material ist über seinen Tod (8, 67/74: περὶ τοῦ θανάτου) u. seine Vergottung (8, 62. 67/73) überliefert. Nach Heraclides v. Pont. soll er sich schon zu Lebzeiten als Gottwesen offenbart u. dabei die Worte gesprochen haben: ‚Ich wandle für euch umher als ein unsterblicher Gott, nicht als ein Sterblicher‘ (VS[8] 31 B 112, 4f = Diog. L. 8, 62). Heraclides überliefert auch einen legendarischen Bericht über seinen Tod (ebd. 8, 68). Nach einem Opferfest sei Empedokles allein am Tisch zurückgeblieben, während sich die anderen Genossen zur Ruhe begaben. Bei Tagesanbruch sei er verschwunden u. trotz aller Suche nicht mehr aufzufinden gewesen. Nur einer aus der Gesellschaft habe um Mitternacht eine gewaltige Stimme den Namen des Empedokles rufen hören. Er sei aufgestanden u. habe am Himmel eine Lichterscheinung gesehen. Aus diesem Phänomen wurde dann auf die Vergottung des Empedokles geschlossen (ebd.: ‚... man müsse ihm Opfer darbringen, wie einem, der ein Gott geworden sei‘). Eine andere Version ist die bekannte vom Sprung des Empedokles in den Ätna (8, 69), der ebenfalls zur Vergottung

führt. Dementsprechend sei es kein παράδοξον, daß von einem Grab des Empedokles nichts bekannt (8, 72), wohl aber eine Statue in Agrigent errichtet worden sei. Nach seinem Tode soll er den Bürgern von Selinunt bei einem Fest erschienen u. von ihnen als Gottwesen angebetet worden sein (8, 70). Eine Beschreibung seiner Person wird von Favorinus beigesteuert (8, 73): er habe sich mit einer Purpurrobe, einem goldenen Gürtel, bronzenen Sandalen u. einem delphischen Lorbeerkranz bekleidet. Er habe langes Haar getragen u. sei stets von einem Gefolge von Jünglingen umgeben gewesen. Zu den Katharmoi s. G. Zuntz, Persephone (1971) 181/274.

g. Heraklit v. Ephesus. Die Darstellung des Heraklit (6. Jh. vC.), über dessen Leben wir so gut wie nichts wissen, durch Diog. L. 9, 1/17 zeigt legendäre Färbung. Auch er zieht sich vom gesellschaftlichen Leben zurück, um im Tempel der Artemis in Einsamkeit zu leben (ebd. 9, 1/3). Er war ‚erstaunlich von Kind an‘, hatte keine Lehrer nötig, sondern schöpfte sein Wissen aus sich selbst (9, 5). Über seinen Tod laufen verschiedene Legenden um. Epict. ench. 15 ordnet ihn zusammen mit Diogenes unter die θεῖοι ein.

h. Demokrit. Züge des θεῖος ἀνήρ enthalten die Legenden, die von Diogenes L. in seiner Vita des Demokrit gesammelt wurden (9, 34/49; vgl. die Sammlung der Zeugnisse: VS[8] 68 A). Auch hier lesen wir von ausgedehnten Reisen zu den Priestern nach Ägypten, nach Persien, an das Rote Meer, zu den indischen Gymnosophisten u. nach Äthiopien (Diog. L. 9, 35). Demokrit habe zuzeiten sich ganz von der Menge abgesondert u. in Gräbern gehaust (ebd. 9, 38). Er soll zukünftige Ereignisse vorausgesagt haben (9, 39; vgl. 42) u. wurde göttlicher Ehren für würdig erachtet (9, 39). Er bestimmt selbst seine Sterbestunde; durch ein wunderbares Mittel weiß er es so einzurichten, daß er erst nach Beendigung des Thesmophorienfestes stirbt (9, 43; vgl. Athen. dipnos. 2, 46 E). In seiner Lehre von der Entstehung der Religion sind es die großen Menschen der Vergangenheit, die zuerst ihre Hände zum Gebet an Zeus erheben; er nennt sie λόγιοι ἄνθρωποι. Wie G. Pfligersdorffer (Λόγιος u. die λόγιοι ἄνθρωποι bei Demokrit: WienStud 61/62 [1943/47] 5/49) zeigt, ist die damit verbundene Vorstellung mit der des θεῖος ἀνήρ verwandt.

i. Sokrates. Zweifellos muß mit Plato auch der historische Sokrates den griech. θεῖοι ἄνδρες zugerechnet werden. Zwar läßt die Quellenproblematik hinsichtlich des historischen Sokrates nur vorsichtige Schlüsse zu, jedoch wird der θεῖος ἀνήρ-Charakter seines Auftretens offensichtlich, selbst wenn man bei Sokrates mit einer stärkeren individuellen Ausprägung wird rechnen müssen. In Traum- u. Orakeloffenbarung hat ihm die Gottheit die Aufgabe der Menschenprüfung übertragen (Plat. apol. 33 c [vgl. dazu Th. Meyer, Platons Apologie (1962) 71]; Theaet. 150 c). Eine besondere Rolle hat für Sokrates das Daimonion gespielt (vgl. Plat. apol. 27 b/e. 31 cd. 40 a/41 d; Euthyphr. 3 bc; Euthyd. 272 b; resp. 6, 496 c; Phaedr. 242 bc; Theaet. 151 a; Xen. mem. 1, 1, 2; 4, 3, 12; 8, 1; apol. 12f; *Gewissen). Seit seiner Kindheit widerfährt dem Sokrates ‚Göttliches u. Dämonisches‘ (Plat. apol. 31 cd: ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται ...), d.h. eine φωνή, ein Zeichen des Gottes (ebd. 40 ab: τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον), das ihn von Dingen, die er zu unternehmen im Begriff ist, abhält (s. Burkert, Religion 282). Wie bei anderen θεῖοι ἄνδρες handelt es sich um eine Form der Inspirationsmantik (vgl. den Vergleich mit der Pythia bei Xen. apol. 12f; Plat. apol. 40 a). Die Zeitgenossen haben den Sokrates als θεῖος ἀνήρ betrachtet. Das Außerordentliche u. Einzigartige hebt besonders die Rede des Alkibiades (Plat. conv. 221 cd; vgl. apol. 31 ab) hervor. Für Plato ist die Gestalt des Sokrates ein Paradigma (vgl. Meyer aO. 156); er (Plat. conv. 215; vgl. Theaet. 143 e) wie auch Xenophon (conv. 4, 19f; 5, 7; 2, 19; vgl. H. R. Breitenbach, Art. Xenophon nr. 6: PW 9 A, 2 [1967] 1781) betonen das Silenartige seiner Gestalt. In der anschließenden Literatur über Sokrates spielt das Daimonion eine immer größere Rolle (vgl. außer Plato noch Diog. L. 2, 18/47. 65; Plut. gen. Socr. 9/12, 579 F/582 C; 20/4, 588 B/594 A [s. A. Corlu, Plutarque. Le démon de Socrate (Paris 1970) 56/60; H. D. Betz, Theological writings aO. (o. Sp. 235) 254/61. 267/82]; Apuleius, De deo Socratis; Max. Tyr. 8f; Procl. in Plat. Alc. 34/8 Westerink; Hermias Alex. in Plat. Phaedr. 65, 26/69, 31 Couvreur; Olymp. Philos. in Plat. Alc. 16 Westerink). Andere θεῖος ἀνήρ-Züge treten hinzu. Der ps-platonische Theages (128 d/129 d) berichtet wunderhafte Ereignisse im Zusammenhang mit dem Daimonion. Cic. div. 1, 122f erzählt Wundergeschichten, die der Stoiker Antipater gesammelt haben soll. Epict. diss. 4, 11, 19 preist die Schönheit des gottverwandten Sokrates (vgl. ebd. 1, 9, 25; K. Döring, Sokrates bei Epiktet: Studia Pla-

tonica, Festschr. H. Gundert [Amsterdam 1974] 195/226). – Zur Nachwirkung s. ders., Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit u. im frühen Christentum (1979), sowie einschlägige Texte in C. W. Müller, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica (1975); L. Tarán, Academica. Plato, Philip of Opus, and the Ps.-Platonic Epinomis (Philadelphia 1975); A. S. Riginos, Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato (Leiden 1976).

j. Plato. Seine Aussagen über den θεῖος ἀνήρ sind von großer Bedeutung für die Philosophiegeschichte. Sie verdienen zunächst aus phänomenologischen Gründen Beachtung. Zum Problem s. R. Mugnier, Le sens du mot θεῖος chez Platon (Paris 1930); J. van Camp/P. Canart, Le sens du mot θεῖος chez Platon (Louvain 1956); dazu H. Koller: Gnomon 29 (1957) 466/8. Plato knüpft an ältere u. wohl verbreitete Anschauungen an. Epimenides (s. o. Sp. 244) ist für ihn θεῖος ἀνήρ (leg. 1, 642d). Im Vordergrund des Interesses steht für Plato die Lehre von der göttlichen Inspiration. Zunächst sind darum für ihn die Priester u. Seher, die sich nach allgemeiner Ansicht auf τὰ θεῖα verstehen, d. h. die Zukunft vorhersagen können usw., θεῖοι ἄνθρωποι (Euthyphr. 3bc. 4e/5a; Meno 81ab. 99a/d; Phaedr. 244a. 265ab; conv. 180b). Auf ältere religiöse Vorstellungen (*Ekstase, *Enthusiasmos, *Flügel [Flug] der Seele I, *Gewand [der Seele]) geht wohl die ausführliche Lehre von der göttlichen Inspiration zurück, wie sie (Ion 533c/542b) von Sokrates vorgetragen wird (vgl. auch Tim. 71c/72d). Die Dichter sind nicht als τεχνικοί, sondern auf Grund göttlicher Inspiration zum Dichten befähigt (Ion 536c). Im Vergleich mit den Korybanthen der Dionysosmysterien (ebd. 534a) beschreibt Plato diese Inspiration als Enthusiasmus u. Besessenheit durch die Muse (534cd). Die Dichterwerke sind darum nichts Menschliches, ‚sondern Göttliches u. von Göttern', die Dichter sind ‚Dolmetscher der Götter' (ἑρμηνεῖς τῶν θεῶν: 534e); nach den Rhapsoden als ‚Dolmetscher der Dolmetscher' (ἑρμηνέων ἑρμηνεῖς: 535a) sind auch die Zuschauer an den göttlichen Kraftstrom angeschlossen (535e/536a). Darum ist nicht nur Homer als Dichter, sondern auch Ion als sein Rhapsode θεῖος ἀνήρ (542ab). Ähnlich greift Plato im Menon auf Mysterienvorstellungen zurück. Meno 81ab nennt er ‚weise Männer u. Frauen', den Pindar u. andere Dichter θεῖοι (Hinweis auf deren Lehre von der Anamnesis). Er dehnt dann die Inspirationslehre über die Orakelpropheten, Wahrsager u. Dichter auf die Staatsmänner aus. Deren große Taten gingen nicht auf ihren Vernunftgebrauch zurück, sondern ebenfalls auf göttliche Begeisterung (ebd. 99a/d). (Daneben lernen wir eine mehr volkstümliche θεῖος ἀνήρ-Vorstellung kennen: die Frauen der Lakedämonier nennen einen tugendhaften Mann θεῖος.) In diesem Sinne sind also auch große Staatsmänner θεῖοι, da ihnen durch göttliche Begabung ἀρετή zuteil wird (99d). Im Phaidros (243e) beginnt die große Palinodie des Sokrates mit einer Beschreibung der verschiedenen Arten der μανία der Propheten u. Wahrsager (244a; vgl. 265ab, wo verschiedene Arten der θεία μανία ihren entsprechenden Gottheiten zugeordnet werden: μαντική/Apollo, τελεστική/Dionysos, ποιητική/Musen, ἐρωτική/Aphrodite u. Eros). Der zum Erweis der Unsterblichkeit der Seele herangezogene Mythos vom Zug der Götter weist nach Zeus, den θεοί u. δαίμονες auch den θεῖοι ἄνθρωποι ihren Platz an. 248de ist die Hierarchie der Seelen geschildert. Grundsätzlich ist die Seele göttlicher u. menschlicher Natur: der beherrschende Teil, der νοῦς, ist göttlicher Natur (G. Jäger, ‚Nus' in Platons Dialogen [1967] 144/61), d. h. er partizipiert am göttlichen Nus. Von hier aus bestimmt sich auch der platonische Philosophiebegriff. Kraft der Begabung des νοῦς ist der Mensch in der Lage, an der σοφία, die der Gott selbst ist, teilzunehmen (φιλο-σοφεῖν). Ep. 7 wird die Aneignung der Philosophie grundsätzlich vom Erwerb aller anderen Kenntnisse unterschieden: philosophisches Verstehen ereignet sich nach langer u. intensiver Beschäftigung mit dem Gegenstande durch plötzliche Erleuchtung der Seele (341cd, vgl. Merlan 30). Der Philosoph ist also der wahre θεῖος ἀνήρ (Phaedr. 244a/245a). Diese Vorstellungen liegen nun auch im ‚Staat' u. in den ‚Gesetzen' zugrunde (vgl. resp. 1, 331e; 6, 486a. 499b; 7, 518e/519d; 10, 598e. 611e; leg. 1, 626c. 629c. 642d; 2, 657a. 666d; 3, 682a. 696a; 4, 704d. 713d; 5, 726a; 7, 817ab; 10, 904d; 12, 957c). Die Staatsmänner sind nach Platos Meinung nur im abgeleiteten Sinne inspiriert, denn für sie ist eine sorgfältige wissenschaftlich-philosophische Ausbildung vorgeschrieben. Die mathematischen Wissenschaften eröffnen dem angehenden Herrscher Einblick in die ‚göttlichen Notwendigkeiten', ohne deren Kenntnis niemand Gott, Dämon, Heros oder θεῖος ἀνήρ für die Menschen sein

kann (leg. 7, 818b; resp. 7, 540). Hat er erst Einsicht in das θεῖον u. κόσμιον, ‚das Göttliche u. Wohlgeordnete', gewonnen, so wird er es als Philosoph, soweit menschenmöglich, auch darstellen können (ebd. 6, 500d). Nach dem Tode werden dem idealen Philosophenherrscher Denkmäler gesetzt u. Opfer gebracht, wie es einem δαίμων oder den εὐδαίμονες u. θεῖοι gegenüber angemessen ist (resp. 7, 540bc). Kritischer äußert sich Plato in den ‚Gesetzen'. Die Notwendigkeit der Gesetze auch für den Herrscher folgt aus dessen Schwachheit u. Menschlichkeit. Ein wirklicher θεῖος ἀνήρ, wie er von Plato charakterisiert wird (‚durch göttliche Fügung in die Welt gekommen mit natürlicher Begabung, das Beste für den Staat zu erkennen u. zu tun'), käme ohne gesetzliche Einschränkung seiner Machtfülle aus; er würde von sich selbst aus dem göttlichen Willen Folge leisten. Nun aber, meint Plato, findet sich nirgends ein solcher, es sei denn auf kurze Zeit, so daß sich aus diesem Grunde Ordnung u. Gesetz auch für den Herrscher als notwendig erweisen (leg. 9, 875cd; vgl. resp. 2, 366c; polit. 293e/302b). In diesen Sachzusammenhang gehört auch die Diskussion über die Beschränkung der Königsgewalt in Sparta (leg. 3, 691c/692a). Zunächst sorgte ein Gott für eine natürliche Einschränkung, ‚indem er bewirkte, daß statt eines einzigen Königs zwei Könige sich die Herrschaft teilen' (ebd. 691d). Später kam ein menschliches Wesen, das aber mit göttlicher Kraft ausgerüstet war (ebd. 691e), nämlich Lykurg (zum charismatischen Gesetzgeber vgl. Taeger 1, 81_1), u. setzte den Rat der 28 Greise ein, der in wichtigen Angelegenheiten gleiches Stimmrecht wie der König hatte. Aber noch ein dritter σωτήρ erschien, um zusätzlich die Institution der Ephoren zu errichten (leg. 3, 692b; vgl. resp. 6, 502d). Grundbestimmung für den θεῖος ἀνήρ ist immer der mit einer göttlichen Kraft ausgerüstete Mensch. Plato seinerseits verwendet nun die Vorstellung vom θεῖος ἀνήρ, wenn er leg. 12, 945b/948b auf das Amt des Oberaufsehers (ἄρχων τῶν ἀρχόντων) über die Staatseinrichtungen zu sprechen kommt (vgl. auch resp. 2, 383c). Der Bürde dieses Amtes kann nur ein Übermaß an ἀρετή gerecht werden (leg. 12, 945bc). Die Wahl zu diesem Amt erfolgt im Temenos des Helios u. des Apollo, im Angesicht der Gottheit (ebd. 945e/946a); die Gewählten sind Priester des Apollo u. des Helios (ebd. 947a) u. wohnen während ihrer Amtszeit im Tempelbezirk. Nach ihrem Tode werden diesen Oberaufsehern Bestattungsfeierlichkeiten ausgerichtet, wie sie den μακάριοι zukommen; wie Heroen werden ihnen jährliche Agone veranstaltet (947b/e; vgl. resp. 2, 368a; 7, 540c). Eine solche Ehrung hat eine Parallele in der Behandlung gefallener Krieger (ebd. 5, 469), die unter Bezugnahme auf Hesiod δαιμόνιοι καὶ θεῖοι genannt werden u. denen gegenüber das προσκυνεῖν geübt wird. Jedenfalls ist der θεῖος als τέλειος Mensch im eigentlichen Sinne u. steht dem Tierwesen diametral gegenüber (vgl. ebd. 8, 546b; 9, 589d. 590d). (Merkwürdig ist die Nennung von Reisevorschriften beim Besuch ausländischer θεῖοι ἄνθρωποι: leg. 12, 951.) Plato sieht das Ideal des θεῖος ἀνήρ am reinsten in der Person des Sokrates verwirklicht. Maßgebend ist hierfür zunächst das Daimonion des Sokrates, d. h. das Inspiriertsein durch den Gott: ‚Mir ist dies, wie ich behaupte, von dem Gott zu tun aufgetragen, u. zwar durch Orakel, Träume u. auf jede Weise, wie nur je eine göttliche Fügung einem Menschen etwas zu tun auferlegt hat' (apol. 33c; vgl. 27e. 31c). Als der wahre Philosoph ist Sokrates zugleich der wahre θεῖος ἀνήρ (apologia; Phaedo, bes. 83e/84b; Phaedr. 230a. 234d. 242a; die Rede des Alkibiades: conv. 215a/222b). Daneben nennt Plato einen gewissen Ägypter Theut als θεός oder θεῖος ἄνθρωπος (Phileb. 18b). Von den Schülern des Sokrates wurde Plato selbst am stärksten göttliche Verehrung zuteil (vgl. W. Jaeger, Aristotle's verses in praise of Plato: ders., Scripta minora 1 [1960] 339/45). Züge des θεῖος ἀνήρ finden sich in steigendem Maße in den Plato-Viten (vgl. Überweg/Prächter[12] 179f. *66; Riginos aO. [o. Sp. 263]; dazu K. Gaiser: Gnomon 51 [1979] 103/10). Die älteste erhaltene Vita ist Apuleius' De Platone et eius dogmate (2. Jh. nC.), jedoch beginnt die Vergöttlichung Platos bald nach seinem Tode (vgl. Nilsson, Rel. 2^2, 139). Apuleius will die biographischen Nachrichten aus Speusipp entnommen haben, der über Plato geschrieben u. ‚domesticis documentis instructus' gewesen sei (de Plat. 1, 2). Für Apuleius selbst steht fest: Talis igitur ac de talibus Plato non solum heroum virtutibus praestitit, verum etiam aequiperavit divum potestatibus. Am ausführlichsten ist die Darstellung des Diogenes L., der auch aus den gleichen Quellen schöpft (Buch 3; vgl. H. Leisegang, Art. Platon nr. 1: PW 20, 2 [1950] 2344). Vergöttlichungstendenzen kennzeichnen auch die späteren Plato-Viten des Olympiodor ([6. Jh.

nC.] in Plat. Alc. 2, 14/3, 1 [1/6 Westerink]; vgl. K. Praechter, Olympiodor u. Kedren: ByzZs 12 [1903] 224/30; ders., Olympiodor u. Synkellos: ebd. 15 [1906] 588f; H. Dörrie, Art. Olympiodoros nr. 5: KlPauly 4, 290) u. in einer von diesem abhängigen Vita Platonis Anonyma (C. G. Cobet, Diog. L. [Parisiis 1850] App. 12/4). Olympiodor bezeichnet die Schriften Platos als ἐνθουσιασμοί u. ihn selbst als inspiriert (vgl. das Bienenwunder u. die Ausdrücke θεόληπτος, μουσόληπτος u. νυμφόληπτος, ‚von einem Gott, einer Muse oder einer Nymphe ergriffen‘). Plato selbst habe gesagt (Phaedo 85b), er sei ‚ein Mitknecht der Schwäne, da er von Apollo komme; denn dieser Vogel sei ein dem Apollo heiliges Tier‘ (Olymp. in Plat. Alc. 2, 30f [2 West.]). Weitere Einzelheiten überliefern andere antike Schriftsteller. Galen nennt Sokrates, Hippokrates u. Plato als Glieder eines Chores edler Männer, denen man nacheifern u. die man verehren müsse: ‚die wir gleich den Göttern verehren, gleichsam als Statthalter u. Stellvertreter des Gottes‘ (Galen. protr. 5 [107, 23/6 Marquardt]). Dieser Auffassung entspricht die Vita Platonis des Diogenes L. Plato stammte aus edlem Geschlecht, das sich letztlich auf Gottheiten zurückführt. Diogenes L. überliefert die Legende, Plato sei aus einer Verbindung seiner Mutter Periktione mit dem Gotte Apollo hervorgegangen, während sein Vater Ariston sich zurückgehalten habe (3, 1f). Plato soll am Geburtstag des Apollo zur Welt gekommen sein (3, 2). Öfter bezeugt ist die Legende vom Traum des Sokrates: im Traum sei ihm gewesen, als habe er auf seinen Knien einen jungen Schwan gehalten, der schnell Federn bekommen habe u. mit Geschrei davongeflogen sei; als ihm tags darauf Plato vorgestellt worden sei, habe er in ihm den Vogel wiedererkannt (3, 5). Von seinen Reisen ist die nach Ägypten am wichtigsten, denn dort habe er von den ägypt. Propheten deren Weisheit gelernt; dort sei auch sein Begleiter Euripides auf wunderbare Weise von den Priestern, die alle Ärzte seien, geheilt worden (3, 6f). Diogenes L. sieht prophetische Verse des Epicharm in Plato erfüllt (3, 17). Das Verhalten Platos entspricht ganz dem des θεῖος ἀνήρ. In der Volksversammlung bewahrt er Gelassenheit, selbst in hoher Gefahr (3, 19). Seine außerordentliche Selbstzucht wird von Heraclides v. Pont. betont (Diog. L. 3, 26). Plato hielt sich von der Masse fern (ebd. 3, 40), trotzdem war er dem Spott ausgesetzt u. hatte sich vieler Gegner zu erwehren (3, 26. 34). Diogenes L. überliefert sein Testament u. seine Grabinschrift, in der er θεῖος genannt u. seiner Seele die Unsterblichkeit zugesprochen wird (3, 43f). Platos Philosophie ist ‚Verlangen nach der göttlichen Weisheit‘ (3, 63). Daß er sich selbst für einen θεῖος ἀνήρ gehalten habe, erwägt Windisch (Paulus 35f) unter Hinweis auf Plat. ep. 7, 340c/341d. Wenn diese Stelle echt ist u. so ausgelegt werden kann, spräche ihre Ausnahmestellung zugleich für Platos Zurückhaltung. Für seine Nachwelt gilt er natürlich als θεῖος (vgl. etwa Plut. cons. ad Apoll. 36, 120D; cap. ex inimic. util. 8, 90C; Cic. Cato 44; Tusc. 1, 79: Plato divinus, sapientissimus, sanctissimus; Att. 4, 16, 3: deus ille noster Plato). Eine entgegengesetzte Tradition, die sich in negativer Weise über Plato ereifert, ist bei Athen. dipnos. 5, 215; 11, 504, erhalten (vgl. Leisegang aO. 2346; Taeger 1, 155).

k. Ältere Akademie. In der Älteren Akademie findet die G.-Vorstellung ihren Platz innerhalb der dort entwickelten Weltbilder. Lehren vom G. können grundsätzlich von verschiedenen Ansätzen her entwickelt werden, ohne daß diese sich gegenseitig ausschließen. Man kann sie von der Nus-Theologie, von der Dämonologie oder von der Inspirationslehre her anfassen. Schon bei Plato ist der Übergang zwischen den Daimones auf der untersten Stufe der Hierarchie göttlicher Wesen, der göttlichen Seele im Menschen u. den G. fließend (resp. 7, 540bc; polit. 271d; conv. 202d; Tim. 90a; ferner epin. 984a/986a u. dazu Tarán aO. [o. Sp. 263] 278/93). Der Mensch im eigentlichen Sinne ist die göttliche Seele (Plat. leg. 12, 959a; vgl. Alc. 1, 129b). In der Akademie werden diese Linien weiter ausgezogen. Zur Nus-Theologie bei Speusippus u. Xenokrates vgl. H. J. Krämer, Vom Ursprung der Geistmetaphysik (Amsterdam 1964). Xenokrates entwickelte besonders die Dämonologie (vgl. R. Heinze, Xenokrates [1892] 78; H. Dörrie, Art. Xenokrates: PW 18A [1967] 1524f; Merlan 32). Er unterscheidet drei Klassen von Dämonen: solche, die immer schon als Dämonen existiert haben; solche, die nach dem Tode von Menschen aus deren Seelen entstanden sind; solche, die in der menschlichen Seele existieren. Im Mittelplatonismus sind solche Lehren Gemeingut der Platoniker, wobei Eigenheiten zu berücksichtigen sind. Antiochus v. Askalon lehrte noch, der Mensch bestehe aus sterblichem Leib u. unsterblicher Seele (vgl.

Cic. fin. 5, 34/6; s. auch Philo opif. 135; vit. Moys. 2, 127). Die Entwicklung geht in Richtung eines immer stärker werdenden *Dualismus von Leib u. Seele. Der Platoniker, den Cic. Tusc. 1 benutzt, reserviert die Unsterblichkeit für die mens (vgl. Merlan 51). Am weitesten geht die hermetische *Gnosis (II), die die Gottheit Nus, den νοῦς im Menschen u. den ‚οὐσιώδης ἄνθρωπος‘ faktisch gleichsetzt (Corp. Herm. 1, 15, dazu Nock/Festugière zSt. Anm. 41), während der Leib nur noch als abzustoßendes Übel gilt (vgl. auch H. D. Betz, Schöpfung u. Erlösung im hermetischen Fragment ‚Kore Kosmu‘: ZThK 63 [1966] 160/87; W. C. Grese, Corpus Hermeticum XIII and early Christian literature [Leiden 1979] 72f. 89/91. 102f). Auch Plutarch vertritt einen fortgeschrittenen Dualismus, wenn er die Seelenteile νοῦς u. λόγος mit Osiris u. die niederen mit Typhon gleichsetzt (Is. et Os. 49, 371AB; andere Gottheiten werden E Delph. 21, 394A genannt; vgl. Krämer aO. 93). Ausgebaut ist ferner die Dämonologie (vgl. G. Soury, La démonologie de Plutarque [Paris 1942]; Nilsson, Rel. 2^2, 254/7. 402/12; H. D. Betz, Theological writings aO. [o. Sp. 235]; ders., Ethical writings aO. [ebd.] Reg. s. v. Demonology). Die Daimones sind Wesen, die zwischen Göttern u. Menschen angesiedelt sind u. an den Eigenschaften der Sterblichen teilhaben (Plut. def. orac. 12, 416C; 17, 419B/D). Sie sind den Menschen an göttlicher δύναμις überlegen (Is. et Os. 25, 360E). Der Übergang von der menschlichen Stufe zum Daimon ist möglich durch ‚Verwandlung‘; bessere Seelen können sich vom Menschen hinaufentwickeln zu Heroen, Daimones u. sogar zu Göttern werden (def. orac. 10, 415A/416C; ähnlich Corp. Herm. frg. 23, 41f N./F.). Als zur Mantik befähigt gelten die ἱεροὶ καὶ δαιμόνιοι ἄνθρωποι, wie etwa Sokrates (Plut. gen. Socr. 20, 589D) u. die Pythia (Pyth. orac.; def. orac.). Wie schon Plato (Phaedr. 244a; 265a), so reflektiert auch Plutarch die Inspirationslehre in Anknüpfung an die delphische Mantik durch (vgl. Kleinknecht, Πνεῦμα aO. [o. Sp. 238] 345; Krämer aO. 786). Die Zusammenhänge zwischen Dämonologie, Mysterien, Mantik, Inspiration u. Seelenlehre werden bei Plutarch ausführlich behandelt. Ähnliche Lehren vertreten Albinus (vgl. Merlan 64), Maximus v. Tyrus (s. bes. 14f über das Daimonion des Sokrates; 17, 6. 9; 19; 20, 6 [G. Soury, Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique (Paris 1942)]) u. Apuleius, der seinen Platonismus mit den Mysterien (Isis, Osiris: s. bes. met.) verbindet.

l. Philo v. Alexandria. Zwischen Mittelplatonismus u. Hermetik steht Philo, der mittelplatonische u. andere philosophische Traditionen mit dem Judentum verbindet. G. ist für ihn zunächst der Logos-Schöpfungsmittler (vgl. H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenist. Judentum u. Urchristentum [1961]). Gott schafft zwei ‚Menschen‘, den himmlischen (ὁ οὐράνιος ἄνθρωπος) u. den irdischen (ὁ γήϊνος). Der erste ist im Vollsinne G.: er ist nach dem Bilde Gottes, unsterblich u. unberührt von der Materie; im irdischen Menschen existiert er als unsterbliche Seele (leg. all. 1, 31f). Confus. 41. 62. 146 nennt Philo den Logos ἄνθρωπος θεοῦ (vgl. quod det. pot. insid. 84f; plant. 17). Entsprechend werden Klassen von Menschen unterschieden: οἱ γῆς, οἱ οὐρανοῦ (d. h. die mit dem νοῦς Verwandten), οἱ θεοῦ (Priester u. Propheten, die sich völlig aus der Sinnenwelt gelöst u. in den νοητὸς κόσμος begeben haben; vgl. gig. 60/3; quod deus s. imm. 41). Der ‚wahre Mensch‘ ist νοῦς καθαρώτατος (fug. et inv. 71f). Nachdem sich die Seele endlich vom Leibe gelöst hat, kehrt sie zurück in die himmlische Welt. G. sind für Philo vor allem Mose (mut. nom. 24. 26; vit. Moys.) u. Abraham (gig. 62). – Vgl. Bieler 2, 29/36; Tiede, Charismatic figure 101/37; anders Holladay 103/98.

m. Die hermetische Gnosis. Eigenartig ist die Lehre vom G., die die hermetischen Schriften enthalten. Obwohl diese Schriften keine Lehreinheit darstellen, läßt sich wenigstens soviel erheben (s. bes. Corp. Herm. 1; 13; frg. 23 [Kore Kosmu] Nock/Festugière). Der ‚wesenhafte Mensch‘ ist göttlicher Herkunft u. Natur (ebd. 1, 12: das Gottwesen Ἄνθρωπος). Auf Grund seines ‚Sündenfalles‘ wird dieses göttliche Wesen in den sterblichen Menschenleib eingesperrt (1, 15: ὁ οὐσιώδης ἄνθρωπος), so daß der irdische Mensch als ein sterblicher Gott u. der himmlische Gott als unsterblicher Mensch bezeichnet werden können (10, 25; 12, 1). Die Erlösung erfolgt durch die ‚Gnosis‘ (1, 21); sie bewirkt einerseits die Abtötung des irdischen Leibes, andererseits die Vergottung, d. h. die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes des ‚wesenhaften Menschen‘: ‚Das ist für die, welche die Gnosis erlangt haben, das gute Ziel: vergöttlicht werden‘ (1, 26). Die Hermetik versteht unter G. also zweierlei:

positiv den ‚wesenhaften', göttlichen Menschen vor u. nach seiner Inkorporierung; negativ den irdischen Menschen als den Zustand der Einkerkerung des ‚wesenhaften Menschen'. – Vgl. Schenke; E. Haenchen, Aufbau u. Theologie des ‚Poimandres': ZThK 53 (1956) 149/91 bzw. ders., Gott u. Mensch (1965) 335/77; A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis (1960); Nilsson, Rel. 2^2, 581; H. D. Betz, Schöpfung aO. 160/87; Grese aO. 65f u. Reg. s. v. Deification.

n. Oracula Chaldaica. Sie vermischen wie die Hermetica philosophische u. religiöse Stoffe. Die G.-Lehre ist bestimmt von der zentralen Rolle des Feuers. Alles nimmt seinen Ausgang vom göttlichen Feuer, dem νοῦς πατρικός. Auch die Seele ist feuriger Natur. Sie ist bestrebt, sich vom Körper zu lösen u. mittels mysterienhaft-theurgischer Feuerriten zum Vater zurückzukehren. Vgl. Nilsson, Rel. 2^2, 479/81; Lewy aO. (o. Sp. 249).

o. Numenius. Eine weitere Stufe der Entwicklung ist mit Numenius erreicht, der Traditionen, wie sie in der Hermetik, den Chaldäischen Orakeln u. der Gnosis vorliegen, übernimmt (vgl. Merlan 96/106). Im Menschen liegen zwei Seelen miteinander im Kampfe: die eine (λογική) ist mit der Gottheit verwandt, die andere (ἄλογος) stammt aus der Hyle (s. die Texte bei J. C. de Vogel, Greek philosophy 3^2 [Leiden 1964] nr. 1354). Wie Hermetik u. Gnosis lehrt Numenius den Abstieg u. Aufstieg der Seele (ebd. nr. 1356). Bei ihrem Abstieg wird die Seele von den Gestirnmächten mit den Kräften ausgestattet, die den irdischen Menschen kennzeichnen (vgl. E. R. Dodds, New light on the ‚Chaldean oracles': HarvTheolRev 54 [1961] 263/73). Auch Numenius spricht also vom göttlichen Menschen, nur ist dieser Begriff nun negativ qualifiziert: er bezeichnet nicht mehr die Überhöhung des Menschen, sondern die Erniedrigung der göttlichen Seele, denn jede Einkörperung der Seele gilt als Übel (vgl. de Vogel aO. nr. 1355; W. Theiler, Gott u. Seele im kaiserzeitlichen Denken: EntrFondHardt 3 [1955] 65/90 bzw. ders., Forschungen zum Neuplatonismus [1966] 104/23; Kleinknecht, Πνεῦμα aO. [o. Sp. 238] 347/50; Nilsson, Rel. 2^2, 413/5).

p. Neuplatonismus. 1. Die philosophischen Schriften. Die großen Neuplatoniker entwickeln die traditionellen G.-Lehren weiter. Bezeichnend sind sowohl der radikale Dualismus von Leib u. Seele als auch die Aufnahme magischer u. theurgischer Lehren u. Praktiken (vgl. Dodds 283; A. H. Armstrong, Plotinus: ders. [Hrsg.], The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy [Cambridge 1967] 193/268; A. C. Lloyd, The later Neoplatonists: ebd. 272/325). Andererseits haben hermetische u. neuplatonische Lehren Einfluß auf die griech. magischen Papyri gewonnen (s. PGM^2 III 600: ‚Wir freuen uns, daß du uns, noch im Körper befangen, vergöttlicht hast durch die Erkenntnis deiner selbst'). Plotin spricht von zwei ‚Menschen', die im vorfindlichen ‚Menschen' als in einem Kompositum existieren: der göttliche Mensch ist der ‚innere Mensch', d.h. die dem νοῦς verwandte höhere Seele; der ‚andere Mensch' ist das niedere Selbst, d.h. die niedere Seele u. der Leib. Aufgabe der Philosophie ist es, das Kompositum aufzulösen u. den ‚inneren Menschen' zu seiner Vereinigung mit der Gottheit zurückzuführen. Dieser Prozeß beginnt schon während des zeitlichen Lebens des Weisen. Kennzeichnend sind dafür seine Erfahrungen mit dem Göttlichen: seine mystische *Ekstase, die Wunder, die Vollkommenheit in den Dingen der *Ethik u. der Lebensführung. Geradezu ein Kompendium dieser Lehren hat uns Iamblich (bes. De mysteriis) hinterlassen. Verglichen mit Plato werden immer noch die gleichen Themen behandelt, jedoch werden nun unter apologetischem Zwang ausführliche Theorien über die einzelnen Vorstellungen u. Praktiken vorgelegt (vgl. C. Zintzen, Die Wertung von Mystik u. Magie in der neuplatonischen Philosophie: ders. [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus = WdF 436 [1977] 391/426). Auch hier ist der Dualismus radikal durchgeführt u. alles ist auf das Ziel der Vereinigung mit der Gottheit ausgerichtet. Alles Wissen geht aus von dem Gott Hermes, dem τῶν λόγων ἡγεμών (Iambl. myst. 1, 1); die menschliche Seele stammt von der Gottheit ab (ebd. 1, 3) u. hat innerhalb der Hierarchie der Wesen Teil am Guten (1, 5). Im Vollsinne G. ist der, dem die Götter die ekstatische unio mystica mit der Gottheit haben zuteil werden lassen. Sie geht Hand in Hand mit radikaler *Askese auf seiten des Menschen (vgl. auch Porph. abst.). Breit werden die Probleme der Mantik u. der Opfer verhandelt. Charakteristisch ist, daß an die Stelle einfacher Wunderlegenden die theurgische Theorie u. Praxis getreten ist (Dodds 283/311). Die Vergottung vollzieht sich als Erleuchtung (ἔλλαμψις), die infolge göttlicher Willensentscheidung, nicht etwa durch theurgischen Zwang, in die Men-

schenwelt herabdringt. ‚Wegen dieses so gearteten (a priori auf das Beste des Menschen gerichteten Willens) also lassen die Götter, wohlwollend u. gnädig, den Theurgen das Licht (der Inspiration) leuchten, rufen ihre Seelen (in beseligenden Ekstasen) zu sich empor, gewähren ihnen (auf diese Weise) die Vereinigung mit sich selbst u. gewöhnen sie, auch während sie sich noch im (irdischen) Leibe befinden, aus dem Leibe herauszutreten u. sich zu ihrem ewigen u. nur intelligiblen (d.h. nur durch reine Vernunft erfaßbaren, übersinnlichen) Ursprung zurückzuversetzen' (Iambl. myst. 1, 12; Übers. Hopfner). Auf diese Weise ist das Leben der Seele in die μακαριωτάτη τῶν θεῶν ἐνέργεια verwandelt worden (ebd.). Iamblich behandelt das Wesen der Ekstase noch einmal ausführlich ebd. 3, 3 u. abschließend 10, 5. Ebd. 3, 3/10 verbindet er sie mit den Formen göttlicher Offenbarung in Visionen u. durch pneumatische Inspiration; 10, 5 zeigt er sie als den Weg zur Eudaimonie auf: νοερὰν ἔχουσα τῆς θείας ἑνώσεως ἀποπλήρωσιν τῶν ψυχῶν. Auch die seit Sokrates immer wieder behandelte Lehre vom Daimonion findet in Gestalt des ἴδιος δαίμων erneute Behandlung (9, 1; vgl. É. des Places, Jamblique. Les mystères d'Égypte [Paris 1966] 204_1; H. D. Betz, The Delphic maxim ‚Know yourself' in the Greek magical papyri: HistRel 21 [1981] 156/71).

2. Die biographischen Schriften. Zur Beurteilung der G.-Lehren ist neben dem philosophischen vor allem das biographische Schrifttum heranzuziehen.

a. Diogenes Laertius. Er stattet bereits die Philosophen der älteren Akademie zT. mit θεῖος ἀνήρ-Zügen aus. Schon Xenokrates wirkt durch seine asketisch-ethische σωφροσύνη als θεῖος ἀνήρ (Diog. L. 4, 7). Über dessen Schüler Polemon lesen wir eine dramatische Bekehrung zur Philosophie (4, 16; vgl. K. v. Fritz, Art. Polemon: PW 21, 2 [1952] 2524). Offenbar eiferte er dem Xenokrates auch als Asket nach; mit seinen Schülern zog er sich ganz vom öffentlichen Leben in den Garten der Akademie zurück, um dort, in der Nähe des Musenheiligtums u. der Lehrhalle, in kleinen Hütten zu leben (4, 19). Diogenes L. selbst verleiht ihm in einem Epigramm die Unsterblichkeit (4, 20). Die ebenfalls überlieferte Grabschrift für Polemon u. dessen Nachfolger Krates läßt beide inspiriert sein u. ‚heiligen Mythos' u. ‚göttliche Weisheit' verkünden (4, 21). Arkesilaos soll sie als θεοί u. ‚Überlebende des Goldenen Zeitalters' bezeichnet haben (4, 22). Um sich von einer Krankheit zu heilen, lebte Krantor im Tempelbezirk des *Asklepius; der Dichter Theaitetos nennt ihn einen ἱερὸς ἀνήρ (4, 25). Beim Tode des Karneades soll es eine Mondfinsternis gegeben haben (4, 64). Über Eudoxos berichtet Diogenes L. (8, 86/91) manches Legendäre. Seine Reisen nach Ägypten u. in den Orient mögen historisch sein (8, 87), typisch sind sie jedenfalls. In Ägypten wird das Lecken des Apisstieres an seinem Gewande von den Priestern als Orakel gedeutet (8, 90f). – Die biographische Tradition erlebt im Neuplatonismus eine Blütezeit, aus der uns einige berühmte Werke erhalten sind:

β. Porphyrius' ‚Vita Plotini'. Mit seiner Vita Plotini leitete Porphyrius seine Ausgabe der plotinischen Schriften ein. Ihrer Form nach ähnelt sie den bekannten Philosophenbiographien, hat aber durchaus ihre eigenen Züge (vgl. Leo aO. [o. Sp. 256] 262). Nach dem Urteil des Porphyrius war Plotin schon bei Lebzeiten ein G. (130: ὁ δαιμόνιος), der über gewaltige magische Fähigkeiten (54f: Abwehr von Schadenzauber; 56/9: Beschwörung des großen Dämons im Iseion [vgl. dazu Dodds 289/91; J. M. Rist, Plotinus and the daimonion of Socrates: Phoenix 17 (1963) 13/24]) u. über eine übermenschliche Menschenkenntnis verfügte (61/4) u. dem der höchste Gott selbst erschienen war (130). In ihm wohnte nicht nur ein niederer Dämon, sondern einer aus der höheren Klasse der θεοί (vgl. den Makarismus 58; auch 59). Schon von Geburt an hatte Plotin etwas Besonderes an sich (56); er schämte sich, ‚im Leibe', d.h. Mensch zu sein, u. vermied es, über seine menschliche Abkunft zu sprechen (1). So feierte er auch nicht seinen eigenen Geburtstag, sondern den des Plato u. des Sokrates (11). Seine ‚Bekehrung zur Philosophie' (vgl. A. D. Nock, Conversion [Oxford 1933] 164) erfolgte durch Ammonius (13/5). Die Wertschätzung, die Plotin beim Volke genoß, läßt sich daraus ersehen, daß er oft als ἱερὸς καὶ θεῖος φύλαξ von Waisenkindern in Anspruch genommen wurde (49). Seine Philosophie galt natürlich als inspiriert (70. 132); als Lebensziel gibt er in seinem ‚letzten Wort' kurz vor seinem Ableben an: ‚zu versuchen, das Göttliche in uns emporzuheben zum Göttlichen im All' (9). Im Augenblick seines Todes schlüpfte eine Schlange (die ‚Seelenschlange') unter seinem Bett hervor u. verschwand in einem Loche in der Wand. Seine Apotheose

wurde durch ein Orakel des delphischen Apollo bestätigt (127/9. 134).

γ. *Eunapius.* Ein starkes Anwachsen der Tendenz, die Philosophen als G. darzustellen, zeigt der Sophist Eunapius v. Sardes (ca. 345/414 nC.) in seinen Vitae philosophorum et sophistarum (ed. J. Giangrande [Romae 1956] mit Seitenangabe der ed. Didot in [ ]). Die gleiche Ehrung läßt er seinen literarischen Vorbildern zukommen: Plutarch ist für ihn ὁ θειότατος u. ὁ θεσπέσιος (2, 1, 3. 7 [454 Didot]); eigentliches Vorbild ist für ihn jedoch Philostrat, der seine Vita Apollonii hätte nennen sollen: Ἐπιδημία ἐς ἀνθρώπους θεοῦ, ‚Der Besuch Gottes bei den Menschen‘ (2, 1, 4 [ebd.]; vgl. Iambl. vit. Pyth. 16. 30. 92). Apollonius v. Tyana ist seiner Natur nach in den Augen des Eunapius G.: ‚nicht mehr Philosoph, sondern ein Wesen zwischen den Göttern u. dem Menschen‘ (vit. soph. 2, 1, 3 [454]). Seine eigenen Darstellungen, beginnend mit Plotin, sind voll von *Epiphanien, Prophezeiungen, Legenden u. Wundern; allerdings ist auffällig, daß das wunderhafte Element immer mehr abnimmt, je mehr er sich seiner eigenen Gegenwart nähert; man darf daraus schließen, daß es sich um umlaufende u. von ihm aufgenommene Legendenstoffe handelt. Für das Leben des Plotin (3 [455]) kann sich Eunapius auf Porphyrius' Leben des Plotin als Quelle stützen. Porphyrius selbst wird mit höchsten Prädikaten ausgestattet (ὁ θεσπέσιος φιλόσοφος: 3, 2 [ebd.]; ‚Kette des Hermes herabgelassen zu den Menschen‘: 4, 1, 11 [457]). Obwohl keine Vita des Porphyrius vorliegt (3, 5 [455]), hat Eunapius eigenes Material gesammelt, darunter eine Dämonenaustreibung, eine Orakelerteilung (4, 1, 12. 11 [457]) u. die Beschreibung seiner radikalen Askese (4, 1, 7 [456]: Abtötung des Leibes bis zum Selbstmordversuch). Eunapius nennt Plotin ‚den Großen‘ (ὁ μέγας: 4, 1, 8 [ebd.]), dessen Seele ‚himmlisch‘ ist (4, 1, 10 [ebd.]) u. dessen Worte inspiriert sind (4, 1, 7 [ebd.]). Von seiner Vergöttlichung zeugen ‚warme Altäre‘, die zu seinen Ehren aufgestellt sind (3, 3 [455]). Die Daten zum Leben des Iamblich (5 [457/61]) sind wie üblich angeordnet: Herkunft aus vornehmer Familie, Geburtsort, Lehrer, allgemeine Charakteristik, Schülerschaft usw. Was die Schüler vor allem anzog u. sie bewog, ihn mit διδάσκαλε θειότατε anzureden, waren seine theurgischen Künste (5, 1, 7f [458]). Eunapius teilt dann, zögernd allerdings (5, 2, 7 [459f]), einige der umlaufenden u. ihm zu Ohr gekommenen Legenden mit. So soll Iamblich sich beim Gebet vom Boden weg in die Luft erhoben (μετεωρίζειν; vgl. Philostr. vit. Apoll. 3, 15, wo das Wunder den Brahmanen zugeschrieben wird) u. sich u. sein Gewand in einen Goldglanz von übernatürlicher Schönheit verwandelt haben (vgl. Mc. 9, 2f). Eunapius will von seinem Lehrer Chrysanthius v. Sardes einige Beispiele großartiger Manifestationen der Göttlichkeit des Iamblich erfahren haben (vit. soph. 5, 1, 11 [458]). Durch übernatürliches Wissen habe Iamblich eine Verunreinigung für sich u. seine Jünger vermieden (W. C. Wright, Philostratus and Eunapius. The lives of the sophists [London 1952] 366_2 verweist mit Recht auf die Parallele zu Sokrates: Plut. gen. Socr. 10, 580 DE). Der Jüngerkreis des Iamblich überlieferte auch das Wunder der Herbeirufung der Eroten bei den warmen Quellen von Gadara in Syrien (Eunap. vit. soph. 5, 2, 2/6 [459]). Der Dialektiker Alypius (5, 3, 1 [460]), von dem Eunapius Apophthegmen mitteilt, war so göttlich (θεοειδής), daß sogar seine äußere Erscheinung aus lauter ψυχή u. νοῦς zu bestehen schien; das Vergängliche an ihm entwickelte sich nicht weiter, sondern wurde mehr u. mehr durch das Göttliche an ihm absorbiert. Er war sozusagen in seine Seele emigriert u. wurde ganz von himmlischen Kräften erhalten u. beherrscht. Eunapius kann die Begegnung von Iamblich u. Alypius mit der Begegnung zweier Planeten u. ihren Auftritt im Kreise der Zuhörer mit einem Musentempel vergleichen. Aedesius (6 [461/73]) wurde zunächst von seinem wohlhabenden Vater der Philosophie wegen aus dem Hause gejagt; nachdem er den Vater jedoch überzeugt hatte, hielt dieser sich für den Vater eher eines Gottes als eines Menschen. Von Iamblich unterschied er sich nur durch dessen wirkungskräftigeren θειασμός, Gottergriffenheit (6, 1, 4 [461]). Überliefert ist auch eine Traumvision mit Orakelerteilung (6, 4 [464f]). Sopaters Ermordung durch Konstantin vergleicht Eunapius mit dem Ende des Sokrates (6, 2, 6 [462]) u. berichtet als Tradition, ein ägypt. Astrologe habe die Rolle des Ablabius, den er für den Tod des Sopater verantwortlich macht, vorhergesagt (6, 3, 1/7 [463]). Von Eustathius bezeugt Eunapius dessen zauberstarke Redegabe u. vergleicht ihn mit den Sirenen (6, 5, 1f [465]). Sein Ruhm jedoch verblaßt gegenüber dem seiner Gattin Sosipatra (6, 6, 5 [466]). Unter den von Eunapius erzählten Legenden ist hier vor allem die von Interesse, die vom Besuch

zweier göttlicher Wesen in Menschengestalt u. von der Einweihung der Sosipatra in die ‚chaldäische Weisheit‘ u. ihrer Vergöttlichung handelt (6, 6, 7/7, 11 [467f]). Sie ist von göttlicher Schönheit u. spricht in Orakeln (6, 8, 3/6 [469]); man glaubt, sie könne überall zugleich sein (6, 9, 14 [470]). Antoninus, einer ihrer Söhne, war ägyptischer Priester des Sarapis u. soll das Ende des Sarapiskultes richtig vorausgesagt haben (6, 9, 17 [471]); nach dem Auszug des Gottwesens, das Antoninus war, aus der Menschenwelt brach der Sarapiskult unter den Angriffen des Bischofs Theophilus u. der christl. Mönche zusammen (6, 11 [472f]). In den folgenden Vitae nimmt das legendäre Element stark ab. Lediglich die Beschreibung der Persönlichkeit des Maximus (7 [473/81]) u. des Prohaeresius (10 [485/93]) hebt deren göttliche Natur, Schönheit u. Wundertätigkeit hervor. Der Arzt Oribasius, der den Asklepius nachahmte, soll wenigstens von den **Barbaren als Gott verehrt worden sein (21, 2, 3 [499]). – Vgl. I. Opelt, Art. Eunapius: o. Bd. 6, 928/36.

δ. *Marinus' ‚Vita Procli‘.* Als weitere Philosophenbiographie ist die des neuplatonischen Diadochen Marinus zu nennen. Sie wurde zunächst als Nachruf iJ. 485 nC. gehalten u. entwickelt eine Lehre von der Eudaimonie am Beispiel des Lebens des Proklus, der ein ἀνὴρ σοφός, μακάριος u. εὐδαιμονέστατος war (Marin. vit. Procl. 2 [2 Boissonade]), alle dem Menschen erreichbaren Tugendgrade verwirklichte u. es zu einem βίος τέλειος brachte (34 [27 B.]). Bedeutsam an dieser Biographie ist das Zusammenfließen von θεῖος ἀνήρ-Biographie u. neuplatonischer Tugendlehre. Marinus gelingt es, sämtliche Züge, die man bei einem neuplatonischen Weisen erwartet, in eine verhältnismäßig knappe u. geschlossene Darstellung zu bringen. Seine göttliche Natur verleiht dem Proklus den besonderen Schutz u. ständigen Umgang mit den Göttern (6/9. 15. 30. 32f. 35 [5/8. 12f. 24. 25/7. 28]). In betonter Anlehnung an Sokrates wird auch er von einem Daimonion geleitet (15 [12f]; vgl. die Berufung zur Philosophie im Sokrateion: 6. 10 [5f. 8f]). Sein philosophisches Wissen beruht auf Offenbarung (6 [5f]); er wird τὸ ἐν φιλοσοφίᾳ φῶς (37 [29]) genannt. Auch trat er als Wundertäter auf (28f. 31 [22/4. 24f]). Sein ganzes Bestreben läuft auf die ὁμοίωσις θεῷ hinaus (25 [20]); sein Tod wird durch himmlische Vorzeichen angekündigt (37 [29]).

ε. *Damascius' ‚Vita Isidori‘.* Zuletzt sei die Vita des Neuplatonikers Isidorus genannt, mit der sein Schüler Damascius, der letzte der Diadochen der platonischen Schule, seinem Lehrer ein Denkmal gesetzt hat (ed. C. Zintzen [1967]; zitiert ist nach der Rekonstruktion von R. Asmus, Das Leben des Philosophen Isidoros v. Damaskios aus Damaskos [1911]). Die umfangreiche Schrift ist mehr als eine Lebensbeschreibung des Isidorus. Eine lange Reihe anderer Philosophen u. θεῖοι ἄνδρες (der Ausdruck ist belegt frg. 1 [2, 28 Zintzen]) wie Proklus, Sallustius, Asklepiades (s. Zintzen, Index; die folgenden Angaben nach Asmus), Asklepiodotus (69, 16), Olympius (29, 19; 30, 13), Heraiskus (60, 12; 63, 30; 65, 1), Marinus u.a. werden behandelt; darüber hinaus bietet die Schrift nicht weniger als ein Kompendium des Gottmenschentums. Die philosophisch-theologischen Grundlagen bestehen in einer Vermischung griechisch-neuplatonischen Gedankengutes mit ägyptisch-mystischer Weisheit. Mit der Osiris-Isis-Theologie wird verbunden, daß die göttliche Seele des Isidorus aus dem Himmel herabgestiegen u. in einen Körper eingegangen sei (5f; 10, 26/8; 22, 23; 35, 38; 36, 2; 38, 11). Er ist die Inkarnation des Logos (10, 12. 14; 132, 13) u. verwirklicht das mythische Kronos-Zeus-Leben (14, 27; 102, 31). Sodann wird ein Katalog von Beweisen für die Göttlichkeit des Isidorus vorgelegt: seine Traumgabe (7/10), sein Äußeres (10), die Beschaffenheit seiner Seele (ebd.), sein Verhalten gegen andere (11/4), seine Freundschaft mit dem heiligen Sarapion (15f), die Lektüre des Orpheus (16), seine Tugenden (17/22), die göttliche Natur seines ‚Seelenauges‘ (22), das Leben nach dem Vorbild des Sokrates u. der großen griech. Philosophen überhaupt (23/5); das Studium der ägypt. Hieratik (25), seine Frömmigkeit (26) u. seherhafte Lehrweise (27). In den Augen der Aidesia u. des Proklus ist Isidorus geradezu die Verkörperung der Philosophie (49, 24). Was Damascius dann über das Leben des Isidorus berichtet, ist ein krauses Gemisch von Erlebnissen mit zahlreichen θεῖοι ἄνδρες u. wunderbaren Ereignissen der phantastischsten Art (28, 19). Erwähnt sei nur die Begegnung mit einem gewissen Theandrites in Arabien (s. G. III: u. Sp. 327/9), ‚welcher ein einem Manne ähnlicher Gott ist‘ (119, 20; vgl. die Anm. zSt.), u. die mit dem Dämon Baitylos (121, 25). In den letzten Auseinandersetzungen in der zerrütteten Athener Schule geht es, nach Damascius, eben um das Problem des Gottmenschentums. Gegen seinen Gegner u. Konkurren-

ten Hegias habe Isidorus folgendes ausgeführt: ‚Wenn aber die Betätigung der Hieratik, Hegias, wie du behauptest ... etwas Göttlicheres ist, so behaupte ich dies gleichfalls, aber zuerst müssen diejenigen, welche Götter werden sollen, Menschen werden. Deshalb sagte auch Platon (Tim. 47b), es könne kein größeres Glück zu den Menschen gelangen als die Philosophie. Aber jetzt steht diese auf des Messers Schneide, ja, sie hat wahrhaftig das höchste Greisenalter erreicht: So weit ist es mit ihr gekommen ...‘ (Damasc. vit. Isid.: 130, 21/30 Asmus; vgl. 103, 17/23; vgl. Plot. enn. 6, 7, 4f). Mit dieser Aporie schließt die Schrift sachlich ab; an ihr ist wohl auch die spätantike Philosophie nichtchristlicher Prägung innerlich zerbrochen.

q. Aristoteles u. die Peripatetiker. Aristoteles hat dem volkstümlichen Vergottungsglauben ablehnend gegenübergestanden. Nach ihm besteht zwischen der Gottheit u. dem Menschen ein unaufhebbarer Gegensatz. Jedoch ist auch nach ihm der Mensch ein Mischwesen: mit den Tieren hat er die Vergänglichkeit gemein, an der Gottheit partizipiert er durch den Nus. Daraus ergibt sich für den Menschen die Aufgabe, sich durch das Denken an die Gottheit anzugleichen (protr. frg. 10^c Ross; eth. Nic. 10, 8, 1178b 25/9; Cic. fin. 5, 11). So vertritt auch Aristoteles, trotz aller Unterschiede zum Volksglauben, eine Idee des Gottmenschentums; jedoch hat er sie nicht in ihren Konsequenzen entwickelt (vgl. M. Landmann, De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens [1962] 84/95; Taeger 1, 388/91). Nach Diog. L. 5, 38 soll Theophrast eine göttliche Redegabe besessen haben (τὸ τῆς φράσεως θεσπέσιον); darum habe Aristoteles ihn von Tyrtamus zu Theophrastus umbenannt. – Eine eigentümliche Gestalt war der Platoschüler u. spätere Peripatetiker Heraclides v. Pont. Offenbar stand er religiösen Vorstellungen offen gegenüber (vgl. frg. 40f Wehrli). Volkstümliche Wundergeschichten, wie sie später von Lukian erzählt u. verspottet werden, hat Heraclides zuerst bei den Philosophen eingeführt u. philosophisch gedeutet (vgl. P. Boyancé, Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique: RevÉtAnc 36 [1934] 334; F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles 7 [1953] frg. 46f mit Komm.). Seine Schriften befassen sich zT. mit religiösen Themen (über die Frömmigkeit, die Unterwelt, Weissagung, den Zoroaster u. den aus der Pythagoraslegende bekannten Abaris usw.). Diog. L. 5, 89f (= frg. 16 Wehrli) überliefert aus einem Werk des Demetrius v. Magnesia, daß Heraclides seine Vergöttlichung in Form einer Verwandlung in eine Schlange vorgetäuscht habe. Einen ähnlichen Schwindel berichtet Hermippus von Pythagoras (Diog. L. 8, 41; vgl. Tert. an. 28, 2; Schol. Sophocl. Elect. 42; Wehrli aO. 63f); Hermippus (Diog. L. 5, 91) erzählt auch, Heraclides habe seine Heroisierung durch Bestechung der delphischen Priesterin erreichen wollen. Im Augenblick seiner Krönung im Theater habe ihn jedoch der Schlag ereilt. Die an dem Schwindel Beteiligten wurden daraufhin gesteinigt; die Priesterin endete durch Schlangenbiß (Strafwunder; vgl. Wehrli aO. 63).

r. Pyrrho. Auch der Skeptiker Pyrrho v. Elis (ca. 360/270 vC.) wird schon in den bei Diog. L. 9, 61/108 u. Eus. praep. ev. 14, 17, 10 überlieferten Quellen, vor allem aus Antigonus von Karystus, mit θεῖος ἀνήρ-Zügen gezeichnet. Typisch ist die Bemerkung über sein großes Interesse an den indischen Gymnosophisten u. den Magiern, die er als Begleiter des Anaxarchus (vgl. Diog. L. 9, 58) aufgesucht haben soll (ebd. 9, 61); typisch ist, daß er sich von den Menschen zurückzieht u. einsam lebt (9, 63). Aus Verehrung übertrug ihm seine Heimatstadt das Amt des Oberpriesters (9, 64). Ziel seiner Ethik ist die ἀδιαφορία oder, wie er es in einer Anekdote nennt, ‚das Ablegen des Menschen‘ (9, 66: ἐκδῦναι τὸν ἄνθρωπον). Dem entspricht eine Haltung schlechthinniger Überlegenheit, wie er sie anläßlich einer stürmischen Seefahrt bewahrt (9, 68). Vgl. M. Pohlenz, Das Lebensziel der Skeptiker: Hermes 39 (1904) 15/29.

s. Die Kyniker. Die biographische Literatur zeigt, daß auch zT. die Kyniker, besonders *Diogenes v. Sinope, unter den Einfluß der θεῖος ἀνήρ-Vorstellung geraten sind. Das liegt vielleicht mit an der Tatsache, daß von Anfang an der Heros Herakles für den kynischen Philosophen Vorbild ist (vgl. insbes. R. Höistad, Cynic hero and cynic king, Diss. Uppsala [1949]). Nach Diogenes L. hat schon Antisthenes den Herakles nachgeahmt, über ihn geschrieben u. den πόνος, das mühevolle Streben, für ein ἀγαθόν, ein Gut, erklärt (6, 2. 16); darüber hinaus hat Antisthenes sich in die orphischen Mysterien einweihen lassen (6, 4). Vor allem aber müssen die legendarischen Überlieferungen über Diogenes v. Sinope genannt werden (vgl. D. R. Dudley, A history of cynicism [London 1937] 17; F. Sayre, The Greek cynics [Baltimore 1948] 68: The Diogenes legend), jedoch ist von der großen Zahl

umlaufender Legenden u. Anekdoten nur ein Teil überliefert (vgl. Diog. L. 6, 69; Dio Chrys. or. 72, 11); die Frage, wie weit ihnen historische Begebenheiten zugrundeliegen, wird in den meisten Fällen negativ beurteilt werden müssen (vgl. K. v. Fritz, Quellenuntersuchungen zu Leben u. Philosophie des Diogenes v. Sinope [1926]). Diog. L. 6, 20/81 reiht von ihm gesammelte Aussprüche u. Anekdoten, zT. ohne erkennbare Ordnung, aneinander. Diogenes beruft Jünger (ebd. 6, 36; vgl. 6, 43) u. versteht sich als κατάσκοπος, Späher, Kundschafter (ebd.; so auch Epict. diss. 1, 24, 6; 3, 22; zur Darstellung des idealen Kynikers vgl. M. Billerbeck, Epiktet. Vom Kynismus [1978]). In der absoluten Vorordnung der ἐλευθερία sieht er sein Leben dem des Herakles gleich (Diog. L. 6, 71; Max. Tyr. 36, 5f; Iulian. Imp. or. 9 [6], 8, 187c; 7, 8, 212; Suda s. v. Diogenes [1, 2, 101 Adler]; vgl. aber v. Fritz, Quellenuntersuchungen aO.. 54). Er lehrte, alles gehöre den Göttern, aber zugleich auch den Weisen, denn: ‚Die Götter sind Freunde der Weisen; Freunden aber ist alles gemeinsam; also gehört alles den Weisen‘ (Diog. L. 6, 72). Gute Menschen habe er als εἰκόνες τῶν θεῶν, ‚Abbilder der Götter‘, bezeichnet (ebd. 6, 51; vgl. 6, 105). Gegen die Verleihung des Namens Dionysos an Alexander d. Gr. habe er polemisiert u. die Athener aufgefordert, ihn selber zum Sarapis zu ernennen (6, 63). Von vielen Einzelheiten, die anzuführen wären, mögen genannt sein der auch hier belegte Seefahrttopos (6, 74), die Zauberkraft seiner Rede (6, 75f) u. das Wunder bei seinem Tode (6, 79, vgl. v. Fritz, Quellenuntersuchungen aO. 29). Diogenes wurde über Alexander d. Gr. (Sen. benef. 5, 4), sogar über Sokrates gestellt (Max. Tyr. 36, 6; vgl. dagegen Plato, der den Diogenes einen μαινόμενος Sokrates genannt haben soll [Diog. L. 6, 54]). In der Folgezeit wurde er immer mehr in den göttlichen Rang erhoben. Schon ebd. 6, 77 wird Kerkidas zitiert, der den Diogenes als ‚Sohn des Zeus‘ (Ζανὸς γόνος οὐράνιός τε κύων) gedeutet u. gepriesen habe. Sein Leben soll ganz unter der Weisung des Zeus u. des Apollo gestanden haben; in Nachahmung des Sokrates (vgl. v. Fritz, Quellenuntersuchungen aO. 20) habe er einen Orakelspruch empfangen, der von ihm als Erteilung eines göttlichen Auftrages interpretiert wurde. Epiktet nennt ihn nicht nur einen κατάσκοπος (diss. 1, 24, 6), sondern einen διάκονος τοῦ Διός, der die Lasten des Menschengeschlechtes stellvertretend auf sich nimmt (ebd. 3, 24, 64f). Der reiche Korinther Xeniades schätzt den Diogenes als einen ἀγαθὸς δαίμων ein (Diog. L. 6, 74); für Epiktet ist er θεῖος (ench. 15); in den Augen Julians ist er schlechthinniges Vorbild in seiner Frömmigkeit u. steht unter dem besonderen Schutz der Götter (or. 7, 8, 212). – Von den anderen Kynikern wird bei Diogenes L. noch Krates besonders gewürdigt. Auf Grund seiner Predigttätigkeit erhält er den Beinamen ‚Türöffner‘ (Diog. L. 6, 86). Verwandte u. Eltern wollen ihn, wie später Jesus (Mc. 3, 31 par.), von seinem, in diesem Falle kynischen, Leben abbringen (Diog. L. 6, 88; dasselbe über seine Frau Hipparchia ebd. 6, 96). – Falls der Bericht bei Diog. L. 6, 102/5 auf historisch zutreffenden Nachrichten beruht, muß auch der Kyniker Menedemos genannt werden. Er soll Schüler des Kolotes gewesen sein u. die τερατεία (‚Schwindelei‘) so weit getrieben haben, daß er als Erinye verkleidet umherlief u. sich für einen aus dem Hades heraufgestiegenen ἐπίσκοπος (‚Aufseher‘) ausgab, der die auf Erden begangenen Sünden den Dämonen im Hades zu melden habe. Seine Tracht wird wie folgt beschrieben: schwarzgrauer Rock, purpurner Gürtel, ein arkadischer Hut mit den zwölf Tierkreiszeichen, Tragödenstiefel, langer Bart, Eschenprügel. Daß die betreffende Anekdote fälschlich von Menippos (ebd. 6, 99/101) auf Menedemos übertragen sei (wie W. Crönert, Kolotes u. Menedemos [1906] 1; K. v. Fritz, Art. Menedemos nr. 11: PW 15, 1 [1931] 794f u. Dudley aO. 61 vorschlagen), ist eine unnötige Annahme. Es handelt sich um einen Topos, der mehrfach bezeugt ist (vgl. für Pythagoras: Diog. L. 8, 41; H. D. Betz, NT 81/4). – Über den Kyniker Demonax wissen wir lediglich durch die Vita Demonactis des Lukian v. Samosata (Dudley aO. 158). Auch in dieser Darstellung finden sich zahlreiche θεῖος ἀνήρ-Züge (vgl. H. D. Betz, NT 104/43). Nicht die Lehrer brauchen den jungen Demonax auf die Philosophie hinzuweisen, da er bereits eine von Natur aus angeborene Liebe dazu mitbringt (Lucian. vit. Demon. 3). Lukian erwähnt auch (ebd. 1) den Böotier Sostratos, den die Griechen ‚Herakles‘ nannten u. von dem sie glaubten, er sei es wirklich; leider ist Lukians Schrift über ihn verloren. Die Athener sollen den Demonax wie ein höheres Wesen (τις τῶν κρειττόνων: ebd. 11) bestaunt haben. Im hohen Alter ließ man ihn uneingeladen in jedem Hause zu Gast sein; er galt als eine ἐπιφάνεια θεοῦ (‚Erscheinung Gottes‘) u. als ἀγαθὸς

δαίμων (63). Seine Ruhebank wurde nach seinem Tode als heilig verehrt u. bekränzt (67). – Über das Leben des Kynikers Peregrinus Proteus will uns ebenfalls eine Schrift Lukians, De morte Peregrini, aufklären (vgl. Dudley aO. 170/82; J. Bernays, Lucian u. die Kyniker [1879]; H. M. Hornsby, The cynicism of Peregrinus Proteus: Hermathena 48 [1933] 65/84; K. v. Fritz, Art. Peregrinus nr. 16: PW 19, 1 [1937] 656/63; J. Schwartz [Hrsg.], Lucien de Samosate. Philopseudès et De Morte Peregrini² [Paris 1963]). Durchgehend werden θεῖος ἀνήρ-Züge in satirischer Absicht verwendet (H. D. Betz, NT 7/11). Nach Lukian ahmte Peregrinus den homerischen Proteus nach, dessen Namen er denn auch annahm, den Empedokles, Herakles usw. (Lucian. mort. Pereg. 1. 4/6). Eine Zeitlang hat er unter den Christen eine Rolle gespielt (ebd. 11; vgl. H. D. Betz, Christentum aO. [o. Sp. 251] 226/37), trat aber dann auch zugleich als Kyniker auf (Lucian. mort. Pereg. 15). Typisch sind seine Reisen nach Ägypten, Italien u. Rom (ebd. 17f). Die Selbstverbrennung des Peregrinus in Olympia wird von Lukian ausführlich geschildert. Sie geschieht in Nachahmung des Empedokles u. des Herakles, aber auch der Brahmanen (25) u. des indischen Vogels Phönix (27). Alte Weissagungen werden auf seinen Tod bezogen (ebd.); sie verheißen ihm die Heroisierung (ebd.; vgl. 6. 29). Typisch sind die Abschiedsreden (31). Peregrinus wolle, wie er herakleisch gelebt habe, nun auch herakleisch sterben u. sich mit dem Äther vermengen (33); dabei wolle er gleich ein Beispiel der Todesverachtung geben (ebd.). Bei der Verbrennung trägt er eine Herakleskeule (36; vgl. B. R. Voss, Die Keule der Kyniker: Hermes 95 [1967] 124f) u. betet zu den mütterlichen u. väterlichen Göttern. Lukian referiert auch die Vorstellungen des Volksglaubens, mit denen das Ereignis gedeutet wurde (Lucian. mort. Pereg. 39/44). Bei seinem Tode habe sich ein gewaltiges Erdbeben, zusammen mit einem unterirdischen Donner ereignet, u. aus der Flamme sei ein *Geier zum Himmel geflogen, der mit lauter Stimme gerufen habe: ‚Ich verließ die Erde, ich gehe zum Olymp' (ebd. 39; vgl. ähnlich Philostr. vit. Apoll. 8, 30). Nach seinem Tode sei er, wie ein Augenzeuge berichtete, in weißem Gewande u. bekränzt mit einem Ölbaumzweig erschienen (Lucian. mort. Pereg. 40). Auch die Gründung eines Heroenkultes mit Bildsäulen, Heiligtum, *Festen, mit einem Orakel, Wunderheilungen u. *Epiphanien (ebd. 28), mit Tierwundern an der Stätte seines Todes (41) überliefert Lukian. Der Seefahrttopos begegnet auch hier, freilich ins Negative gewendet, um Peregrinus lächerlich zu machen (43f). – Erwähnt sei auch Sallustius, ein Kyniker des 5. Jh. nC., den Damascius in der Vita Isidori nennt. Er scheint dem Mystizismus ergeben gewesen zu sein u. hat sich als Mantiker betätigt (durch Schauen in die Augen; vgl. R. Asmus, Der Kyniker Sallustius bei Damascius: NJb 25 [1910] 504/22).

t. Theodoros. Der Kyrenaiker Theodoros (4. Jh. vC.) muß hier genannt werden wegen seiner Beinamen. Da er die Existenz der Gottheit leugnete (Cic. nat. deor. 1, 2), erhielt er den Beinamen ὁ ἄθεος. Jedoch wurde er auch ὁ θεός genannt; eine Anekdote bei Diog. L. 2, 100 (vgl. auch 2, 86. 97. 116) zeigt, daß dies nicht im Widerspruch zu seinem Atheismus zu stehen braucht.

u. Die Stoa. In den Lebensdarstellungen der Stoiker bei Diogenes L. sind besonders die des Zenon (7, 1/160) u. des Kleanthes (7, 168/76) zu nennen. Die Vita des Zenon ist sehr ausführlich. Sie beginnt mit einer Personenbeschreibung u. der Aufzählung seiner Lehrer. Seine Berufung zur Philosophie geschieht im Zusammenhang mit einem Orakelspruch u. durch seinen Lehrer Krates (7, 2f). Die Athener sollen Zenon so hoch geehrt haben, daß sie ihm die Stadtschlüssel zur Verwahrung übergaben u. ihn mit einem goldenen Kranze u. einer Bronzestatue ehrten (7, 6); einen dahingehenden athenischen Beschluß teilt Diog. L. 7, 10/2 mit. Zenons Lebensstil war asketisch. Er hielt sich von der Menge fern (7, 13f. 16. 26f). Seine ἐγκράτεια wurde sprichwörtlich (7, 27), an Tugend überragte er alle Menschen (7, 28). Seinen Tod führte er selbst herbei durch Anhalten des Atems (ebd.). Ein Epitaph spricht davon, daß er auf dem Wege der σωφροσύνη zu den Sternen aufgestiegen sei (7, 29). Nach seiner Lehre ist der Weise göttlich: ‚denn er hat etwas Göttliches in sich' (7, 119). Die stoische Philosophie ist auch die wahre Religion, der Stoiker der wahrhaft Fromme u. der wahre Priester (ebd.). – Als ausgesprochener Nachahmer der Götter Dionysos u. Herakles wird Kleanthes beschrieben (Diog. L. 7, 173). Durch *Armut gezwungen, mußte er sich seinen Lebensunterhalt durch schwere Arbeit verdienen u. wurde deshalb ‚zweiter Herakles' genannt (7, 170; vgl. die ironische Bemerkung, er allein sei stark genug, ‚die Last des Zenon zu tragen').

Von seiner religiösen Einstellung zeugt auch sein Hymnus auf Zeus (vgl. J. v. Arnim, Art. Kleanthes: PW 11, 1 [1921] 558/74; K. Gaiser, Das besondere μίμημα des Menschen bei Kleanthes: Hermes 96 [1968] 243/7). – Die spätere Stoa hat im Anschluß an ihre Tugendlehre mit dem Ideal des stoischen Weisen eine ziemlich eigenständige Lehre vom G. entworfen. Besonders ausgeprägt ist diese Lehre bei Seneca (vgl. W. Ganss, Das Bild des Weisen bei Seneca, Diss. Freiburg i. Ü. [1952]). Der stoische Weise ist von Natur aus göttlich durch die Einwohnung des Logos, des ‚Gottes in uns' (vgl. Epict. diss. 1, 3, 1. 14, 13. 30, 1; 2, 8, 11/4. 14, 11. 17, 33. 19, 27; Dio Chrys. or. 1, 42; 36, 23; Sen. ep. 41, 1f: ... prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; Marc. Aurel. seips. 5, 27; vgl. H. R. Neuenschwander, Mark Aurels Beziehungen zu Seneca u. Poseidonios [1951]; H. D. Betz, Nachfolge aO. [o. Sp. 255] 121). Der Weise steht der Gottheit näher als dem gewöhnlichen Menschen: ingens intervallum inter te et ceteros fiet. Omnes mortales multo antecedes, non multo te di antecedent (Sen. ep. 53, 11; Cic. div. 2, 129: Stoici autem tui negant quemquam nisi sapientem divinum esse posse; fin. 3, 19, 64; leg. 1, 7, 22f; Diog. L. 7, 119: s. o.). Der einzige Unterschied zwischen der Gottheit u. dem göttlichen Weisen ist die Zeitlichkeit: (die Götter) diutius erunt (Sen. ep. 53, 11); bonus tempore tantum a deo differt (Sen. prov. 1, 5). Dieser Unterschied ist sachlich irrelevant (Gedanke der Konzentration), bietet aber dem Weisen einen ‚moralischen' Vorteil: was die Gottheit von Natur aus genießt, muß sich der Weise erst schwer erringen: Ecce res magna, habere inbellicitatem hominis, securitatem dei (Sen. ep. 53, 12; vgl. 52, 6f; 73, 13/5; 87, 19). Wie die Gottheit, so ist auch der Weise vollkommen (ebd. 73, 13); er ist ihre Epiphanie auf Erden (ebd. 31, 9/11; 41, 4/9; 59, 14; Marc. Aurel. seips. 5, 27). Freilich ist der Weise auf die Gottheit angewiesen, aus sich selbst ist er nichts. Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab eo adiutus surgere? (Sen. ep. 41, 2; 73, 15f; Epict. diss. 2, 18, 28f; 3, 22, 53; 4, 8, 32). Jedoch bleibt er autonom, denn er schickt sich freiwillig in das von der Gottheit, die ja in ihm wohnt, Beschlossene (Sen. vit. beat. 15, 5; 16, 1; ep. 31, 5; Epict. diss. 2, 18, 28; 3, 1, 36f; ench. 15). Vorbild des Stoikers ist neben Odysseus vor allem Herakles (so besonders bei Epict. diss. 1, 6, 32/6; 2, 16, 44. 18, 22; 3, 22, 57. 24, 13. 26, 32; 4, 5, 14. 10, 10; vgl. Tiede, Charismatic figure 71/100; für Seneca vgl. Ganss aO. 122). Stoischer Lehre entspricht, daß der Weise nicht als Wundertäter auftritt. Es geht ihm nicht darum, die Wirklichkeit zu verändern, sondern sie anzunehmen in der Haltung der Unbesiegbarkeit, der Sicherheit u. der Herrschaft über sich selbst (Sen. nat. quaest. 6, 32, 4; ep. 32, 6). Mit dem Tode kehrt der Weise in seine eigentliche Heimat zurück (nat. quaest. 6, 32, 7; ep. 102, 28). Von den Stoikern selbst ist vor allem Epiktet göttlich verehrt worden (M. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 616/26).

v. Epikur. Er war schon in den Augen seiner Zeitgenossen u. wohl auch nach seinem eigenen Urteil ein göttlicher Mensch. Ansatz dazu ist seine philosophische Frömmigkeitslehre. Die Teilnahme am Kult, die Epikur durchaus empfiehlt, führt den Philosophen zur γνῶσις τῶν θεῶν, zur ὁμοίωσις θεῷ, zur θεοφιλία (*Gottesfreund) u. damit zum εὐδαιμονεῖν. Dieses eröffnet dem Menschen eine göttliche Existenzweise (vgl. Ph. Merlan, Studies in Epicurus and Aristotle [Wiesbaden 1960], bes. 16/9; W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 730/5). Hauptzeugnis für die epikureische Vergottungslehre ist der vieldiskutierte Schluß des Menoikeusbriefes (Diog. L. 10, 122/35; H. Usener [Hrsg.], Epicurea [1887] 66). Epikur versichert, die epikureische Lebenskunst, wie er sie besonders in diesem Briefe darlege, führe dazu, wie ein Gott unter den Menschen zu leben: ‚denn nicht gleicht einem sterblichen Wesen der Mensch, der in unsterblichen Gütern lebt'. Der Verwirklichung dieser Ideen dient das Leben in der epikureischen ‚Gemeinde', dem Kepos. Bemerkenswert ist, daß diese Gemeinde ähnlich wie die Thiasoi der Mysterien strukturiert ist. In ihr wird Epikur als Gott, Offenbarer der Wahrheit u. σωτήρ der Menschen kultisch verehrt (vgl. das Material bei Schmid aO. 746) u. nachgeahmt. W. Fauth, Divus Epicurus. Zur Problemgeschichte philosophischer Religiosität bei Lukrez: AufstNiedergRömWelt 1, 4 (1973) 205/25.

V. Gesetzgeber. Aus Plato war schon hervorgegangen, daß auch die großen Gesetzgeber unter die θεῖοι ἄνδρες gerechnet wurden (vgl. o. Sp. 265). Berühmt waren in dieser Hinsicht Lykurgus, der nach der Legende von Herakles abstammte u. der seine Gesetze von Apollo

bestätigen ließ (vgl. Plut. vit. Lycurg. 29/31). Auch Solon stammte von Poseidon ab u. wurde θεσμοθέτης ἱερός genannt (Diog. L. 1, 62). Andere Gesetzgeber empfingen nach ihrem Tode Heroenverehrung (s. L. Cerfaux / J. Tondriau, Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine [Tournai 1957] 462f).

VI. Herrscherkult. Die G.-Vorstellung ist die religionsgeschichtliche Voraussetzung des *Herrscherkultes. Dieser geht von orientalischen Wurzeln aus, beginnt auf hellenistischem Boden im großen Stile mit *Alexander d. Gr. u. breitet sich über die ganze hellenist. u. röm. Welt aus (s. *Consecratio).

VII. Günstlinge u. Kurtisanen. Cerfaux/Tondriau (aO. 477f) haben Beispiele dafür zusammengestellt, daß gottmenschliche Ehrungen auch an Günstlinge u. Kurtisanen verliehen wurden. Hephaistion u. Antinous (vgl. Hermann) sind die berühmtesten Beispiele dieser Nebenerscheinung des Herrscherkultes. Hetären wurden meist, wenn sie vergöttlicht wurden, an Aphrodite/Venus angeglichen. Lukian (imag.; pro imag.) parodiert, wenn er in Pantheia, der Mätresse des Lucius Verus, die Schönheit gleich mehrerer Göttinnen vereinigt sieht.

VIII. Polemik. Die Geschichte der θεῖος ἀνήρ-Vorstellung ist begleitet von einer gegen diese Vorstellung oder ihre extremen Formen gerichteten Polemik. Diese geht wohl auf die altgriech. Ethik (vgl. F. Wehrli, Λάθε βιώσας [1931]) u. die von seiten der Philosophie geübte Religionskritik zurück (vgl. Nilsson, Rel. 1³, 767). Ihren Niederschlag findet diese Polemik auch bei den Dichtern. Euripides führt sie in das Theater ein; er richtet Worte scharfer Kritik nicht nur gegen die Götter, sondern vor allem gegen die Vertreter der Mantik, die Seher (vgl. L. Radermacher, Euripides u. die Mantik: RhMus 53 [1898] 497/510; W. Nestle, Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung [1901] 72. 108). Auch die ‚Göttersöhne' u. Heroen kommen schlecht weg (vgl. Schmid/Stählin 3, 1, 720f). Wie die meisten Kritiker, so stellt auch Euripides den abgelehnten Formen der θεῖος ἀνήρ-Vorstellung seine eigene entgegen: bei ihm ist es der σοφός, der über das Maß des gewöhnlichen Menschen hinausgehoben ist (ebd. 3, 1, 690f). Die Polemik gegen den θεῖος ἀνήρ, die seit der Vergottung Alexanders d. Gr. besonders gegen den Herrscherkult gerichtet ist, zieht sich durch die ganze antike Literatur u. (in geringerem Maße) Philosophie. An dieser Stelle sind auch die antiken Theorien von der Entstehung des Götterglaubens zu nennen, vor allem der *Euhemerismus. Nach dessen Methode der Religionserklärung gab es überhaupt nur θεῖοι ἄνδρες (im Sinne der euhemeristischen Theorie), denn die gegenwärtigen Götter waren ursprünglich Herrscher der Vorzeit, die sich durch große Taten einen Namen machten u. dadurch göttliche Verehrung erlangten (vgl. Nilsson, Rel. 2², 281; K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877/90). Einen Teil des umfangreichen Materials hat F. Taeger gesammelt (1, 371/415; 2, 474/541); vgl. weiterhin ders., Zum Kampf gegen den antiken Herrscherkult: ArchRelWiss 32 (1935) 282/92 (zu Dio Cass.); Kleinknecht; K. Scott, Plutarch and the ruler cult: TransProcAmPhilolAssoc 60 (1929) 117/35; Cerfaux/Tondriau aO. 72f (Lit.); Nilsson, Rel. 2², 558; Dodds 179/206. Eine Fundgrube für dieses Thema sind die Schriften des Lukian (vgl. M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps [Paris 1937]; H. D. Betz, NT 100/43. 205f). Judentum u. Christentum verwenden die polemischen Topoi zu ihren Gunsten (vgl. Taeger 1, 434/8; ders., Kampf aO.).

B. Urchristentum. I. Neues Testament. a. Christologisch. 1. Terminologie. Der Begriff ‚G.' bzw. sein griech. Äquivalent begegnet im NT nicht. Jedoch begegnet die G.-Vorstellung in mehreren Variationen. Zunächst lassen sich unter dem Begriff verschiedenartige Christologien zusammenfassen; die Möglichkeiten reichen von einer irgendwie vorgestellten Präsenz Gottes in Jesus bis zur völligen Wesensidentität von Gott u. Jesus. Spekulationen über das Verhältnis von Göttlichem u. Menschlichem in Jesus sind erst in Ansätzen vorhanden. Ferner fallen bestimmte soteriologische u. anthropologische Konzeptionen unter die Vorstellung des G.: die Jünger Jesu werden teilweise als θεῖοι ἄνδρες gezeichnet. Vgl. auch den Ausdruck ἄνθρωπος θεοῦ: 1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 3, 17; dazu M. Dibelius/H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe⁴ (1966) zSt.; *G. III.

2. Der historische Jesus. Nach den Erkenntnissen, die aus der historisch-kritischen Analyse der ntl. Jesustradition gewonnen wurden, läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß Jesus von Nazareth sich nicht im hellenist. Sinne als ‚G.' verstanden hat. Jedoch trat er als der eschatologische Beauftragte u. Repräsentant Gottes auf. Seine Verkündigung erging als der Ruf zur Entscheidung angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft. ‚Im Grunde ist also er selbst in seiner Person das 'Zeichen der Zeit'. Indessen ruft der geschichtliche Jesus der Synoptiker nicht wie der johanneische Jesus zur Anerkennung, zum 'Glauben' an seine Person auf. Er proklamiert sich nicht etwa als den 'Messias', d.h. den König der Heilszeit, sondern er weist auf den 'Menschensohn', der kommen wird, voraus als auf einen anderen. Er in seiner Person bedeutet die Forderung der Entscheidung, insofern sein Ruf Gottes letztes Wort vor dem Ende ist u. als solches in die Entscheidung ruft' (R. Bultmann, Theologie des NT⁴ [1961] 8; vgl. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth⁶ [1963] 58; H. Conzelmann, Art. Jesus Christus: RGG³ 3 [1959] 619/53; H. Braun, Der Sinn der ntl. Christologie: ZThK 54 [1957] 344/8 bzw. ders., Ges. Studien zum NT u. seiner Umwelt² [1967] 246/9). Jesus verkündigt seine Botschaft, ‚als stünde er selber an Gottes Stelle' (E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus: ders., Ges. Aufsätze 2 [1960] 154; s. auch ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus: ebd. 3 [1965] 1/31). Jesus hat ‚sich selbst sozusagen als eschatologisches Phänomen verstanden ..., als welches das Kerygma ihn ja auch versteht' (R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristl. Christusbotschaft zum historischen Jesus = SbHeidelberg 1960 nr. 3, 16; vgl. 11; Conzelmann, Jesus Christus aO. 633; zum Stande der Forschung J. M. Robinson, Kerygma u. historischer Jesus² [1967] 11/86). Auf Grund wohl authentischer Worte wie Mc. 3, 27 (Mt. 12, 29); Lc. 11, 20 (Mt. 12, 28) u. angesichts seiner Stellung zur Mosetora wird man schließen können, daß Jesus sich als vom göttlichen Geiste inspiriert verstand (vgl. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus: ders., Exegetische Versuche u. Besinnungen [1960/61] 1, 206/11; Bultmann, Verhältnis aO. 11). Zur Einzigartigkeit des Auftretens Jesu gehörte wohl, daß er selbst keinen der ihm später beigelegten Würdetitel beanspruchte (Bousset, Kyrios⁵ 5/13; Bultmann, Theologie aO. 26/34; Bornkamm, Jesus aO. 155/63. 206/10; Conzelmann, Jesus Christus aO. 629/33; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel [1963]; E. Dinkler, Petrusbekenntnis u. Satanswort: Zeit u. Geschichte, Festschr. R. Bultmann [1964] 127/53; anders V. Taylor, The names of Jesus [London 1953]; O. Cullmann, Christologie des NT [1957]; G. Sevenster, Art. Christologie des Urchristentums: RGG³ 1 [1957] 1745/62; A. Vögtle, Art. Jesus Christus: LThK² 5 [1960] 922/32; E. Schweizer, Erniedrigung u. Erhöhung bei Jesus u. seinen Nachfolgern² [1962] 33/52; W. G. Kümmel, Heilsgeschehen u. Geschichte [1965] 404f; ders., Jesusforschung seit 1950: TheolR NF 31 [1966] 304; Hengel 79). Jesu Auftreten als Wundertäter steht im Einklang mit seiner Verkündigung; die Wunder enthüllen ‚das Kommende, nicht in der Form eines Zukunftsbildes, sondern so, daß die Künftigkeit als solche festgehalten wird, daß sie aber zugleich in der heutigen Begegnung (oder: als Begegnung) wirksam wird, als Heilung der Kranken ...' (Conzelmann, Jesus Christus aO. 633). Die Wundertätigkeit Jesu ist deutlich auf den Menschen ausgerichtet (vgl. Bousset, Kyrios⁵ 57/62; Bultmann, Verhältnis aO. 11). In hellenistischem Verständnis entspricht diesen Zügen die Gestalt des θεῖος ἀνήρ; folglich kann sich die Darstellung Jesu als θεῖος ἀνήρ, wie sie in einem Teil der ntl. Schriften vorliegt (s. u.), auf das Erscheinungsbild des historischen Jesus berufen (H. D. Betz, Jesus 114/33).

3. Die Menschensohnchristologie. Die Menschensohn-Vorstellung muß von der Vorstellung des G. unterschieden werden. Ursprünglich haben beide nichts miteinander zu tun: der Menschensohn ist in jüdischem Verständnis ein Himmelswesen, kein irdischer Messias. Erst in der urchristl. Christologie, die den Menschensohntitel auf den irdischen Jesus anwendet, dient er zur Beschreibung des als G. vorgestellten Jesus u. wird in die jeweilige Konzeption der Evangelien eingearbeitet (dazu s. C. Colpe, Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: ThWbNT 8 [1969] 403/81; ders., Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem: TheolRev 77 [1981] 353/72).

4. Der präexistente Gottmensch-Erlöser. a. Vorpaulinisches Traditionsgut. Die Vorstellung von einem präexistenten G.-Erlöser findet sich bereits im vorpaulinischen Traditionsgut. Der Hymnus Phil. 2, 5/11 setzt einen Mythos vom herabkommenden u. wieder auffahrenden Erlöser voraus, dessen Herkunft religionsgeschichtlich nicht geklärt ist (gnostisch?). Der göttliche Erlöser Christus nahm bei seinem Abstieg Menschengestalt an (ebd. 2, 7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος), um nach seinem Tode von Gott zum Kosmokrator eingesetzt zu werden. In den Hymnus ist sekundär die Akklamation ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ eingearbeitet (v. 11; vgl. W. Kramer, Christos

Kyrios Gottessohn [1963] 64). Zur Analyse vgl. E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2, 5–11: ders., Exeget. Versuche aO. 1, 51/95; D. Georgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2, 6–11: Festschr. Bultmann aO. 263/93; G. Strecker, Redaktion u. Tradition im Christushymnus Phil. 2, 6–11: ZNW 55 (1964) 63/78 (Lit.). Die Vorstellung vom präexistenten G.-Erlöser liegt weiter vor in 1 Cor. 2, 8; 2 Cor. 8, 9; 1 Cor. 10, 4 (vgl. 1 Tim. 3, 16); eine Verbindung mit einem bestimmten Titel läßt sich nicht erkennen, denn der Kyriostitel in 1 Cor. 2, 8; 2 Cor. 8, 9 geht wohl auf Paulus selbst zurück. Mit der ‚Sendungsformel' verbunden ist der Titel *‚Gottessohn' (Rom. 8, 3; Gal. 4, 4). Der präexistente G.-Erlöser kann auch mit der Schöpfungsmittler-Vorstellung kombiniert sein (1 Cor. 8, 6; 2 Cor. 4, 4; vgl. Col. 1, 15. 20; E. Schweizer, Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus: ders., Neotestamentica [1963] 105/9; ders., Aufnahme u. Korrektur jüd. Sophiatheologie im NT: ebd. 110/21; Hegermann aO. [o. Sp. 270]; H. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenist. u. paläst. Judentums [1966]).

β. Paulus. Die paulinische Christologie erscheint gegenüber der in den vorpaulinischen Formeln enthaltenen, von ihm aufgenommenen, gleichwohl differenzierter. Auch für Paulus ist Christus der präexistente G.-Erlöser, d. h. ein Gottwesen, das Mensch wird, den Kreuzestod erleidet, aufersteht u. von Gott zum Kosmokrator eingesetzt wird, um bei der Parusie das Weltende herbeizuführen (1 Thess. 4, 15/7; 1 Cor. 15, 23/8). Diese Grundkonzeption erlaubt es Paulus, weiteres christologisches Formelgut der Urgemeinde aufzunehmen u. in seinem Sinne zu interpretieren (Rom. 1, 3f; 3, 24/6; 4, 25; 8, 34; 10, 9; 14, 9; 1 Cor. 15, 3; Gal. 1, 4; 2, 20; 4, 4 u.ö.). An Hoheitstiteln stehen ‚Christos', ‚Kyrios' u. ‚Gottessohn' im Vordergrund, ‚Davidssohn' (Rom. 1, 3) u. ‚Soter' (Phil. 3, 20) sind untypisch. Eine Unterscheidung der Titel ‚Gottessohn' u. ‚Kyrios' ist insofern noch gegeben, als ‚Gottessohn' in Verbindung mit der ‚Sendungsformel' (Rom. 8, 3; Gal. 4, 4/6) u. der ‚Hingabeformel' (Rom. 8, 32; Gal. 2, 20; vgl. Kramer, Christos aO. 186; E. Schweizer, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der ‚Sendungsformel' Gal. 4, 4f. Rm. 8, 3f. Joh. 3, 16f. 1 Joh. 4, 9: ZNW 57 [1966] 199/210) vor allem den Präexistenten bezeichnet, während ‚Kyrios' eher den durch Tod u. *Auferstehung zum Kosmokrator Eingesetzten meint u. charakteristisch oft im Akklamationsruf ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ (ΧΡΙΣΤΟΣ) belegt ist (1 Cor. 12, 3; Phil. 2, 11; Rom. 10, 9; vgl. Kramer, Christos aO. 61; S. Schulz, Maranatha u. Kyrios Jesus: ZNW 53 [1962] 125/44; J. A. Fitzmyer, Der semitische Hintergrund des ntl. Kyriostitels: Jesus Christus in Historie u. Theologie, Festschr. H. Conzelmann [1975] 267/98). Der titulare Sinn von ‚Christos' ist bei Paulus fast verschwunden (vgl. Kramer, Christos aO. 203). Für Paulus ist entscheidendes Heilsereignis der Tod u. die Auferstehung Jesu; in den Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern betont er immer wieder den Tod Jesu am Kreuz (1 Cor. 1, 18. 23; 2, 2; Gal. 3, 1; 5, 11; Phil. 3, 10. 18 u.ö.). Sekundär kann Paulus Opfergedanken (Rom. 3, 25f; 5, 9; 1 Cor. 11, 24f; 2 Cor. 5, 14f. 21; Gal. 3, 13 u.ö.) u. die Adam-Christus-Typologie heranziehen (Rom. 5, 12; 1 Cor. 15, 21; vgl. E. Brandenburger, Adam u. Christus [1962]; C. K. Barrett, From first Adam to last [New York 1962]): durch den Adam-Menschen sind die Menschen der Sünde u. dem Tode verfallen, durch den G. Jesus Christus hat Gott die Erlösung bereitet (2 Cor. 5, 17: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις). Der Kyrios Jesus Christos ist für Paulus ein göttliches Wesen, der ‚Sohn Gottes', der aber doch von dem θεός u. πατήρ geschieden u. diesem untertan ist (Phil. 2, 11; 1 Cor. 15, 28). Wie sich Jesu präexistente Göttlichkeit zu seiner Menschheit verhalten hat, hat Paulus nicht zum Gegenstand der Reflexion gemacht, jedoch steht der göttliche Ursprung des Erlösers nicht der vollen Menschheit Jesu im Wege (vgl. Rom. 1, 3; Gal. 4, 4; Phil. 2, 8: θανάτου δὲ σταυροῦ). Daß in der Folgezeit an dieser Stelle Probleme aufbrechen werden, zeigt der eine gewisse Differenz eben doch festhaltende Begriff ἐν ὁμοιώματι (ebd. 2, 7; Rom. 8, 3; vgl. Bousset, Kyrios[5] 152f).

γ. Kolosserbrief. Im deuteropaulinischen Kolosserbrief ist die paulinische Christologie charakteristisch weiterentwickelt. Obwohl vom Vatergott unterschieden (1, 2. 3. 12 u.ö.), steht das göttliche Wesen Christi ganz im Vordergrund: er ist präexistenter Schöpfungsmittler u. Versöhner des Alls, das in ihm seinen Bestand hat (1, 15/20; 2, 10). In ihm hat τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς (‚die Fülle der Gottheit leibhaftig') Wohnung genommen (2, 9; vgl. 1, 19). Der Kyrios ist zwar im Himmel (3, 2; 4, 1), aber er wirkt jetzt u. ständig die Versöhnung des Alls mit Gott; er ist ‚das Haupt des Leibes, der Kirche' (1, 17). ‚Christos' ist jetzt ausschließlich Name, der Kyriostitel dominiert (1, 3. 10; 2, 6; 3, 13. 17f. 20. 22/4; 4, 1. 7. 17; ‚υἱός' nur 1, 13). Das Menschsein Christi ist vorausgesetzt in seinem Tod am Kreuz (1, 20. 22; 2, 12/5), tritt aber hinter seiner kosmischen Bedeutung ganz zurück (vgl. 2, 20/3, 4); Christos ist ‚G.' im Sinne des kosmischen ‚Anthropos' (3, 5/14). Vgl. außer den Kommentaren E. Käsemann, Eine urchristl. Taufliturgie: ders., Exeget. Versuche aO. 1, 34/51; H. Conzelmann, Der Brief an die Kolosser = NTD 8[9] (1962) 135; G. Bornkamm, Die Hoffnung im Kolosserbrief: Studien zum NT u. zur Patristik, Festschr. E. Klostermann (1961) 56/64; H.-M. Schenke, Der Widerstreit gnostischer u. kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes: ZThK 61 (1964) 391/403; E. Lohse, Christologie u. Ethik im Kolosserbrief: Apophoreta, Festschr. E. Haenchen (1964) 156/68; ders., Christusherrschaft u. Kirche im Kolosserbrief: NTStudies 11 (1964/65) 203/16; E. Grässer, Kol. 3, 1–4 als Beispiel einer Interpretation secundum homines recipientes: ZThK 64 (1967) 139/68.

δ. Epheserbrief. Die Christologie des Epheserbriefes ist verwandt mit der des Kolosserbriefes. Christus ist auch hier vom Vater unterschiedener Kyrios (υἱός nur Eph. 4, 13). Noch stärker ist er als kosmischer ‚Anthropos' geschildert (2, 14; 4, 8). Bezeichnend für den Epheserbrief ist der Gedanke der präexistenten Erwählung in Christus (1, 4f; vgl. Col. 3, 12), der Neuschöpfung durch Zusammenfassung von himmlischem u. irdischem Bereich in ihm (Eph. 1, 10. 22f; 3, 18f; 4, 16) u. der Überwindung der Gottesferne (2, 12). Die Kirche lebt mit Christus im Himmel (1, 3. 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12); immerhin ist die Heilstat auch hier der geschichtliche Tod Jesu am Kreuz (1, 7; 2, 13/6; 5, 2. 25). Mit dem Kosmisch-Mythologischen verbindet sich eigenartig die Verinnerlichung: Christus wohnt in den Herzen der Christen (3, 17; 5, 19; vgl. 1, 18). Vgl. außer den Kommentaren E. Käsemann, Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes: ders., Exeget. Versuche aO. (o. Sp. 289) 2, 253/61; ders., Art. Epheserbrief: RGG[3] 2 (1958) 517/20; F. Mussner, Christus, das All u. die Kirche (1955).

ε. Pastoralbriefe. In ihnen liegt keine einheitliche Christologie vor. Verschiedene aus der Tradition der paulinischen Gemeinden stammende Formeln u. Vorstellungen werden weitergegeben. Im ganzen vertreten die Pastoralbriefe den paulinischen Typ des präexistenten Erlösers (1 Tim. 3, 16; 2 Tim. 1, 9f), der Mensch wurde u. sich als Lösegeld für alle dahingegeben hat, der ‚Mittler' zwischen Gott u. den Menschen, der ‚Anthropos' ist (1 Tim. 2, 5f; 6, 13f; 2 Tim. 2, 8) u. als Richter wiederkommen wird (2 Tim. 4, 1). Vielleicht ist Tit. 2, 13; 3, 4 der Gottestitel auf ihn übertragen (vgl. H. Windisch, Zur Christologie der Pastoralbriefe: ZNW 34 [1935] 213/38; Dibelius/Conzelmann aO. [o. Sp. 288] zSt.; J. A. Allan, The ‚In Christ' formula in the pastoral epistles: NTStudies 10 [1963/64] 115/21).

ζ. Hebräerbrief. Auch er steht dem paulinischen christologischen Typ nahe. Christus ist präexistenter Schöpfungsmittler (1, 2f), der Mensch wird (2, 14. 17; 5, 8), um in der menschlichen Schwachheit, in den Versuchungen u. im Leiden den *Gehorsam zu erlernen, Sündenfreiheit zu gewinnen (4, 15) u. so das Erlösungswerk (Sündenreinigung) zu vollbringen. Darum wird er auch bei seiner Himmelfahrt von Gott zum Gottessohn, Kosmokrator u. Hohenpriester eingesetzt. Vgl. H. Windisch, Der Hebräerbrief[2] (1931) 12; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk[4] (1961); E. Grässer, Der Glaube im Hebräerbrief (1965); J. Roloff, Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes: Festschr. Conzelmann aO. (o. Sp. 292) 143/66.

η. Katholische Briefe. In ihnen tritt die Christologie zurück; nur der 1. Petrusbrief zeigt eigene Züge. Christus ist präexistenter Erlöser, der geoffenbart ist am Ende der Zeiten (1, 20). Zwar sprach der Geist Christi schon durch die atl. Propheten (1, 11), aber erst sein Leiden, sein Tod am Holz (2, 24) u. seine Auferstehung von den Toten schufen die Erlösung (1, 3; 3, 18). Der irdische Jesus hat vorbildliche Bedeutung. Die Unterwerfung unter die ihm auferlegten Leiden, die Freiheit von Sünde u. Trug, der Verzicht auf Vergeltung u. das Tragen der Sünde der Menschen ist Vorbild für die Christen (2, 20). In diesen Anspielungen auf Szenen der Passionstradition ist Jesus ganz als Mensch gesehen. Der Mythos von der Hadesfahrt Christi (3, 19) ermöglicht es, die Herrschaft des Kyrios auf die Totenwelt auszudehnen. Vgl. E. Lohse, Paränese u. Kerygma im 1. Petrusbrief: ZNW 45 (1954) 69/89; S. E. Johnson, The preaching to the dead: JournBiblLit 79 (1960) 48/51.

ϑ. Johannesapokalypse. Ihre Christologie steht stärker im Zeichen des erhöhten Herrn.

Eine Fülle alter u. neuer Hoheitstitel wird auf ihn übertragen. Christus ist fast ganz an Gott den Vater, an dessen Seite er steht, angeglichen (vgl. 19, 11). Er ist ewig, Uranfang der Schöpfung, Herrscher des Kosmos (1, 16/8. 20; 2, 1 u.ö.), u. er verfügt über die Schlüssel des Todes u. des Hades (1, 18). Nur vereinzelt wird erwähnt, daß der Kyrios auf die Erde kam u. als ‚treuer Zeuge‘ (1, 5; 3, 14) vor den Toren Jerusalems gekreuzigt wurde (11, 8). Er ist das ‚geschlachtete Lamm‘ (5, 6; 13, 8), das durch sein *Blut die Gemeinde erlöste (1, 5; 5, 9). Durch seine Auferstehung wurde er ‚Erstgeborener von den Toten‘ u. ‚Herrscher über die Könige der Erde‘ (1, 5). Vgl. T. Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes = TU 85 (1962); E. Lohse, Christus als Weltenrichter: Festschr. Conzelmann aO. 475/86, bes. 479.

5. Die Weisheits-Christologie. Die im NT sich findenden Zeugnisse für eine urchristl. σοφία-Christologie sind nicht leicht einzuordnen. Offenbar steht diese Christologie nicht in ursprünglichem Zusammenhang mit der θεῖος ἀνήρ-Christologie, obwohl auch dort von der σοφία Jesu die Rede sein kann (Mc. 6, 2f; Lc. 2, 40. 52; vgl. Act. 6, 3. 10; 7, 10; U. Wilckens, Art. σοφία κτλ.: ThWbNT 7 [1964] 514f). Dagegen ist umstritten, ob ein ursprünglicher oder erst sekundärer Zusammenhang mit der paulinischen Präexistenzchristologie vorliegt (vgl. Schweizer, Herkunft aO. [o. Sp. 291]; ders., Aufnahme aO. [ebd.] 110/21). Eine Reihe von Q überlieferter Logia (vgl. J. M. Robinson, ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ: Festschr. Bultmann aO. [o. Sp. 289] 77/96 u. H. Koester, One Jesus and four primitive gospels: HarvTheolRev 61 [1968] 211/30 bzw. Koester/Robinson 67/106. 147/73) bezeugen eine Christologie, in der ein jüd. Weisheitsmythos auf Jesus bezogen ist (vgl. Wilckens, Σοφία aO. 508). Diese Logia gelten als von der präexistenten ‚Weisheit‘ gesprochen, die mit Jesus eins ist (Lc. 11, 49). Vgl. Mt. 11, 16/9 par. Lc. 7, 31/5; Mt. 12, 42 par. Lc. 11, 31; Mt. 23, 34/6 par. Lc. 11, 49/51; Mt. 23, 37/9 par. Lc. 13, 34f; Mt. 11, 25/30 par. Lc. 10, 21f). 1 Cor. 1f polemisiert Paulus gegen eine bestimmte Form der σοφία-Christologie, die er für unvereinbar mit seiner eigenen Christologie hält. Die σοφία-Christologie der Korinther steht wohl unter dem Einfluß eines jüd., gnostisierenden Weisheitsmythos: die Offenbarungen der göttlichen Weisheit sind Offenbarungen Christi, des κύριος τῆς δόξης (‚Herr der Herrlichkeit‘: 1 Cor. 2, 8). Die Erlösung ist dort verstanden als die den vollkommenen Pneumatikern zuteil werdende ‚Weisheit‘ u. ‚Erkenntnis‘ (1 Cor. 2, 10/6; 3, 21f u.ö.). Damit sieht Paulus den von ihm verkündigten λόγος τοῦ σταυροῦ (‚Wort vom Kreuz‘) beseitigt. Jesus wäre dann von den Korinthern zwar auch als ‚G.‘ angesehen worden, aber eben nur als eine der vielen Inkarnationen der göttlichen Weisheit. Vgl. H. Schlier, Die Zeit der Kirche (1965) 209f; Wilckens, Σοφία aO. 519. Paulus selbst vertritt positiv eine andere Form der Weisheits-Christologie, in der er die Botschaft vom Kreuz mit dem Verständnis Christi als σοφία θεοῦ (‚Weisheit Gottes‘) paradox zu verknüpfen versucht (1 Cor. 1, 24f). Es scheint, als sei die Präexistenz der Weisheit der Ansatzpunkt für diese Verknüpfung, ohne daß Paulus seine Präexistenzchristologie aus der Weisheit bezogen haben muß (in Phil. 2, 6/11 ist von σοφία nicht die Rede). Vgl. Schweizer, Herkunft aO.; ders., Aufnahme aO.; U. Wilckens, Weisheit u. Torheit (1959); ders., Σοφία aO. 518; H. Conzelmann, Paulus u. die Weisheit: NTStudies 12 (1965/66) 231/44. Die Polemik des Paulus setzt sich fort in den Deuteropaulinen. In Christus sind alle Schätze der Weisheit u. Erkenntnis verborgen (Col. 2, 3; vgl. Eph. 3, 10), andererseits ist die φιλοσοφία (Col. 2, 8) der Gegner nichts als ‚Menschenlehre‘ (2, 22).

6. Die θεῖος ἀνήρ-Christologie. Als θεῖος ἀνήρ-Christologie bezeichnen wir eine Christologie, die den irdischen Jesus unter Aufnahme von Motiven der hellenist. θεῖος ἀνήρ-Vorstellung (s. o. Sp. 235/8. 248f. 251) darstellt. Daß dabei der Terminus θεῖος ἀνήρ im NT nicht belegt ist, ist ebenso wenig entscheidend wie die Tatsache, daß das NT christliche Variationen der Vorstellung bietet. Die θεῖος ἀνήρ-Vorstellung ist, je nach dem religionsgeschichtlichen Kontext, variationsfähig. Im NT haben wir zudem mehrere Variationen einer θεῖος ἀνήρ-Christologie zu unterscheiden. Allen gemeinsam ist, daß sie Jesus von Nazareth als vergöttlichten Heilbringer schildern, dessen Menschsein zwar vorausgesetzt ist, dessen Bedeutsamkeit aber gerade in der göttlichen Überhöhung seines Menschseins gesehen wird. Dabei ist der G. Jesus ganz undualistisch verstanden (vgl. dagegen etwa den anthropologischen Dualismus bei Plut. E Delph. 18/21, 392A/4C; Pyth. orac. 7, 397C; 21, 404F; Philo vit. Moys. 1, 27/9). Zur Erfassung der jeweiligen Ausformung der θεῖος ἀνήρ-Christologie sind die

formgeschichtlichen Gattungen, die Überlieferungsschichten u. die christologischen Hoheitstitel zu berücksichtigen.

a. Vorsynoptische Evangelientraditionen. Greifbar wird die θεῖος ἀνήρ-Christologie zuerst in den Erzählstoffen (Legenden u. Wundergeschichten) im vorsynoptischen Erzählmaterial (s. H. D. Betz, Jesus; vgl. U. Luz, Das Jesusbild der vormarkinischen Tradition: Festschr. Conzelmann aO. [o. Sp. 292] 347/74). Auch auf die Gemeindedebatten (‚Streitgespräche‘) u. auf den Passionsbericht haben θεῖος ἀνήρ-Motive eingewirkt. Der Gebrauch von christologischen Hoheitstiteln ist in dieser Schicht noch verhältnismäßig zurückhaltend u. unsystematisch, während er im Verlauf der Traditionsgeschichte zunimmt u. von übergeordneten theologischen Konzeptionen her interpretiert wird. Folgende Perikopen kommen in Betracht, bei denen freilich auch mit redaktionellen Eingriffen der Evangelienverfasser zu rechnen ist (die Hoheitstitel sind in Klammern angegeben). Heilungswunder: Mc. 1, 29/31. 40/5 (Proskynese); 2, 1/12 (v. 10: Menschensohntitel sekundär eingefügt); 5, 25/34; 7, 31/7; 8, 22/6; 10, 46/52 (‚Davidssohn‘; vgl. D. C. Duling, Solomon, exorcism, and the son of David: HarvTheolRev 68 [1975] 235/52). Diesen im Stil der Wundergeschichte erzählten Stücken sind einige Apophthegmata hinzuzuzählen, in denen ein Heilungswunder berichtet wird (vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition[4] [1958] 223): Mc. 3, 1/6; Lc. 13, 10/7 (‚Kyrios‘); 14, 1/6; 17, 11/9 (ἐπιστάτης); Mt. 8, 5/13 par. (‚Kyrios‘). Ferner sind zu beachten die Exorzismen: Mc. 1, 23/8 (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ); 5, 1/20 (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ‚Kyrios‘ [?]); 9, 14/29; 7, 24/31 (in einem Apophthegma, ‚Kyrios‘); Mt. 12, 22/30 par. (in einem Apophthegma, ‚Davidssohn‘); Totenauferweckungen: Mc. 5, 21/4. 35/43 (Proskynese); Lc. 7, 11/7 (‚Kyrios‘, ‚großer Prophet‘); Naturwunder: Mc. 4, 35/41 (‚Lehrer‘); 6, 45/52; 11, 12/4. 20/5 (‚Rabbi‘); Lc. 5, 1/11 (‚Kyrios‘, ἐπιστάτης); Mt. 17, 24/7 (‚Lehrer‘); Speisungswunder: Mc. 6, 34/44; 8, 1/10. Zu diesen Wundern im engeren Sinne treten Erzählungsstoffe, die wunderbare Ereignisse berichten: ebd. 1, 9/11 (‚Sohn Gottes‘); 1, 12f (die Q-Variante Mt. 4, 1/11 = Lc. 4, 1/13 wendet sich polemisch gegen das Verständnis des Gottessohnes als θεῖος ἀνήρ); Mc. 9, 2/8 (‚Rabbi‘, ‚Gottessohn‘); 11, 1/10 (‚Kyrios‘); 14f par. (die Passionsberichte enthalten Züge, die Jesu Vorherwissen u. souveräne Überlegenheit zeigen); 16 (Mt. 28; Lc. 24): die vorsynoptischen Auferstehungslegenden; Lc. 19, 1/10 (‚Kyrios‘, wahrscheinlich sekundär ‚Menschensohn‘); Mt. 1f (Lc. 1f): die vorsynoptischen Bestandteile der Kindheitsgeschichten (Mt. 1, 16; 2, 4; Lc. 2, 11 [?]: χριστός; Lc. 1, 32: ‚Sohn des Höchsten‘; Lc. 2, 11 [?]: ‚Kyrios‘, ‚Soter‘). Deutlich vertreten auch die vorjohanneischen Erzählungsstoffe eine θεῖος ἀνήρ-Christologie, wobei jedoch die Abgrenzung dieser Stoffe vom eigentlich Johanneischen sehr schwierig ist (vgl. E. Haenchen, Johanneische Probleme: ZThK 56 [1959] 19/54 bzw. ders., Gott aO. [o. Sp. 271] 78/113; C. H. Dodd, Historical tradition in the fourth gospel [Cambridge 1963]; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 1 [1965] 15/60; J. M. Robinson, Kerygma and history in the NT: P. Hyatt [Hrsg.], The bible in modern scholarship [Nashville/New York 1965] 136/40 [dt. Übers.: ZThK 62 (1965) 321/6 bzw.: Koester/Robinson 49/55]; Koester aO. [o. Sp. 295] 230/6 bzw. ders./Robinson 173/9): Joh. 1, 35/51 (‚Rabbi‘, ‚Lehrer‘, ‚Messias‘ [‚Christos‘], ‚Gottessohn‘, ‚König Israels‘, ‚Menschensohn‘); 2, 1/11; 4, 46b/53 (‚Kyrios‘); 5, 2/47 (‚Kyrios‘, ‚Gottessohn‘, ‚Menschensohn‘); 9, 1/41 (‚Rabbi‘, ‚Prophet‘, ‚Christos‘, ‚Menschensohn‘, ‚Kyrios‘); 11, 1/44 (‚Kyrios‘, ‚Rabbi‘, ‚Christos‘, ‚Gottessohn‘, ‚Lehrer‘). Die in diesen Schichten vorausgesetzte θεῖος ἀνήρ-Christologie stellt den irdischen Jesus als den entscheidenden Heilsträger u. Heilbringer dar. Jesus ist nicht bloß Mensch, sondern ein göttliches Wesen in menschlicher Gestalt; kraft seiner göttlichen δύναμις (vgl. Mc. 5, 30; 6, 56) überwindet er Krankheiten, Tod u. die Macht der Dämonen. Eine Spekulation über das Verhältnis von Gottheit u. Menschheit in Jesus findet sich in dieser Schicht erst in Anfängen: in der Legende von der Jungfrauengeburt u. in der Verklärungslegende (Mc. 9, 2/8), wobei letztere als ursprüngliche Auferstehungslegende die Verwandlung Jesu in ein Gottwesen erst bei seiner Auferstehung annimmt. Die Aussage, daß Jesus vom Geist inspiriert ist, findet sich im Zusammenhang mit Taufe u. Versuchung (ebd. 1, 9/11. 12f) u. in den Geburtslegenden (Mt. 1, 18. 20; Lc. 1, 35). Jesu Göttlichkeit erhebt die Gegenwart zur Heilszeit u. verkündet Jesus als den Erfüller messianischer Erwartungen. Ausdruck dafür ist der zunächst zurückhaltende, aber bereits unpräzise Gebrauch christologischer Hoheits-

titel, wie ‚Christos', ‚Kyrios' (zT. höfliche Anrede), ‚Gottessohn', ‚Prophet', ‚Lehrer' (διδάσκαλος, ῥαββί, ῥαββουνί, ἐπιστάτης), ‚Davidssohn'. Grundlegend für die Vorstellung ist der Epiphaniegedanke: Gott wird epiphan im Menschen Jesus; es ist die göttliche Macht, die, vermittelt durch den θεῖος ἀνήρ Jesus, auf die vom Satan, von den Dämonen, von Sünden u. Krankheiten der Menschen entstellte Welt trifft u. sie wunderbar verwandelt in eine ‚heile' Welt. ‚Welt' heißt hier betont einseitig die leiblich-seelische Wirklichkeit des Menschen. Allerdings wird dieser Mensch weder dualistisch in Leib u. Seele aufgespalten, noch gilt er grundsätzlich als beherrscht von dämonischen Mächten. Es sind einzelne, deren Existenz von den Dämonen pervertiert ist u. die dann zum Kampffeld zwischen Jesus u. den Dämonen werden (zu den exorzistischen Kämpfen vgl. J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markusevangeliums [Zürich 1956] 42. 49; K. Thraede, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 58/63). Die kosmischen Dimensionen liegen im Hintergrund, sind aber nur schwach betont (vgl. Mc. 1, 24). Im Vordergrund des kerygmatischen Interesses steht, daß dieser Kampf um des Menschen willen geführt wird. Denn die Dämonen, die von den Menschen Besitz ergreifen, zerstören gewaltsam deren körperlich-seelische u. soziale Existenz (vgl. ebd. 5, 3/5). Die Heilstat Jesu läßt sich zusammenfassend als ‚Befreiung' von diesen dämonischen Mächten beschreiben. Mit der Befreiung wird dem Menschen seine ‚normale' Existenz zurückgegeben (ebd. 2, 11; 5, 19; 8, 26). Dabei wird die menschliche Wirklichkeit zu einem ‚idyllischen Zustand' (Robinson, Geschichtsverständnis aO. 50) überhöht, jedoch findet keine irgendwie geartete Vergottung der Geheilten statt. Gott ist der, der das pervertierte Menschsein restituiert; daß es Jesus von Nazareth ist, der zu einem befreiten Leben zurückbringt (vgl. Mc. 5, 15), weil er über die göttliche δύναμις verfügt, ist Inhalt der christl. Botschaft dieser Texte. Die Göttlichkeit Jesu erweist sich in der Epiphanie des Wunders. Die beteiligten Zeugen werden mit diesem *Gottesbeweis konfrontiert u. vor die Entscheidung gestellt, ob sie sich diesem Wundermann anvertrauen oder ihn ablehnen wollen (vgl. ebd. 5, 17). ‚Glaube' (πίστις) bezeichnet, wie in vergleichbaren nichtchristlichen Texten, das persönliche, emotional bestimmte Vertrauensverhältnis zum θεῖος ἀνήρ, das ja Vorbedingung für den Heilungserfolg ist (vgl. ebd. 2, 5; 4, 40; 5, 34; 6, 5f; 9, 14. 23; 10, 46; Lc. 17, 11; Mt. 8, 5; 9, 29; 15, 28 u. R. Bultmann, Art. πιστεύω κτλ.: ThWbNT 6 [1959] 180f. 206f); der ‚Glaube' ist in dieser Schicht noch nicht mit dem Kerygma von Tod u. Auferstehung Jesu verbunden (vgl. S. Schulz, Die Stunde der Botschaft [1967] 64). D. Georgi (Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief [1964]) hat wahrscheinlich gemacht, daß die von Paulus in 2 Cor. bekämpfte Christologie seiner Gegner eine θεῖος ἀνήρ-Christologie war. Eine Fortsetzung findet diese Christologie nicht nur in der Theologie des Lukas (s. u. Sp. 303), sondern auch in den apokryphen Evangelien u. Apostelakten (vgl. Koester aO. 230/6 bzw. ders./Robinson 177/9).

β. Markus. Für ihn ist zunächst grundlegend, daß er die Christologie seiner Quellenstoffe aufnimmt. Wie die markinischen Summarien (1, 32; 3, 7; 6, 53) zeigen, ist ihm an den Wundern Jesu außerordentlich gelegen. Nimmt so die θεῖος ἀνήρ-Christologie bei Markus eine entscheidende Stellung ein, so ist sie allerdings viel differenzierter als die seiner Quellen. Er hat seine Quellen nicht nur übernommen, sondern zugleich in seinen eigenen christologischen Rahmen eingespannt u. neu interpretiert. Die exakte Erfassung dieses Rahmens beschäftigt die gegenwärtige ntl. Wissenschaft. Die christologischen Hoheitstitel empfangen ihren Inhalt aus der übergeordneten Christologie. Alle auf Jesus bezogenen Titel bezeichnen sein göttliches Wesen; für Markus steht der Titel ‚Gottessohn' im Vordergrund (1, 11; 3, 11; 5, 7; 9, 7; 13, 32; 14, 61; 15, 39), wobei er den θεῖος ἀνήρ-Titel ‚Gottessohn' mit dem eschatologischen Messiaskönig (14, 61; 15, 26. 32) verbindet (Ph. Vielhauer, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums: ders., Aufsätze zum NT [1965] 209 bzw. ders.: Festschr. R. Bultmann aO. [o. Sp. 289] 165): der durch Palästina wandernde Rabbi Jesus ist für Markus der in der Schrift geweissagte u. in der Taufe von Gott als ‚Sohn' angenommene Messias. Dem entspricht die Anlage des Evangeliums. Johannes d. T., als eschatologischer Bote Gottes, kündigt den G. Jesus als den in der Schrift geweissagten Kyrios (Mc. 1, 3) u. Geisttäufer (1, 7f) an. Als grundlegendes Ereignis steht am Anfang der Wirksamkeit Jesu die Taufe durch Johannes (1, 9/11). Jesus empfängt in Gestalt der Taube den göttlichen Geist, der ihn durch alles, auch durch Tod u. Aufer-

stehung, hindurchführen wird. Damit ist, wie die Wunderzeichen zeigen, die Heilszeit angebrochen (Hahn aO. [o. Sp. 289] 301f. 340/6). In der Versuchung Jesu beginnt das Pneuma zu wirken: der Satan erweist sich dem G. Jesus gegenüber als machtlos. Von jetzt an weiß das Satansreich, die Dämonen, wer ihnen in Jesus gegenübersteht. Die Verklärung (Mc. 9, 2/8) offenbart Jesu göttliches Wesen vor seinen Vertrauten Petrus, Jakobus u. Johannes u. den beiden bedeutendsten θεῖοι ἄνδρες der jüd. Tradition, Mose u. Elia (s. W. Schottroff, Art. G. I: o. Sp. 214/33). Was in der Taufe nicht sichtbar u. in den Wundern nur angedeutet war, ist nun offenbar: Jesus ist ein göttliches Wesen (vgl. die ‚Verwandlung': Mc. 9, 3). Jesus nimmt freiwillig Leiden u. Kreuzestod auf sich; im Kreuzestod ereignet sich die endgültige Epiphanie des G. (15, 39). Wie er in seinen Leidensweisungen voraussagte (8, 31; 9, 31; 10, 32; vgl. G. Strecker, Die Leidens- u. Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium: ZThK 64 [1967] 16/39), hat der Tod keine Macht über ihn. Bei seiner Auferstehung wird er zum Kosmokrator eingesetzt (Vielhauer aO. 213 bzw. 168). Für Markus ist Jesus auch zu seinen Lebzeiten in seinem Wundertun epiphan, jedoch weiß er um die Zweideutigkeit der Wunder (13, 22f; 8, 11). Ferner verfügt Jesus über eine wunderbare Kenntnis verborgener Dinge (2, 8; 8, 16f u.ö.) u. weiß die Zukunft vorher, nicht nur Leiden, Tod u. Auferstehung (8, 31; 9, 31; 10, 32), sondern auch Einzelheiten seiner Passion (2, 19f; 10, 38/40. 45; 11, 1; 12, 1; 14, 6/8. 13. 18. 27) u. die Endereignisse (13, 1; 14, 62), abgesehen vom genauen Zeitpunkt ihres Eintreffens (13, 32). Schließlich äußert sich Jesu Göttlichkeit in seiner Lehrautorität u. Lehrtätigkeit (E. Schweizer, Anmerkungen zur Theologie des Markus: ders., Neotestamentica aO. [o. Sp. 291] 93/104; ders., Die theologische Leistung des Markus: EvTheol 24 [1964] 337/55). An drei Stellen greift Markus jedoch tiefer in die θεῖος ἀνήρ-Christologie ein. Zunächst ist die Theorie vom ‚Messiasgeheimnis' zu nennen, die er in die von ihm übernommene, christlich-messianisch gefärbte Überlieferung einführt (H. Conzelmann, Gegenwart u. Zukunft in der synoptischen Tradition: ZThK 54 [1957] 294f; U. Luz, Das Geheimnismotiv u. die markinische Christologie: ZNW 56 [1965] 9/30). Wirkliches Verstehen des Wesens Jesu gibt es erst mit seinem Tod u. seiner Auferstehung (Mc. 15, 39); Jesu Messianität u. Gottessohnschaft unter Absehung von diesem Kerygma verstehen zu wollen, wäre Satanswerk (8, 33). Deutlich wird mit Hilfe des ‚Messiasgeheimnisses' die ältere Schicht der θεῖος ἀνήρ-Christologie einer theologischen Kritik unterzogen. Ein weiterer theologischer Eingriff des Markus zeigt sich in der ‚Historisierung' der Stoffe. Die bis dahin einzeln umlaufenden, zeitlich u. örtlich wenig oder nicht fixierten Traditionen werden von ihm in den ‚historischen' Rahmen des Lebens Jesu fest eingespannt. Damit werden sie in die Vergangenheit versetzt u. erhalten Lehrcharakter. Schließlich ist die eschatologische Akzentuierung des gesamten Materials zu nennen (1, 14f; 13; 14, 61f; vgl. H. Conzelmann, Art. Eschatologie im Urchristentum: RGG³ 2 [1958] 665/72; ders., Gegenwart aO. 288; Vielhauer aO. 209 bzw. 165). Markus hat also die θεῖος ἀνήρ-Christologie seiner Quellenstoffe nicht abgelehnt, wie Paulus u. zT. Q, sondern hat sie aufgenommen u. vom Kreuzeskerygma her kritisch uminterpretiert, so daß wir die Christologie des Markus als eine neue, ungleich kompliziertere θεῖος ἀνήρ-Christologie anzusprechen haben. Dementsprechend ist auch die Soteriologie umgedeutet, ‚Glaube' bedeutet jetzt Leidensnachfolge (H. D. Betz, Nachfolge aO. [o. Sp. 255] 31).

γ. Matthäus. Anders u. sachlich dem Markus entgegengesetzt hat Matthäus eine eigene θεῖος ἀνήρ-Christologie ausgebildet. Er stellt den irdischen Jesus als den eschatologischen Kyrios u. Kosmokrator dar. Der für ihn wesentlichste Titel ist ‚Kyrios' (W. Trilling, Das wahre Israel³ [1964] 21; G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit [1962] 123), obgleich auch andere Titel in gesteigertem Maße verwendet werden (ebd. 118; J. M. Gibbs, Purpose and pattern in Matthew's use of the title ‚Son of David': NTStudies 10 [1963/64] 446/64). Der Kyrios Jesus ist für Matthäus der von der Hl. Schrift verheißene u. von Israel erwartete ‚Messias' u. ‚Davidssohn'. Das immer wieder nachzuweisen, unternimmt er in seiner stark entwickelten Schrifttheologie. Die ganze Geschichte Jesu wird darum als Erfüllung des AT erzählt. Das ‚Messiasgeheimnis' kann gestrichen werden, denn die Wunder sind nicht mehr Epiphanien des Göttlichen wie bei Markus, sondern dienen der gehorsamen Erfüllung atl. Verheißungen u. dem Erweis von Jesu Messianität. Die Göttlichkeit Jesu ist bei Matthäus gänzlich anders verstanden als bei Markus. Matthäus folgt darum auch der aus Q übernommenen Version der Versuchung

Jesu (4, 1/11). Seiner Konzeption zufolge kann er die Göttlichkeit Jesu noch steigern u. die Wunder vermehren (vgl. Schulz, Stunde aO. [o. Sp. 300] 200). Jesus ist Gottessohn seit seiner Geburt (Mt. 1/2), er ist aus dem göttlichen Geiste gezeugt (1, 20) u. wird angebetet (2, 2 u.ö.). Die in der Tradition überlieferten menschlichen Regungen Jesu werden eliminiert, Jesu Rolle als Offenbarungsmittler dagegen kräftig betont (11, 25/30). Seit der Auferstehung ist Jesus als Kosmokrator inthronisiert; wie er auf Erden Niedrigkeit auf sich genommen hat, so ist er auch jetzt auf geheimnisvolle Weise gegenwärtig in den Erniedrigten (28, 18/20; 25, 31/46; vgl. G. Bornkamm, Der Auferstandene u. der Irdische, Mt. 28, 16–20: Festschr. Bultmann aO. [o. Sp. 289] 171/91; H. D. Betz, The logion of the easy yoke and of the rest [Mt. 11: 28–30]: JournBiblLit 86 [1967] 10/24).

δ. *Lukanisches Doppelwerk.* Auch Lukas nimmt die θεῖος ἀνήρ-Christologie seiner Quellenstoffe auf u. gibt ihr entsprechend seiner heilsgeschichtlichen Orientierung ihren besonderen Platz. Entscheidend sind für ihn nicht die Hoheitstitel, obwohl er sie reichlich gebraucht (‚Kyrios' u. ‚Christos' dominieren; H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit[5] [1964] 158), sondern die heilsgeschichtlichen Perioden (Lc. 16, 16): ‚Gesetz u. Propheten' gelten bis einschließlich Johannes d. T., seitdem wird die ‚Gottesherrschaft' verkündigt. Auf die eigentliche Heilszeit, die Zeit Jesu, folgt die apostolische Zeit u. dann die Gegenwart des Lukas. In der Zeit Jesu war es die ‚satanlose' Zeit, in der Jesus seine Tätigkeit als θεῖος ἀνήρ voll entfaltet hat (4, 13: nach der Versuchung verläßt der Satan die Bühne, um erst 22, 3, vor dem Verrat des Judas, wieder aufzutauchen). Lukas beschränkt also die θεῖος ἀνήρ-Christologie zeitlich. Für ihn ist der θεῖος ἀνήρ Jesus vor allem ‚Geistmensch' (1, 35; 3, 21; 4, 1/14 u.ö.), was sich in seiner Lehre (2, 41; 4, 16) u. seinen Wundern (Act. 2, 22) manifestiert. Jesus ist klar von Gott unterschieden u. ist weder präexistent, noch Schöpfungsmittler oder Kosmokrator; gleichwohl ist er göttlicher Natur durch seine übernatürliche Geburt. Seit seiner Himmelfahrt sitzt Jesus zur Rechten Gottes (Lc. 22, 69; Act. 2, 25; 5, 31; 7, 55f) u. wirkt auf Erden durch den Geist (ebd. 2, 33; 5, 32), durch Visionen u. Erscheinungen, durch seinen ‚Namen' u. durch die Apostel, die wiederum als θεῖοι ἄνδρες geschildert werden (s.u.).

ε. *Johanneische Schriften.* Auch Johannes entwickelt seine Christologie von der θεῖος ἀνήρ-Christologie seiner Quellenstoffe aus; demzufolge ist auch nach ihm der irdische Jesus ‚G.'; alle Hoheitstitel, sowohl die aus der Tradition entnommenen als auch die von Johannes neu eingebrachten, sind gottheitliche Titel (vgl. Bultmann, Theologie aO. [o. Sp. 289] 387/9). Durch die Vorschaltung des Logoshymnus (1, 1), der das Johannesevangelium programmatisch eröffnet, wird nun diese θεῖος ἀνήρ-Christologie mit der Vorstellung vom präexistenten Schöpfungsmittler u. Logos-Offenbarer verbunden. Was sich gegenseitig auszuschließen scheint, ist bei Johannes verbunden: einerseits der präexistente Gottessohn, der sein Gottsein aufgibt, Mensch wird (1, 1f. 14; 11, 27), gekreuzigt wird, aufersteht u. zum Kyrios eingesetzt wird; andererseits der θεῖος ἀνήρ, der als irdischer Mensch vergöttlicht wird. Die Inkarnation bedeutet zunächst eine scharfe Absage an den gnostischen Doketismus: der Logos hat sich in Jesus wirklich inkarniert u. stirbt auch wirklich (vgl. 1 Joh. 4, 2f; 2 Joh. 7). Zugleich aber geben die von Johannes aufgenommenen Quellenstoffe die Möglichkeit, den irdischen Jesus als göttlichen Offenbarer zu zeigen. Der Inkarnation entspricht auf der anderen Seite das ‚Sehen' der Glaubenden, die im fleischgewordenen Wort die Doxa des göttlichen Logos zu schauen vermögen (Joh. 1, 14). Eine hervorragende Bedeutung kommt hierbei wieder den Wundern zu (Bultmann, Theologie aO. 396f). Die massiven Wunderberichte seiner Quellen kann Johannes ohne Abstriche stehen lassen, weil sie neben der vordergründigen noch eine transparent-symbolische Bedeutung haben; seine Kritik richtet er gegen die, die sich nur vom äußeren Mirakel beeindrucken lassen (Joh. 4, 48; 6, 26. 30; 20, 29 u.ö.): In ihrem tieferen Sinn sind die Wunder Teil des Offenbarungswerkes u. nur für den Glaubenden zugängliches Geheimnis. Anders als in der Geheimnistheorie des Markus wird also bei Johannes der einflächige Epiphaniegedanke seiner Quellen in zwei Ebenen zerlegt, wobei die erste, äußerliche, für sich allein genommen mit Unglauben gleichgesetzt werden kann, während die zweite das glaubende Verstehen der Offenbarung selbst ist. Der ersten Ebene entspricht aber auch der historische Jesus, an dem der Unglaube (‚die Juden') Anstoß nimmt, der zweiten entspricht der göttliche Offenbarer, der in Jesus weilt.

b. *Soteriologisch.* Die soteriologischen Vorstellungen im NT schließen eine Vergottung des Menschen aus. Heil für den Menschen liegt nicht in seiner irgendwie gearteten Deifikation, sondern in seiner Rettung als Mensch vor Gott. Das muß berücksichtigt werden bei den ntl. Aussagen über eine Teilhabe des Glaubenden an der Existenz des erhöhten Christus. Die ‚Nachahmung' Christi bei Paulus führt nicht zu einer göttlichen Überhöhung der menschlichen Wirklichkeit des Glaubenden, sondern zu ihrer Annahme (vgl. H. D. Betz, Nachfolge aO. [o. Sp. 255], bes. 187f). Eher scheint eine Erlösungsvorstellung, wie sie hinter Eph. 2, 6 steht, in die Richtung der Vergöttlichung zu deuten. Die Auseinandersetzungen des Paulus mit seinen Gegnern lassen darauf schließen, daß diese, in verschiedenen Formen, eine soteriologische Vergöttlichung vertraten (vgl. W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth[2] [1965] 133; Georgi, Gegner aO. [o. Sp. 300] 292). In den Evangelien teilweise u. stärker in der Apostelgeschichte werden die Jünger u. Apostel als θεῖοι ἄνδρες dargestellt (Geistbesitz, Weissagung, Wundertaten); zugleich aber wird eine Vergottung scharf abgelehnt (in Aufnahme hellenistischer Polemik s. Act. 12, 21/3; 10, 26; 14, 15). Anders Johannes: die Joh. 14, 20; 17, 21/3 ausgesprochene Einheit zwischen Gott, Jesus u. den Seinen durch Teilhabe an der göttlichen Doxa führt zwar zur Vergöttlichung, diese aber ist nichts anderes als die Teilhabe an der ἀγάπη (Liebe) Gottes (ebd. 17, 26).

II. Apostolische Väter. Der 1. Clemensbrief steht in der paulinischen Tradition, läßt aber aus Rücksicht auf die Adressaten christologische Fragen betont zurücktreten. Bezeichnend nennt er das Gottwesen u. den Vermittler der Gnosis Christus (36, 2); den irdischen Jesus erwähnt er nur in allgemeinen Wendungen (16, 2; 7, 4; 12, 7; 21, 6; 32, 2; 49, 6). – Ignatius, ebenfalls in der paulinischen Tradition stehend, vertritt eine ausgesprochen christozentrische Theologie (vgl. H. Rathke, Ignatius v. Ant. u. die Paulusbriefe = TU 99 [1967]). Der Sohn Gottes ist vorgestellt als Weltschöpfer (Ign. Eph. 15, 1) u. Logos (Magn. 8, 2), der auf Erden erschien, als Abkömmling Davids u. Sohn der Jungfrau ‚wirklich' Mensch wurde, ‚wirklich' gekreuzigt wurde u. ‚wirklich' im Fleische auferstand (vgl. die Bekenntnisse bes. Trall. 9; Smyrn. 1/3). Der historische Jesus war G.: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (Ign. Eph. 7, 2; vgl. 18, 2), θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος (ebd. 19, 3), zugleich ‚Menschensohn' u. ‚Gottessohn' (ebd. 20, 2). Auch nach seiner Auferstehung bleibt er G., insofern er ἐν σαρκί bleibt (Smyrn. 3, 1). – Auch Polycarp steht der paulinischen Überlieferung nahe (ep. 1, 2; 2, 1). Christus ist ‚dominus noster', ‚sempiternus pontifex' u. ‚Dei filius' (12, 2). Polycarp polemisiert scharf gegen Häretiker, die das ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι (‚im Fleisch erschienen') des Christus u. das μαρτύριον τοῦ σταυροῦ (‚Zeugnis des Kreuzes') leugnen (7, 1); der irdische Jesus war G.-Erlöser, der die Erlösung τῷ ἰδίῳ σώματι (‚durch seinen eigenen Leib') erworben hat (8, 1). – Dagegen verrät das Martyrium Polycarpi Einfluß der θεῖος ἀνήρ-Vorstellung. Die Christologie scheint sich an die der Evangelien anzulehnen (14, 3; 17, 3; 19, 2; 20, 2). Die Schrift selbst ist ganz nach dem Vorbild ‚des Evangelium Christi' (1, 1; 19, 1) gestaltet. Der Märtyrer ist nicht mehr Mensch, sondern ein Engelwesen (2, 3); er besiegt den Teufel (3, 1), sieht Visionen (5, 2) u. wird durch himmlische Stimmen angerufen (9, 1). Bei seinem Tode ereignen sich Wunder (15, 1f; 16, 1), er selbst geht in die Unsterblichkeit ein (17, 1; 19, 2); seine Asche wird als Reliquie verehrt (17, 1; 18, 2). – Auch der Barnabasbrief betont stark die Göttlichkeit Christi: Christus ist präexistenter Gottessohn u. Schöpfungsmittler (5, 5. 10; 6, 12; 14, 6) u. wird kaum noch von Gott unterschieden. Zwar ist er im Fleische erschienen, aber nicht als ‚Menschensohn' (12, 10f). Der ‚Gottessohn' ‚kam im Fleische' nur, um die Menschen nicht dem tödlich wirkenden Anblick der Gottheit auszusetzen (5, 9f; 7, 9). Gegenüber solchen eher doketischen Zügen wird jedoch die Passion festgehalten (5, 1/6, 7; 7, 1/11; 12, 1/7), der die Auferstehung u. Himmelfahrt folgt (5, 6f; 15, 9). – Eine Art θεῖος ἀνήρ-Christologie wird in einigen Abschnitten des Hermas vertreten. Der präexistente Schöpfungsmittler, Gottessohn u. ‚Geist' wurde von Gott in eine von ihm erwählte σάρξ (‚Fleisch') eingepflanzt, die ihm als reines Gefäß diente, ihn nicht verunreinigte u. sogar mit ihm zusammenwirkte, so daß diese σάρξ zum Lohne zusammen mit dem Geiste als der ‚Sohn' unter die Engel versetzt wurde (sim. 5, 6, 1/8). Als Träger des πνεῦμα θεῖον war der irdische Jesus also faktisch θεῖος ἀνήρ; andererseits ist auch der ‚Sohn Gottes' himmlischer G. (ebd. 9, 1, 1; vgl. M. Dibelius, Der Hirt des Hermas [1923] 572/6; W. Schneemelcher, Art. υἱός κτλ.: ThWbNT 8

[1969] 396f). Analoges gilt für den Christen (Herm. sim. 5, 7, 1/4); mand. 11 setzt sich Hermas mit dem Problem der Unterscheidung von wahren u. falschen Propheten auseinander (vgl. auch Did. 11/3; zum Ganzen s. J. Reiling, Hermas and Christian prophecy. A study of the 11th mandate [Leiden 1973]). – Eine dem Hermas ähnliche Christologie vertritt der 2. Clemensbrief: Christus war zuerst ‚Geist' u. wurde dann ‚Fleisch' (9, 5), um die Kirche, die zuvor ebenfalls pneumatisch war, im Fleische zu offenbaren (14, 2/4). Der G. Christus ist also σωτήρ u. ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας (‚Retter' u. ‚Führer zur Unsterblichkeit') der Christen, deren Fleisch sich analog mit dem Geiste vereinigt (14, 5; 20, 5).

P. J. ACHTEMEIER, Gospel miracle tradition and the divine man: Interpretation 26 (1972) 174/97. – A. ARGYLE, The evidence for the belief that our Lord himself claimed to be divine: ExpositTimes 61 (1949/50) 228/32. – D. E. AUNE, Magic in early Christianity: AufstNiedergRömWelt 2, 23, 1 (1980) 1507/57. – W. BAUER, Das Johannesevangelium = HdbNT 6³ (1933) 32. – O. BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium (1927). – W. BEIERWALTES, Proklos (1965) 294. 385. – P. BENOIT, La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques: Lumière et Vie 9 (Lyon 1953) 43/74 bzw. ders., Exégèse et théologie 1 (Paris 1961) 117/42. – E. BENZ (Hrsg.), Der Übermensch (Zürich 1961); Der Übermensch-Begriff in der Theologie der Alten Kirche: Studien zum NT u. zur Patristik, Festschr. E. Klostermann (1962) 135/60. – H. D. BETZ, Jesus as divine man: Jesus and the historian, Festschr. E. C. Colwell (Philadelphia 1968) 114/33 bzw. Jesus als Göttlicher Mensch: A. Suhl (Hrsg.), Der Wunderbegriff des NT (1979) 240/50; Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 (1961). – O. BETZ, The concept of the so-called ‚Divine Man' in Mark's christology: Studies in NT and early Christian literature, Festschr. A. P. Wikgren = NovTest Suppl. 33 (Leiden 1972) 229/40. – L. BIELER, Θεῖος ἀνήρ 1/2 (Wien 1935/36). – J. BIENECK, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker (Zürich 1951). – J. BLANK, Krisis. Unters. zur johanneischen Christologie u. Eschatologie (1964). – M.-E. BOISMARD, La divinité du Christ d'après S. Paul: Lumière et Vie 9 (Lyon 1953) 75/100. – W. BOUSSET, Jesus der Herr. Nachträge zu Kyrios Christos (1916). – P. BOYANCÉ, Le culte des muses chez les philosophes grecs = BiblÉcFrançAthR 141 (Paris 1937). – P. BROWN, The making of late antiquity = Carl Newell Jackson Lectures 1976 (Cambridge, Mass. 1978). – R. BULTMANN, Die Christologie des NT: ders., Glauben u. Verstehen 1 (1954) 245/67; Zur Frage der Christologie: Zwischen den Zeiten 5 (1927) 41/69 bzw. ders., Glauben aO. 85/113. – W. BURKERT, Γόης: RhMus NF 105 (1962) 36/55; Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche = Religionen der Menschheit 15 (1977). – T. A. BURKILL, Mark 3,7-12 and the alleged dualism in the evangelist's miracle material: JournBiblLit 87 (1968) 409/17; Mysterious revelation. An examination of the philosophy of the St. Mark's gospel (Ithaca 1963). – J. BURNET, Early Greek philosophy⁴ (London 1930). – E. A. S. BUTTERWORTH, Some traces of the pre-Olympian world in Greek literature and myth (Berlin 1966). – M. CARROUGES, La mystique du surhomme⁴ (Paris 1948). – R. P. CASEY, The earliest christologies: JournTheolStud NS 9 (1958) 253/77. – C. J. CLASSEN, Art. Theios anēr: LexAltWelt (1965) 3040; Art. Wundertäter: ebd. 3286. – H. CONZELMANN, Was glaubte die frühe Christenheit?: SchweizTheolU 25 (1955) 61/74; Jesus von Nazareth u. der Glaube an den Auferstandenen: H. Ristow/K. Matthiae (Hrsg.), Der historische Jesus u. der kerygmatische Christus (1960) 188/99. – P. COURCELLE, Art. Flügel (Flug) der Seele I: o. Bd. 8,29/65. – O. CULLMANN, Unzeitgemäße Bemerkungen zum ‚historischen Jesus' der Bultmannschule: Ristow/Matthiae aO. 266/80 bzw. ders., Vorträge u. Aufsätze (Zürich 1966) 141/58; Heil als Geschichte (1965). – A. DELATTE, Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques (Paris 1934). – E. R. DODDS, The Greeks and the irrational² = Sather Classical Lectures 25 (Boston 1957). – H. DÖRRIE, Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus: Kephalaion, Festschr. C. de Vogel (Assen 1975) 115/36. – W. DRERICHS, Herakles, Vorbild des Herrschers in der Antike (1951). – G. EBELING, Die Frage nach dem historischen Jesus u. das Problem der Christologie: ZThK 56 Beih. 1 (1959) 14/30 bzw. ders., Wort u. Glaube 1 (1960) 300/18; Jesus u. Glaube: ZThK 55 (1958) 64/110 bzw. ders., Wort aO. 203/54; Theologie u. Verkündigung² (1963). – S. EITREM, Orakel u. Mysterien am Ausgang der Antike = Albae Vigiliae NF 5 (Zürich 1947). – O. FALLER, Griech. Vergottung u. christl. Vergöttlichung: Gregorianum 6 (1925) 405/35. – L. H. FELDMAN, Abraham the Greek philosopher in Josephus: TransProcAmPhilolAssoc 99 (1968) 144/56. – A. J. FESTUGIÈRE, Épicure et ses dieux (Paris 1964); Hermétisme et mystique païenne (ebd. 1967); L'idéal religieux des Grecs et l'évangile (ebd. 1932); Personal religion among the Greeks (Berkeley/Los Angeles 1954); La révélation d'Hermès Trismégiste² 1/4 (Paris 1950/54). – A. FEUILLET, Études johanniques = MusLessianum Sect. bibl. 4 (Bruges 1962) bzw. Johannine studies (Staten Island 1964). – W. FOERSTER, Art. σωτήρ: ThWbNT 7 (1964) 1005/22. – R. H.

FULLER, The foundations of NT christology (London/New York 1965). – J. GAGÉ, Apollon romain (Paris 1955). – H. GERSTINGER, Art. Biographie: o. Bd. 2,386/91. – O. GIGON, Seele, Entwicklung, Leben in der Antike: Seele, Entwicklung, Leben. Ein Vorlesungszyklus der Univ. Bern (Bern 1966) 7/36. – W. S. GREEN, Palestinian holy men. Charismatic leadership and Rabbinic tradition: AufstNiedergRömWelt 2,19,2 (1979) 619/47. – H. GRENSEMANN (Hrsg.), Die hippokratische Schrift ‚Über die heilige Krankheit' = Ars Medica 2,1 (1968). – H. GUNDERT, Platonstudien = Stud. zur antiken Philosophie 7 (Amsterdam 1977). – M. HADAS/M. SMITH, Heroes and gods = Religious Perspectives 13 (New York 1965). – R. HANSLIK, Christus u. die hellenist. Gottesmänner bis zu ihrer Lehr- u. Wundertätigkeit: Theologie der Zeit 1 (1936) 203/14. – J. HARRISON, Prolegomena to the study of the Greek religion³ (Cambridge 1922). – M. HENGEL, Nachfolge u. Charisma = ZNW Beih. 34 (1968). – A. HERMANN, Antinous infelix: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg.Bd. 1 (1964) 155/67. – F. HILLER v. GÄRTRINGEN, Art. Apotheosis: PW 2,1 (1895) 184/8. – K. HOLL, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens: NJb 29 (1912) 406/27 bzw. ders., Ges. Aufsätze 2 (1928) 249/69. – C. R. HOLLADAY, Theios aner in Hellenistic Judaism. A critique of the use of this category in NT christology = SocBiblLitDissSer 40 (Missoula, Mont. 1977). – H. HOMEYER, Zu den Anfängen der griech. Biographie: Philol 106 (1962) 75/85. – B. M. F. VAN IERSEL, ‚Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten = NovTest Suppl. 3 (Leiden 1961). – W. JAEGER, Paideia 1⁴. 2/3³ (1959); Die Theologie der frühen griech. Denker (1953). – J. JEREMIAS, Abba (1966). – H. JONAS, Gnosis u. spätantiker Geist 1 (1934); The Gnostic religion² (Boston 1963). – L. E. KECK, Mark 3: 7-12 and Mark's christology: JournBiblLit 84 (1965) 341/58. – H. C. KEE, Aretalogies, Hellenistic ‚Lives', and the sources of Mark: Protocol of the 12th Colloque of the Center of Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture (Berkeley 1975). – A. KEHL, Art. Gewand (der Seele): o. Bd. 11,945/1025. – K. KERÉNYI, Die Heroen der Griechen (Zürich 1958). – K. KERTELGE, Die Wunder Jesu in der neueren Exegese: TheolBer 5 (1976) 71/105. – J. D. KINGSBURY, The ‚divine man' as the key to Mark's christology. The end of an era?: Interpretation 35 (1981) 243/57. – H. KLEINKNECHT, Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes: ArchRelWiss 34 (1937) 294/313. – L. KOEP, Art. Consecratio II (Kaiserapotheose): o. Bd. 3,284/94. – H. KOESTER, Γνῶμαι διάφοροι. The origin and nature of diversification in the history of early Christianity: HarvTheolRev 58 (1965) 279/318 bzw. Γνῶμαι διάφοροι. Ursprung u. Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums: ZThK 65 (1968) 160/203. – DERS./J. M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums (1971). – H. LANGERBECK, Aufsätze zur Gnosis (1967). – B. D. LARSEN, Jamblique de Chalcis exégète et philosophe (Aarhus 1972). – H. LEISEGANG, Der Heilige Geist 1 (1919); Der Gottmensch als Archetypus: EranosJb 18 (1950) 9/45. – I. LÖFFLER, Die Melampodie = BeitrKlassPhilol 7 (1963). – S. LÖSCH, Deitas Jesu u. antike Apotheose (1933). – E. LOHMEYER, Christuskult u. Kaiserkult = Samml. gemeinverständlicher Vortr. aus d. Theol. u. Religionsgesch. 90 (1919). – H. P. L'ORANGE, Apotheosis in ancient portraiture (Oslo 1947). – A. J. MALHERBE, Ps.-Heraclitus, Epistle IV. The divinization of the wise man: JbAC 21 (1978) 42/64. – I. H. MARSHALL, The divine sonship of Jesus: Interpretation 21 (1967) 86/103. – PH. MERLAN, Greek philosophy from Plato to Plotinus: A. H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy (Cambridge 1967) 11/132. – A. MICHEL, Art. Théandrique (opération): DThC 15,1 (1946) 205/16. – D. MOLLAT, La divinité du Christ d'après S. Jean: Lumière et Vie 9 (Lyon 1953) 101/34. – F. MUSSNER, Die johanneische Sehweise u. die Frage nach dem historischen Jesus = QuaestDisp 28 (1965). – W. NESTLE, Die griech. Religiosität in ihren Grundzügen u. Hauptvertretern von Homer bis Proklos 1/2 (1930/33). – NILSSON, Rel. 1³ (1967); 2² (1961). – H.-W. NÖRENBERG, Das Göttliche u. die Natur in der Schrift über die heilige Krankheit (1968). – E. OTTO, Gott u. Mensch nach den ägypt. Tempelinschriften der griech.-röm. Zeit = Abh. Heidelberg 1964 nr. 1. – W. F. OTTO, Mythos u. Welt (1962); Die Musen u. der göttliche Ursprung des Singens u. Sagens² (1956). – W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie (1964). – J. PASCHER, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon v. Alex. = Stud. zur Gesch. u. Kult. des Altertums 17, 3/4 (1931). – G. PETZKE, Die Traditionen über Apollonius v. Tyana u. das NT = Studia ad Corpus Hellenist. NT 1 (Leiden 1970). – F. PFISTER, Herakles u. Christus: ArchRelWiss 34 (1937) 42/60. – M. POHLENZ, Der hellenische Mensch (1946). – A. PRIESSNIG, Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane: ByzZs 30 (1929/30) 23/30. – K. PRÜMM, Zur Früh- u. Spätform der religionsgeschichtlichen Christusdeutung von H. Windisch: Biblica 42 (1961) 391/422; Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristl. Umwelt (Rom 1954). – H. J. ROSE, Heracles and the gospels: HarvTheolRev 31 (1938) 113/42. – S. SANDMEL, Philo's place in Judaism. A study of conceptions of Abraham in Jewish literature (Cincinnati 1956). – R. SCHAERER, Dieu, l'homme et la vie d'après Platon = Être et Penser, Cahiers de philosophie 7 (Neuchâtel 1944). – H.-M. SCHEN-

KE, Der Gott ‚Mensch' in der Gnosis (1962). – W. SCHMID, Götter u. Menschen in der Theologie Epikurs: RhMus NF 94 (1951) 97/156. – E. SCHWEIZER, Discipleship and belief in Jesus as Lord from Jesus to the Hellenistic church: NT-Studies 2 (1955/56) 87/99; Der Glaube an Jesus den ‚Herrn' in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenist. Gemeinde: EvTheol 17 (1957) 7/21. – G. SEVENSTER, De Christologie van het NT (Amsterdam 1946). – M. SIMON, Hercule et le christianisme = Publ. Fac. des Lettres de Strasbourg, Sér. Art et Litt. 19 (Paris 1955). – M. SMITH, The aretalogy used by Mark: Protocol of the 6th Colloque of the Center for Hermeneutical Stud. in Hellenistic and modern culture (Berkeley 1975); On the history of the ‚Divine man': Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Festschr. M. Simon (Paris 1978) 335/45; Prolegomena to a discussion of aretalogies, divine men, the gospels and Jesus: JournBiblLit 90 (1971) 174/99; Rez. D. L. Tiede, Charismatic figure: Interpretation 28 (1974) 238/40. – W. STEIDLE, Sueton u. die antike Biographie[2] = Zetemata 1 (1963). – J. STENZEL, Platon der Erzieher[2] (1961). – G. STRECKER, Redaktion u. Tradition im Christushymnus Phil. 2, 6–11: ZNW 55 (1964) 63/78. – G. M. STYLER, Stages in christology in the synoptic gospels: NTStudies 10 (1963/64) 398/409. – F. TAEGER, Charisma 1/2 (1957/60). – CH. H. TALBERT, The concept of immortals in Mediterranean antiquity: JournBiblLit 94 (1975) 419/36; Biographies of philosophers and rulers as instruments of religious propaganda in mediterranean antiquity: AufstNiedergRömWelt 2,16,2 (1978) 1619/51. – V. TAYLOR, The person of Christ in NT teaching (London 1958); Does the NT call Jesus god?: ExpositTimes 73 (1961/62) 116/8. – W. THEILER, Plotin u. die antike Philosophie: MusHelv 1 (1944) 209/25. – W. THÜSING, Die Erhöhung u. Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium = NtlAbh 21, 1/2 (1960). – D. L. TIEDE, The charismatic figure as miracle worker = SocBiblLitDissSer 1 (Missoula, Mont. 1972); The figure of Moses in the Testament of Moses: G. W. E. Nickelsburg, Studies on the Testament of Moses (Cambridge, Mass. 1973) 86/92; Rez. C. Holladay: CathBiblQuart 41 (1979) 337/9. – W. TOTOK, Hdb. der Geschichte der Philosophie 1 (1964). – E. TROCMÉ, La formation de l'évangile selon Marc = ÉtHistPhilosRel 57 (Paris 1963). – E. TROELTSCH, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (1911). – W. C. VAN UNNIK, Jesus the Christ: NTStudies 8 (1961/62) 101/16. – P. VICAIRE, Platon et la divination: RevÉtGr 83 (1970) 332/50. – A. WAINWRIGHT, The confession ‚Jesus is God' in the NT: ScottJournTheol 10 (1957) 274/99. – O. WEINREICH, Senecas Apocolocyntosis (1923); Antikes Gottmenschentum: NJb 2 (1926) 633/51 bzw. ders., Ausgew. Schr. 2 (1973) 171/97; Studien zu Martial = TübBeitrAltWiss 4 (1928); Gesamtantike u. griech. Religion 1925–1935: ArchRelWiss 34 (1937) 114/89. – G. P. WETTER, Der Sohn Gottes (1916). – J. WILD, Plato's theory of man (Cambridge, Mass. 1946). – H. WINDISCH, Friedensbringer – Gottessöhne: ZNW 24 (1925) 240/60; Paulus u. Christus = Unters. zum NT 24 (1934). – L. ZIEHEN, Art. Μάντις: PW 14,2 (1930) 1345/55.

Hans Dieter Betz.

Gottmensch III (Patristik).

Einleitung. Nach christlich-kirchlicher Lehre gibt es nur den einen Jesus Christus, der Gott u. Mensch in untrennbarer, aber auch

unvermischter Verbindung ist. Am Ende des 4. Jh. faßt dies eine ps-athanasianische, antiapolinaristische Schrift so zusammen: ‚Deshalb wird der Christus Mensch (ἄνθρωπος) genannt, aber ebenso auch Gott (θεός) geheißen, u. Gott u. Mensch (καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπος) ist der Christus u. doch 'einer' ist der Christus' (PsAthan. c. Apoll. 1, 13 [PG 26, 1116B]). Aus dieser Doppelaussage, die besonders deutlich schon bei Melito v. Sardes gegeben ist (s. u. Sp. 330), bildet sich eigentlich relativ spät das, was wir zunächst vorläufig mit H. Usener (Zwillingsbildung: ders., Kl. Schriften 4 [1913] 334/56) als ‚Zwillingsbildung' bezeichnen, nämlich der Ausdruck ‚Gott-Mensch'. Führend bleibt dabei der griech. Sprachbereich. Die Wortbildungen wachsen mit der Schärfe der christologischen Fragestellung. Zunächst sei das Wortfeld dieser ‚Zwillingsbildungen' vorgestellt, u. zwar für den griechischen u. für den wenig originellen lat. Sprachbereich. Dabei werden vorrangig solche Wortbildungen u. Wortverbindungen beachtet, die entweder als Substantiva oder als Adiectiva oder als Adverbien oder schließlich als Verba strikt die Form des Kompositums haben, d.h. also als solche eine gottmenschliche Aussage machen. Nur bei den Adiectiva ist etwas weiter auszugreifen. Dann gehen wir, immer in engem Anschluß an das Sprachfeld, auf die theologie-geschichtliche Problementfaltung ein.

A. Das Wortfeld. I. Vorbemerkung. Zuvor ist aber eine wichtige methodische Vorbemerkung fällig. Useners Ausdruck der ‚Zwillingsbildung' ist zwar umgreifend, aber doch zu äußerlich. Er differenziert sich, wenn man an die damit erfaßten Ausdrücke moderne sprachwissenschaftliche Kategorien heranträgt (Hinweis von A. Dihle), wodurch erst das Spezifische der christl. Wortprägungen deutlich wird. Es sind verschiedene Worttypen zu unterscheiden. Θεάνθρωπος ist gewiß ein Nominalkompositum, also eine Zwillingsbildung aus zwei Nomina. Doch ist es näher betrachtet ein ‚Kopulativkompositum', dem als solchem eine intendierte eigene christologische Aussagekraft zukommt. Solche ‚Kopulativkomposita' (dvandva) sind ‚im Griechischen sehr selten (zB. νυχθήμερον = Zeitraum von 24 Stunden oder Neugriechisch ἀνδρόγυνον = Ehepaar), im Lateinischen u. Deutschen jedoch unbekannt bzw. nur als Kunst- oder Übersetzungslehnwort eingeführt, wie eben Gott-Mensch oder deushomo. Die christologischen Debatten des 3./6. Jh. führen also nicht nur zu neuen Wortbildungen nach alten Mustern, sondern bürgern darüberhinaus einen Wortbildungstypus ein, der im Griechischen bis dahin sehr ungebräuchlich war' (A. Dihle). Davon zu unterscheiden sind die Determinativkomposita, ‚bei denen der eine Bestandteil den anderen näher bestimmt. Θεάνωρ, Θεάνδρ(ι)ος (danach das Geschlecht der Θεανδρίδαι bei Pind. Nem. 4, 118 mit Schol.) sind wohlbezeugte Eigennamen, die ihre Träger nicht als G. im Sinn eines dvandva-Kompositums, sondern als 'Mann göttlicher Qualität, Abkunft oder Tüchtigkeit', also im Sinn eines Determinativkompositums bezeichnen sollen' (A. Dihle). Ganz Entsprechendes etwa gelte für ἱπποπόταμος. Würde es als dvandva-Kompositum verstanden, wäre es ein Wesen bestehend aus Pferd u. Fluß; es ist aber ein Determinativkompositum, wodurch ein pferdeähnliches Wesen als im Fluß lebend bestimmt wird; ähnlich Θεάνωρ, wo aber im Gegensatz zum vorausgehenden Beispiel das bestimmende Element vorangestellt ist. – Nach diesen methodischen Hinweisen ist das nun folgende jeweilige Wortfeld zu betrachten. Kein Zweifel, daß damit ein gewisser Beitrag zur Geschichte christlicher Sprachbildung gemacht werden kann.

II. Im griech.-patristischen Sprachbereich. Deutlich lassen sich zwei Wortgruppen unterscheiden, die sich in zwei aufeinanderfolgenden Perioden gebildet u. im Laufe der zweiten auch vermischt haben. Der Einschnitt ist mit dem ps-dionysischen Schrifttum gegeben. Im ersten Zeitabschnitt ist θεός-ἄνθρωπος führend, ohne nachher seine Bedeutung zu verlieren. Mit PsDionys kommt das Adjektiv θεανδρικός hinzu, das dann erst θεός-ἀνήρ u. andere abgeleitete Wortbildungen nach sich zieht. Damit sind zwei wichtige Kopulativkomposita gegeben.

a. Die θεός-ἄνθρωπος-Gruppe. 1. Substantivische Bildungen. Die Bezeichnung Gott-Mensch stellt sich erst relativ spät ein, obwohl sprachlich wie sachlich schon vorbereitet, nämlich erst mit Orig. princ. 2, 6, 3, eine Stelle, die nur in der Übersetzung Rufins erhalten ist. Der Text lautet nach H. Görgemanns/H. Karpp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien (1976) 362: Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique

contra naturam non erat corpus assumere. Daß hinter dem deus-homo Rufins ein θεός-ἄνθρωπος oder schon ein θεάνθρωπος steckt, braucht nicht bezweifelt zu werden. 100 Jahre später findet sich bei PsAthanasius (or. adv. Arian. 4, 36 [PG 26, 524 C]) eine für die nicänische Orthodoxie bezeichnende Formulierung: ,Christus also, der Gott-Mensch (θεὸς ἄνθρωπος) aus Maria, ist nicht ein anderer Christus, sondern ein u. derselbe; (als Gott) ist er vor den Zeiten aus dem Vater; (als Mensch) ist er am Ende der Zeiten aus der Jungfrau'. Es besagt nicht viel, wenn Gregor v. Naz. (carm. 2, 1, 11, 607/51 [82/4 Jungck]) bei der Darstellung des christologischen Problems seiner Zeit, des Streits zwischen Apolinaristen u. ihren (antiochenischen) Gegnern, eine Umstellung vornimmt. Wertvoll ist eine Stelle daraus wegen der Konfrontierung mit der θεῖος-ἀνήρ-Sprache. Er schließt von Christus die apolinaristische Synthesis aus (πέμπωμεν ἔξω τοῦ θεοῦ τὸ σύνθετον), also eine zu enge Bindung von Gott-Mensch (s. u.), aber auch die Einreihung Jesu unter die Propheten u. Gottesmänner: οὐχ ὡς προφήτης, ἤ τις ἄλλος ἐνθέων. Vielmehr müsse man Christus bekennen als ,eines (ἕν), als Mensch-Gott (ἄνθρωπον θεόν), den Annehmenden zugleich mit dem Angenommenen, den Überzeitlichen zugleich mit dem, der der Zeit vermischt ist, den, der nur aus dem Vater stammt, u. den, der nur aus einer Mutter ist. Zwei Naturen, die zu einem Christus zusammenkommen' (ebd. 640. 643. 647/51 [84 J.]). Die Begründung dafür, daß wir es hier mit einem dvandva-Kompositum zu tun haben, liegt in der Berufung auf die zwei Naturen im einen Christus. Während hier die Wortstellung ,Mensch-Gott' wohl nur wegen des Versmaßes gewählt wird, finden wir bei Apolinarius v. Laod. auch die Wortbildung ἀνθρωπόθεος. Sie ist polemisch u. hypothetisch gemeint: wenn der göttliche Logos mit einem, wie die Gegner annehmen, ,vollkommenen Menschen' (einem Menschen also mit νοῦς-ψυχή-σῶμα) geeint wird u. nicht anstelle des Nus im Fleische ist, gibt es in Christus eine Vierheit: Logos-Nus-Psyche-Sarx. Das Ergebnis wäre eher ein ἀνθρωπόθεος als ein θεάνθρωπος (vgl. Greg. Nyss. adv. Apoll.: 3, 1, 213/6, bes. 214,19/21 Jaeger/Mueller; zur Bedeutung dieser Stelle s. u. Sp. 358). Wie, abgesehen von der besonderen Argumentation des Apolinarius (der sich weigert, Christus ,Mensch' zu nennen: anacephal. 2 [H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea u. seine Schule 1 (1904) 242, 27/9 u. ö.]), auch bei anderen Vätern die Wortbildung ἄνθρωπος θεός möglich gewesen wäre, hat uns schon Gregor v. Naz. gezeigt (vgl. auch Didym. Caec. in Ps. comm. 297, 22 [PapTextAbh 12, 42 Gronewald]: Christus ,ist nicht nur einer [= eine Wirklichkeit]; er ist Mensch u. Gott'; ebd. 149, 27f [8, 104 Gesché/Gronew.]; ,er ist weder nur Mensch, noch nur Gott'; ebd. 151, 23 [8, 112 G./G.]: ,Zwei Prosopa hatte Jesus, das des Menschen u. das Gottes'; vgl. A. Gesché, La christologie du ,Commentaire sur les Psaumes' découvert à Toura [Gembloux 1962] 316/9). Obwohl also hier die Wortstellung ἄνθρωπος-θεός gegeben ist, stellt sich die Formel ἀνθρωπόθεος (,Mensch-Gott') nicht ein. Dies hängt mit dem gesamten Trend zu einer Christologie ,von oben' zusammen, der die Form θεάνθρωπος begünstigt. – Von dem Concretum θεάνθρωπος wurden Abstracta gebildet wie θεανθρωπότης, θεανθρωπία, dies mit der fortschreitenden Ausbildung einer byz. Scholastik. Joh. Damascenus (volunt. 8 [PG 95, 140 A]) fragt die Monophysiten, wie sie unter ihrer Voraussetzung, daß in Christus nur ,eine Natur' sei, diese bezeichnen wollen. Es könne sich nach der (allerdings mißverständlichen) Deutung des Johannes nur um eine neue, dritte Mischnatur handeln, die abstrakt eine spezifische Bezeichnung benötige. Diese könne nur sein: χριστότης oder θεανθρωπότης, Christusheit oder Gottmenschheit. Die gleiche Frage wird c. Jacob. 35 (PG 94, 1453 A) mit einer weiteren ziemlich abstrusen Wortbildung beantwortet, die im Sinne des Johannes das Verkehrte der (real-)monophysitischen Christologie, wie er sie seinen Gegnern zuschreibt, zum Ausdruck bringen soll: ,Wie sollen wir also die Natur Christi bezeichnen? Als Christusheit (χριστότητα)? Aber keiner der Gottinspirierten (d. h. der Hagiographen) hat dies gesagt. Oder vielleicht: Gottheit-Menschheit (θεοτητοανθρωπότητα [dies ergäbe ein Kopulativkompositum aus zwei Abstracta])? Aber dies geht auch nicht'. Schon viel früher wird eine θεανθρωπία als eigene Species neben Gottheit u. Menschheit abgelehnt im Brief des Bischofs Quintianus an den (monophysitischen) Patriarchen von Antiochien Petrus Fullo: ,Wenn einer von einer Gottheit-Menschheit (θεανθρωπίαν) spricht u. nicht vielmehr (konkret) vom Gott u. vom Menschen, der sei gebannt' (Quintian. ep. § 13 [AConcOec 3, 17]). Nur der Gebrauch der Concreta ,Gott' u. ,Mensch' garantiert also, daß

nicht eine ,Gottheit-Menschheit' als neue Misch-Wesenheit eingeführt wird.

2. *Adjektivische Bildungen.* Neben den Substantiva, sei es den genannten Concreta, sei es den Abstracta, wurden auch verschiedene adjektivische Neubildungen versucht, die keine sprachlichen Glanzleistungen sind, aber die Fähigkeit der griech. Sprache zur Verbalisierung schwieriger Probleme zeigen. Θεανθρωπικός, ,gottmenschlich', ist leicht verständlich, wird aber fast völlig durch die Wortbildung des PsDionys (s. u.) verdrängt, obwohl beide dasselbe besagen, wie uns Texte des PsCyrill (De trinitate; s. u. Sp. 364) zeigen. Typisch griechisch-scholastische Neubildungen bringt Leontius v. Jerus. (c. Nest. 6, 1/10 [PG 86, 1, 1753/7]). Sie setzen die Hauptwörter θεός, ἄνθρωπος, σάρξ voraus, dies im Rahmen des Kampfes gegen einen ziemlich abstrakten ,Nestorianismus', wie M. Richard (Léonce de Jérus. et Léonce de Byzance: MélScRel 1 [1944] 40 bzw. ders., Opera 3, nr. 59, 40) meint. L. Abramowski (Trinitarische u. christologische Hypostasenformeln: TheolPhilos 54 [1979] 48) betont dagegen mit Recht, daß es sich um reale Texte eines Mannes handelt, mit dem sich Leontius v. Jerus. auseinandersetzt. In der Diskussion wird ihm gegenüber hervorgehoben, daß ,Christus' der logischen Struktur nach wohl die Bezeichnung zulasse θεὸς ἀνθρωποφόρος, d. h. das Menschsein tragender Gott, aber nicht ἄνθρωπος θεοφόρος, d. h. gott-tragender Mensch, was eben die Lehre der Adoptianisten u. der Nestorianer sei. Die Nestorianer haben eine Gegenfrage: Wenn es also unstatthaft ist, Christus als gott-tragenden Menschen zu bezeichnen, dann lehre uns doch, wie man Christus als Menschen bezeichnen soll: als θεόσαρκον ἄνθρωπον oder als ἀνθρωπόσαρκον θεόν (Leont. Hieros. c. Nest. 6, 5 [PG 86, 1, 1756 C])? Die beigefügte lat. Übersetzung zeigt, daß sie mit der griech. Formulierungskunst nur schwer Schritt halten kann: hominem deo-carnalem bzw. deum homino-carnalem (ebd. [1755 C]). Leontius antwortet mit dem Hinweis darauf, daß Christus zu verstehen ist als der ,fleischgewordene Gott' (σεσαρκωμένος θεός), also im Rahmen einer ,Christologie von oben'. Wir haben hier somit zwei künstlich gebildete Adjektive, die als Composita das Gott-Menschliche auszudrücken suchen. – Mit der Erwähnung von ἀνθρωποφόρος u. θεοφόρος ist schon über diesen engeren Rahmen hinausgegriffen. Sie bilden erst mit den angegebenen Substantiva θεός u. ἄνθρωπος zusammen eine gott-menschliche Aussage. Dieses Wortfeld ist sehr wichtig für die christologische Diskussion. Darum müssen wir weiter ausholen. Die Nestorianer des Leontius v. Jerus., um mit ihnen zu beginnen, machen zum eben genannten Vorschlag ihres Bekämpfers im Anschluß an Joh. 8, 40 (,Was sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der ich die Wahrheit gesprochen habe, die ich vom Vater gehört habe') einen Gegenvorschlag: Wenn Christus nicht ἄνθρωπος θεοφόρος ist, dann ein ἄνθρωπος θεοφόρητος, d. h. ein von Gott inspirierter Mensch. Das würde besagen, daß die Nestorianer nun noch weniger behaupten als die in den erstgenannten Ausdrücken immerhin noch angenommene Verbindung von wahrem Gott u. wahrem Menschen in Christus, mag sie auch nur akzidenteller Natur sein. Nun kann überhaupt nur noch von Christus als einem ,Propheten' oder einem gott-bewegten Menschen gesprochen werden. In einem allerdings umgekehrten christologischen Zusammenhang hat schon Justin dieses Wort gebraucht, um nämlich zu betonen, daß schon die Propheten des Alten Bundes von jenem Logos bewegt waren, der nun in Christus in seiner Vollwirklichkeit gegenwärtig geworden ist (vgl. apol. 1, 33, 9 [49 Goodspeed]: ,Die Propheten werden von niemand anderem göttlich inspiriert [θεοφοροῦνται] als durch den göttlichen Logos ...'; ebd. 35, 3 [50 G.]: ,Jesaja vom prophetischen Geiste göttlich inspiriert' [θεοφορούμενος]).

3. *Christologische θεῖος-ἀνήρ-Sprache?* Wir stehen vor der Frage, ob die Väter in christologischem Zusammenhang die Formel vom θεῖος ἀνήρ oder vom ἄνθρωπος ἔνθεος gebraucht haben. Die Bezeichnung vom θεῖος ἀνήρ wird gerne vergeben, aber niemals an Christus. Bei Origenes (c. Cels. 7, 49 [GCS Orig. 2, 200]) heißen so die Propheten Gottes u. die Apostel Jesu, während Jesus selbst im ganzen Abschnitt bezeichnet wird als der ,eingeborene Sohn' oder der ,Logos'. Wohl stellt Origenes der Schilderung des Celsus vom Wirken der heidn. Gottes-Männer (ebd. 8, 45 [259 f]) ,die bei uns aufgezeichneten Wunder, mögen sie nun das jüd. Volk oder Jesus oder seine Jünger betreffen' (ebd. [260, 12 f]), entgegen u. läßt somit den Vergleich zu. In diesem Zusammenhang geht es aber um die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte, die Celsus als ,Mythen' erachtet (ebd. [260, 13]), während Origenes behauptet, daß ihnen die heidn. *Fabeln

in keiner Weise gleichkommen können. Über die Einreihung Jesu unter die θεῖοι ἄνδρες ist damit nichts gesagt. Athanasius spricht von den Hagiographen als θείων ... καὶ θεολόγων ἀνδρῶν (ep. ad episc. Aeg. Lib. 14 [PG 25, 569 B 4]). Zu ihnen gehört der Eremit Marcian (Theodrt. hist. rel. 3, 3 [SC 234, 250, 17]), der hl. Eutychius, Patriarch v. Kpel (Eustr. Cpol. vit. Eutych.: PG 86, 2, 2276 A). Verschiedene Väter erhalten die Bezeichnung θεῖος, wie Athanasius (Philostorg. h.e. 2, 11), Basilius (Leont. Byz. adv. Sev. 5 [PG 86, 2, 1904 A]), Symeon der Jüngere (Niceph. Ur. vit. Sym. [BHG³ 1690]: PG 86, 2, 2988 A), Gregor v. Naz. (Max. Conf. opusc.: PG 91, 65 B), PsDionys (Joh. Damasc. fid. orth. 12 [PTS 12, 35, 2f Kotter]). Patricius, der Lehrer des Cosmas Indicopleustes (top. 2, 2 [SC 141, 307, 7f]) wird gar θειότατος ἀνὴρ καὶ μέγας διδάσκαλος genannt. PsDionys bezeichnet allgemein den Hierarchen als θεῖος (eccl. hier. 1, 3 [PG 3, 373 C]): ‚Wie man nämlich mit dem Wort Hierarchie in gemeinsamer Zusammenfassung die Veranstaltung aller Heilsmittel bezeichnet, so bedeutet der Name Hierarch den gotterfüllten, göttlich erhabenen Mann (τὸν ἔνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα), der alles hierarchischen Wissens kundig ist u. in welchem auch die ganze ihm unterstehende Hierarchie als in ihrer reinen Spitze kulminiert u. erkannt wird‘ (Übers. J. Stiglmayr). Doch kommen wir damit nicht an das christologische Problem heran. – Dies ist in viel stärkerem Ausmaß möglich mit der Bezeichnung ἄνθρωπος ἔνθεος u. der Frage ihrer Anwendbarkeit auf Jesus von Nazareth (zum Folgenden sei verwiesen auf die Ausführungen von E. Mühlenberg, Apollinaris v. Laodicea [1969] 117/49). Ἄνθρωπος ἔνθεος kann bei seinem religiösen Bedeutungsgehalt in der Literatur der Spätantike neben θεῖος ἀνήρ gestellt werden, bekommt aber dann in der christologischen Diskussion einen Gehalt, den θεῖος ἀνήρ nicht bekommen kann. Mühlenberg studiert ἄνθρωπος ἔνθεος zunächst bei Celsus, Porphyrius u. Julian (ebd. 117/29). Eine Definition dafür findet sich bei Celsus, der ‚den normalen Sprachgebrauch auf ein bestimmtes Verständnis festlegt. Origenes ... hat verwundert festgestellt, daß Celsus das Prädikat ἔνθεος nicht willkürlich verwendet, sondern damit nur eine bestimmte Gruppe von Menschen meint (Hinweis auf Orig. c. Cels. 4, 36. 38; 6, 80; 7, 41 [GCS Orig. 1, 307, 4. 15. 19. 308, 29. 309, 9; 2, 152, 1. 191, 24. 26]). Es geht dabei um mehr als nur um einen Streit um Worte; denn mit der Frage, wer ἔνθεος zu nennen ist, wird der Kern des Streites um die Wahrheit von griechischer Bildung, die Celsus verteidigt, u. christlicher Verkündigung getroffen‘ (Mühlenberg aO. 117). Griechen wie Christen muß es um die wahre Gotteserkenntnis gehen. Diese ist aber ein Geschenk, das Gott selber verleihen muß. Er hat es getan auf dem Wege über die Führer der griech. Tradition, welche durch göttliche Inspiration zu Trägern der wahren Lehre u. des wahren Nomos geworden sind. Sie sind die wahren ἔνθεοι. Die Christen können nach Celsus mit ihrer Berufung auf das Pneuma, das neu von Gott herabgekommen sei, nicht konkurrieren mit jenem Geist, der schon die alten Männer erfüllt hat u. aus dem sie so viele u. gute Lehren verkündet haben (ebd. 119). Die Lehre dieser inspirierten Männer hat sich durch einheitliche Geschichte als wahr erwiesen. Der λόγος ἀληθής ist im παλαιὸς λόγος. C. Andresen (Logos u. Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum [1955]) hat nachgewiesen, ‚daß die ganze Konzeption von dem Geschichtslogos, dessen Träger die ἔνθεοι ἄνδρες sind, eine durch u. durch gegenchristl. Konzeption ist. Celsus stellt nicht die traditionelle – platonische – Philosophie dem Christentum gegenüber, sondern er entwickelt sein Verständnis des Griechentums u. seiner Tradition erst aus der christl. Auffassung von der Geschichte des Logos, wie sie Justin dargestellt hatte‘ (Mühlenberg aO. 122). – Justin aber hatte die Griechen dadurch herausgefordert, daß er behauptete, in ihren Philosophen wie auch im Judentum sei nie der ganze Logos geoffenbart worden, sondern nur Teil-Logoi. Nach apol. 2, 10, 1 (85 Goodspeed) ist die christl. Religion erhabener als jede menschliche Lehre, weil in Christus ‚das ganze Logosprinzip‘ (τὸ λογικὸν τὸ ὅλον) erschienen ist. Jeder ἄνθρωπος ἔνθεος, ob Hellene oder Jude, ist damit überholt: ‚Weder Abraham also noch Isaak noch Jakob noch irgendein anderer Mensch hat den Vater u. unnennbaren Herrn des Alls überhaupt u. insbesondere Christi gesehen, sondern sie haben alle nur den gesehen, der nach dessen Willen auch Gott ist, seinen Sohn u. Boten, weil er nach dessen Willen diente, den er auch dazu bestimmt hat, Mensch zu werden durch die Jungfrau ...‘ (dial. 127, 4 [248f Goodspeed]). – Bei Porphyrius (in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum, das er ‚wesentlich in der Gestalt des Origenes‘ kennengelernt hat), hat sich der zentrale

in keiner Weise gleichkommen können. Über die Einreihung Jesu unter die θεῖοι ἄνδρες ist damit nichts gesagt. Athanasius spricht von den Hagiographen als θείων … καὶ θεολόγων ἀνδρῶν (ep. ad episc. Aeg. Lib. 14 [PG 25, 569 B4]). Zu ihnen gehört der Eremit Marcian (Theodrt. hist. rel. 3, 3 [SC 234, 250, 17]), der hl. Eutychius, Patriarch v. Kpel (Eustr. Cpol. vit. Eutych.: PG 86, 2, 2276 A). Verschiedene Väter erhalten die Bezeichnung θεῖος, wie Athanasius (Philostorg. h.e. 2, 11), Basilius (Leont. Byz. adv. Sev. 5 [PG 86, 2, 1904 A]), Symeon der Jüngere (Niceph. Ur. vit. Sym. [BHG[3] 1690]: PG 86, 2, 2988 A), Gregor v. Naz. (Max. Conf. opusc.: PG 91, 65 B), PsDionys (Joh. Damasc. fid. orth. 12 [PTS 12, 35, 2f Kotter]). Patricius, der Lehrer des Cosmas Indicopleustes (top. 2, 2 [SC 141, 307, 7f]) wird gar θειότατος ἀνὴρ καὶ μέγας διδάσκαλος genannt. PsDionys bezeichnet allgemein den Hierarchen als θεῖος (eccl. hier. 1, 3 [PG 3, 373 C]): ‚Wie man nämlich mit dem Wort Hierarchie in gemeinsamer Zusammenfassung die Veranstaltung aller Heilsmittel bezeichnet, so bedeutet der Name Hierarch den gotterfüllten, göttlich erhabenen Mann (τὸν ἔνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα), der alles hierarchischen Wissens kundig ist u. in welchem auch die ganze ihm unterstehende Hierarchie als in ihrer reinen Spitze kulminiert u. erkannt wird‘ (Übers. J. Stiglmayr). Doch kommen wir damit nicht an das christologische Problem heran. – Dies ist in viel stärkerem Ausmaß möglich mit der Bezeichnung ἄνθρωπος ἔνθεος u. der Frage ihrer Anwendbarkeit auf Jesus von Nazareth (zum Folgenden sei verwiesen auf die Ausführungen von E. Mühlenberg, Apollinaris v. Laodicea [1969] 117/49). Ἄνθρωπος ἔνθεος kann bei seinem religiösen Bedeutungsgehalt in der Literatur der Spätantike neben θεῖος ἀνήρ gestellt werden, bekommt aber dann in der christologischen Diskussion einen Gehalt, den θεῖος ἀνήρ nicht bekommen kann. Mühlenberg studiert ἄνθρωπος ἔνθεος zunächst bei Celsus, Porphyrius u. Julian (ebd. 117/29). Eine Definition dafür findet sich bei Celsus, der ‚den normalen Sprachgebrauch auf ein bestimmtes Verständnis festlegt. Origenes … hat verwundert festgestellt, daß Celsus das Prädikat ἔνθεος nicht willkürlich verwendet, sondern damit nur eine bestimmte Gruppe von Menschen meint (Hinweis auf Orig. c. Cels. 4, 36. 38; 6, 80; 7, 41 [GCS Orig. 1, 307, 4. 15. 19. 308, 29. 309, 9; 2, 152, 1. 191, 24. 26]). Es geht dabei um mehr als nur um einen Streit um Worte; denn mit der Frage, wer ἔνθεος zu nennen ist, wird der Kern des Streites um die Wahrheit von griechischer Bildung, die Celsus verteidigt, u. christlicher Verkündigung getroffen‘ (Mühlenberg aO. 117). Griechen wie Christen muß es um die wahre Gotteserkenntnis gehen. Diese ist aber ein Geschenk, das Gott selber verleihen muß. Er hat es getan auf dem Wege über die Führer der griech. Tradition, welche durch göttliche Inspiration zu Trägern der wahren Lehre u. des wahren Nomos geworden sind. Sie sind die wahren ἔνθεοι. Die Christen können nach Celsus mit ihrer Berufung auf das Pneuma, das neu von Gott herabgekommen sei, nicht konkurrieren mit jenem Geist, der schon die alten Männer erfüllt hat u. aus dem sie so viele u. gute Lehren verkündet haben (ebd. 119). Die Lehre dieser inspirierten Männer hat sich durch einheitliche Geschichte als wahr erwiesen. Der λόγος ἀληθής ist im παλαιὸς λόγος. C. Andresen (Logos u. Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum [1955]) hat nachgewiesen, ‚daß die ganze Konzeption von dem Geschichtslogos, dessen Träger die ἔνθεοι ἄνδρες sind, eine durch u. durch gegenchristl. Konzeption ist. Celsus stellt nicht die traditionelle – platonische – Philosophie dem Christentum gegenüber, sondern er entwickelt sein Verständnis des Griechentums u. seiner Tradition erst aus der christl. Auffassung von der Geschichte des Logos, wie sie Justin dargestellt hatte‘ (Mühlenberg aO. 122). – Justin aber hatte die Griechen dadurch herausgefordert, daß er behauptete, in ihren Philosophen wie auch im Judentum sei nie der ganze Logos geoffenbart worden, sondern nur Teil-Logoi. Nach apol. 2, 10, 1 (85 Goodspeed) ist die christl. Religion erhabener als jede menschliche Lehre, weil in Christus ‚das ganze Logosprinzip‘ (τὸ λογικὸν τὸ ὅλον) erschienen ist. Jeder ἄνθρωπος ἔνθεος, ob Hellene oder Jude, ist damit überholt: ‚Weder Abraham also noch Isaak noch Jakob noch irgendein anderer Mensch hat den Vater u. unnennbaren Herrn des Alls überhaupt u. insbesondere Christi gesehen, sondern sie haben alle nur den gesehen, der nach dessen Willen auch Gott ist, seinen Sohn u. Boten, weil er nach dessen Willen diente, den er auch dazu bestimmt hat, Mensch zu werden durch die Jungfrau …‘ (dial. 127, 4 [248f Goodspeed]). – Bei Porphyrius (in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum, das er ‚wesentlich in der Gestalt des Origenes‘ kennengelernt hat), hat sich der zentrale

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8223-5

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 91

Gottmensch III [Forts.] — Grabinschrift I



1982

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

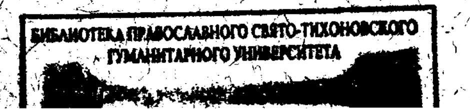
ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-8006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8223-5 (Lieferung 91)



Punkt der Diskussion ‚von der Inspiration einzelner Personen auf die schriftliche Urkunde der göttlichen Offenbarung verlagert ... Die Vermittler der göttlichen Sprüche, die ἄνδρες ἔνθεοι, treten hinter der Tatsache zurück, daß ein Gott durch sie gesprochen hat' (Mühlenberg aO. 124). Darum sucht Porphyrius nach Urkunden über Offenbarungen, welche sich dem AT, das die Christen von den Juden übernommen haben, an die Seite stellen ließen, ja dieses dadurch überträfen, daß sie sich in die geschichtliche Tradition einfügten u. damit in die ganze Menschheitsgeschichte. Dies ist das Motiv zu seinem Jugendwerk De philosophia ex oraculis haurienda. Nach Euseb (dem. ev. 3, 7, 1 [GCS Eus. 6, 140]) berichtet Porphyrius, daß die Orakel auch befragt worden seien, ob Christus Gott sei. Die Antwort habe gelautet, daß die unsterbliche Seele nach dem (Leben im) Leibe, wenn sie von der Weisheit nicht getrennt ist, in die Himmel eingehe. Jene (Christi) Seele gehöre einem Menschen, der sich durch Frömmigkeit ausgezeichnet habe. Er sei, wie alle anderen Frommen, in den Himmel erhoben. Ihn Gott zu nennen, sei aber abwegig. Sofern er aber Christus unter die Weisen rechnet, müßte Porphyrius ihn als ἔνθεος bezeichnen. ‚Das spielt Euseb gegen die Aussagen des Porphyrius in der Schrift 'Adv. Christianos' aus, wo Christus ein Betrüger genannt wird' (Mühlenberg aO. 126). ‚Wie konnte aber dann Christus anders als durch göttliche Macht zum Vollführer außerordentlicher Werke werden, die ihm ja auch die heiligen Schriften bezeugen u. dartun, daß Gottes Logos u. die höchste Kraft Gottes in der Menschengestalt, oder vielmehr in seinem Fleisch u. Leib gewohnt hätten u. so den ganzen Heilsplan unter den Menschen durchgeführt habe?' (Eus. dem. ev. 3, 7, 4 [GCS Eus. 6, 140, 24/141, 2]). Ist es nicht ein Beweis für die Göttlichkeit der in Christus wohnenden Kraft (τὸ ἔνθεον τῆς περὶ αὐτοῦ δυνάμεως), daß er einfache u. ungebildete Menschen aus Fischern zu Boten der göttlichen Wahrheit machen konnte (vgl. ebd. 3, 7, 5 [141, 3/7])? – Wie Euseb selber die Transzendenz Christi versteht, erklärt er in der Auseinandersetzung mit Marcell v. Ancyra. Wenn im Fleische Christi nur eine menschliche Seele wohnt, dann ist Christus nur ein bloßer Mensch. Mehr als ein gewöhnlicher Mensch ist er nur dadurch, daß der Logos den Platz der Seele einnimmt (Näheres s. Grillmeier, Jesus 317/21). Jedenfalls übertrifft Christus dadurch alle ἔνθεοι ἄνδρες. Daß Jesus der wahre Logos Gottes u. sein eingeborener Sohn ist, war auch für Origenes der Grund, ‚warum er (Christus) nicht als ἄνθρωπος ἔνθεος bezeichnet werden dürfe'. Nur so könne erklärt werden, warum er allein den Logos offenbare, ‚während die Propheten u. aus Gnade Weisen hinter seiner Offenbarung zurückstehen' (Mühlenberg aO. 130). – Mit diesem Problem setzt sich nun auch Apolinarius v. Laod. auseinander (ebd. 130/49). Er meint, daß ‚Griechen u. Juden ... (die christl.) Verkündigung annehmen (würden), wenn wir sagten, daß der (vom Weibe) Geborene ein von Gott inspirierter Mensch sei wie Elija' (ἐδέξαντο ἂν Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὥσπερ Ἠλίαν: Apollinar. Laod. demonstr. frg. 51: Greg. Nyss. adv. Apoll.: 3, 1, 169, 21/3 Jaeger/Mueller). Wie Euseb ist Apolinarius darauf bedacht, in Christus echte, alle anderen Menschen übersteigende Transzendenz zu begründen. Darum genügt es nicht, in Jesus bloß eine Weisheit anzunehmen, welche die der anderen Menschen nur quantitativ übersteige. So demonstr. frg. 70 (ebd. 188, 23/7 J./M.): ‚Wenn der Herr nicht (göttlicher) Nus im Fleische (νοῦς ἔνσαρκος) ist, wäre er Weisheit, die den Verstand des Menschen erleuchtet; diese ist aber in allen Menschen. Wenn dem so wäre, wäre das Erscheinen Christi nicht die Gegenwart Gottes (ἐπιδημία θεοῦ), sondern nur die Geburt eines Menschen'. Christus kann nicht unter die ἄνθρωποι ἔνθεοι (gottbegabte Menschen) eingereiht werden. Dies sagt Apolinarius sowohl Griechen u. Juden als auch Häretikern innerhalb der Kirche. Dabei enthält seine Verwendung dieser Bezeichnung alle uns schon bekannten Nuancen: ‚Es (d.h. der ἄνθρωπος ἔνθεος) ist der von Gott Inspirierte, sei es der Prophet, sei es der Weise, der seine Weisheit nicht aus sich selbst hat, u. sei es auch die vulgärreligiöse Vorstellung vom Wundertäter, der durch einen ihm innewohnenden Dämon Heilkräfte hat. Immer jedoch ist das Göttliche in einem solchen Menschen als ein anderes, nicht zum Wesen des Menschen Gehörendes, was sich klar von ihm scheiden läßt' (Mühlenberg aO. 132). Ähnlich wie Justin beruft sich Apolinarius demgegenüber auf die wesenhafte Anwesenheit des Logos in Jesus von Nazareth. Der Laodicener bekämpft aber innerchristliche Gegner, die zwar um die Verbindung von Gott u. Mensch in Christus wissen, sie aber so deuten, daß es nach der Meinung des Apolinarius doch wieder auf die

heidn. Inspirationschristologie hinauskommt. Es handelt sich um Paul v. Samosata, der als der Initiator dieser Christusdeutung gilt, u. seine späteren ‚Parteigänger' Marcell v. Ancyra u. Photin (vgl. Mühlenberg aO. 140 mit Hinweis auf das Vorkommen dieser häretischen Dreiheit bei den Vätern des 4. Jh., erforscht von G. Bardy, Paul de Samosate[2] [Louvain 1929] 83f). Drei Ideen werden im Kampf gegen Paul v. Samosata vom Laodicener miteinander verbunden: ἄνθρωπος ἔνθεος ist ein ἄνθρωπος ἐκ γῆς, d.h. nach dem im 4. Jh. häufig wiederkehrenden Wort ein ‚bloßer Mensch' (ἄνθρωπος ψιλός), dem aber dann bei der Taufe das göttliche Pneuma u. schließlich die ‚Vergöttlichung' zuteil geworden sei. Man kann also insgesamt im Sinne des Apolinarius die Christologie der genannten drei Bischöfe eine ‚Inspirationschristologie' oder auch eine ‚Adoptionschristologie' nennen, wobei er nicht differenziert u. die eigene Deutung voraussetzt: ‚Der ἄνθρωπος ἔνθεος wird also als ein Mensch gekennzeichnet, der wesentlich irdischer Herkunft ist; ihm wird die ebenfalls in der Schrift bezeugte Bezeichnung 'Mensch aus dem Himmel' gegenübergestellt, wobei nur an Joh. 3, 13 gedacht sein kann ... Eine weitere Erläuterung gibt das frg. 17, das die Ablehnung der Bezeichnung Christi als eines Menschen von der Erde begründen soll: 'Es ist nicht möglich, daß der aus dem Himmel herabgekommene Mensch ein Mensch von der Erde ist. Mensch ist er jedoch, auch wenn er aus dem Himmel herabkam. Denn der Herr leugnet diese Bezeichnung in den Evangelien nicht' (s. Apollinar. Laod. demonstr. frg. 17: Greg. Nyss. adv. Apoll.: 3, 1, 138, 25/9 J./M.). ... Es dürfte sicher sein, daß Apollinaris durch 'Mensch von der Erde' u. 'Mensch aus dem Himmel' mehr meint als nur die Herkunftsbezeichnung. In der Zusammenfassung seiner Auslegung zu Joh. 3, 13 (demonstr. frg. 18 [139, 21/3 J./M.]), welche Gregor nicht referiert hat, fassen wir wenigstens das Ergebnis seiner Gedanken: Aus der Gleichstellung von Joh. 3, 13 mit Lc. 1, 35 ergibt sich für Apollinaris, daß Christus zugleich Gott u. Mensch ist: 'Wenn der aus dem Himmel Menschensohn u. der vom Weibe Geborene Gottessohn (ist), warum ist derselbe nicht Gott u. Mensch zugleich'?' (Mühlenberg aO. 136). Die Absage des Apolinarius an die innerchristl. Inspirations- oder Adoptionschristologie ist ebenso eindeutig, wie die an die heidn. ἔνθεος-ἄνθρωπος-Lehre u. deren Anwendung auf Christus. Demonstr. frg. 15 (138, 12/6 J./M.) faßt er sein Urteil so zusammen: ‚Christus einen gott-inspirierten Menschen zu nennen, ist der apostolischen Lehre zuwider, ist auch den Konzilien fremd. Paulus (v. Samosata) u. Photin u. Marcell (v. Ancyra) haben mit dieser Verkehrtheit begonnen'. Die Verurteilung dieser drei Bischöfe unter diesem einen Stichwort des ἄνθρωπος ἔνθεος ist zu global, als daß sie der historischen Wahrheit entsprechen könnte. Am wenigsten trifft sie auf Marcell v. Ancyra zu. Apolinarius übernimmt einen hellenist. Ausdruck, den diese drei Theologen selbst nicht verwendet haben. In Kap. 4 seines Antirrheticus sagt Gregor v. Nyssa, daß er viele Gegenden besucht u. sich über die Logostheologie der verschiedensten Parteien informiert habe. Den Ausdruck ‚gott-inspirierter Mensch' (ἔνθεος ἄνθρωπος) aber habe er für Christus nicht gehört (adv. Apoll.: 3, 1, 135, 26/31 J./M.; so im Anschluß an demonstr. frg. 14, worin Apolinarius dieses Thema eingeführt hatte [ebd. 135, 18/24]; vgl. ebd. 136, 7/12, wo Gregor fordert, Apolinarius möge zeigen, daß die von ihm Verklagten gelehrt hätten, daß Gott nicht im Fleisch erschienen sei, d.i. daß Christus ein ἔνθεος ἄνθρωπος sei). Gregor macht nun Apolinarius selber zum Angeklagten, indem er dessen Lehre entfaltet, daß in Christus der göttliche Logos anstelle der menschlichen Seele (sei es nur der Geistseele, sei es auch der niederen Seele) wese. Durch diese Symbiose von Logos u. Sarx werde aber die Transzendenz der Gottheit verletzt u. Gott selbst zum Prinzip des Erleidens gemacht. Um diese Christologie zu widerlegen, betont Gregor, daß in Christus sowohl die wahre Gottheit wie eine ganze Menschennatur mit Leib u. Seele sei. Er versucht angestrengt die Verbindung beider aufzuzeigen. Eben dabei werden alte Wortbildungen wiederholt oder neue geschaffen, die noch vorgestellt werden müssen. Sie finden sich freilich nicht im Antirrheticus, sondern in anderen Werken, kommen aber in ihrer Kühnheit den späteren Gegnern des Apolinarius sehr zu statten. In Cant. hom. 13 (6, 390, 22/391, 5 Jaeger/Langerbeck) geht es um die Definition Christi oder um die Struktur der Anwendung des Christusnamens. ‚Den Christusnamen wenden wir nicht auf die ewige Gottheit in ihm an, sondern auf den die Gottheit aufnehmenden Menschen (ἀλλὰ πρὸς τὸν θεοδόχον ἄνθρωπον ...), in dem die ganze Fülle der Gottheit wesenhaft wohnt' (Col. 2, 9). Gregor spricht also vom ‚Gott aufnehmenden

Menschen'. Erst insofern man auf diesen Menschen, der die Gottheit in sich aufgenommen hat, schaut, darf man von ‚Christus' sprechen. Diese Redeweise gefiel den Antiochenern, den Hauptgegnern der Apolinaristen, sehr. Gregor wird darum zweimal von Theodoret (eran. 1, 49; 3, 46 [105, 29f; 241, 7f Ettlinger]) zitiert: Greg. Nyss. vit. Moys. 2 (7, 1, 108, 22/109, 2 Jaeger/Musurillo): ‚Nicht die Heirat hat sein Fleisch als Gefäß der Gottheit gebildet (τὴν θεοδόχον ἐδημιούργησε σάρκα); er (der Logos) selbst wird zum Griffel für das eigene Fleisch, das mit göttlichem Finger beschrieben wird' (womit die jungfräuliche Empfängnis Christi gemeint ist); or. catech. 32 (PG 45, 80B): ‚Nicht von irgendwoher, sondern aus unserer Masse (φύραμα) stammte der die Gottheit aufnehmende Mensch' (ὁ θεοδόχος ἄνθρωπος ἦν; so Theodoret [241, 7f Ettl.] aus antiapolinaristischem Interesse, während Gregor ἡ θεοδόχος σάρξ, d.h. das Gott aufnehmende Fleisch, hat [PG 45, 80B]), das ‚durch die Auferstehung mit der Gottheit erhoben wurde'. Nestorius wählte später dieselbe Formel, obwohl sie von Cyrill v. Alex. eindeutig als häretisch bezeichnet wurde (Nest. Cpol. serm. 9 [263, 12f Loofs]: τὴν θεοδόχον τῷ θεῷ λόγῳ συνθεολογῶμεν μορφήν, ‚zusammen mit dem Gott Logos wollen wir die gottaufnehmende [Knechts]gestalt göttlich verehren'; vgl. ebd. 10 [276, 3/5 L.]: auch Maria ist ‚gottaufnehmend', wie auch PsDion. Areop. div. nom. 3, 1 [PG 3, 681C] sagt, aber wir dürfen sie nicht wie die gottaufnehmende Menschengestalt Christi göttlich verehren. Denn zwischen dem Gott-Logos u. seiner θεοδόχος μορφή besteht ein ganz anderes Verhältnis als zwischen dem Leib Christi u. seiner Mutter). – Bei Basilius fand Theodoret (eran. 1, 45 [103, 23; 104, 3 Ettl.]) den schon vorgestellten Ausdruck θεοφόρος u. zwar in Verbindung mit σάρξ: Basil. in Ps. 59 hom. 4 (PG 29, 468A): ὑπόδημα δὲ τῆς θεότητος ἡ σάρξ ἡ θεοφόρος; spir. 5, 12 (SC 17bis, 284, 20): ἡ θεοφόρος σάρξ (gott-tragendes Fleisch).

4. Tätigkeitswörter. Die seltsamste Wortbildung im ganzen Sprachfeld von Gott-Mensch dürfte das Verb θεανθρωπόω sein. Es ist wohl ein Hapaxlegomenon u. findet sich in einem sonst unbekannten Formular der Εὐχὴ τῆς κλάσεως, das im Cod. Paris. gr. 325 der Gregorios-Anaphora beigegeben ist. In ihm wird zu Christus selbst gebetet: ‚Du gingst hervor aus ihr (Maria) Gott-Mensch geworden, dem Vater wesenseins der Gottheit nach u. uns wesensgleich der Menschheit nach' (... προῆλθες ἐξ αὐτῆς θεανθρωπωθείς· ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα: PG 36, 721C, korrigiert nach Cod. Paris. gr. 325 durch A. Gerhards). Wie der weitere Text zeigt, kann er nur aus der (nach-)monotheletischen Kontroverse sein, worin im Sinn des konsequenten Severianismus die Einheit in Christus in jeder Hinsicht geltend gemacht wird: ‚Nicht zwei Prosopa also, nicht zwei Daseinsweisen (μορφαί), auch nicht in zwei Naturen erkennbar, sondern ein Gott, ein Herr, eine Wesenheit, ein Königtum, eine Herrschaft, eine Tätigkeit, eine Hypostase, ein Wollen, eine Natur des fleischgewordenen Wortes in einer Anbetung' (ebd. 721C/724A). Streng genommen wird in diesem Kompositum ‚gott-menschgeworden' auch das Werden für die Gottheit ausgesagt. Es hätte genügt zu sagen: ‚Mensch geworden' (ἀνθρωπωθείς). Die angreifbare u. übertriebene Formulierung wurde aber, wie die angeführte Fortsetzung des Textes zeigt, aus der Angst gewählt, durch das Simplex ἀνθρωπωθείς die Einheit in Christus zu lockern u. der (nestorianischen) Zwei-Personen-Lehre Vorschub zu leisten.

b. Die θεός-ἀνήρ- bzw. die θεανδρικός-Gruppe. Hier ist mit dem Adjektiv θεανδρικός zu beginnen, das im monenergetisch-monotheletischen Streit eine große Rolle gespielt hat (zur Sache s.u.). Nach Lampe (Lex. s.v. θεανδρικός) soll sich dieser Ausdruck schon bei Theodoret, u. zwar in einem Fragment aus dem sog. Pentalogus (PG 84, 73A) finden. Doch ist hier der Stand der Forschung nicht beachtet worden. Schon Bardenhewer (4, 226) hat die Echtheit angezweifelt. Wichtig war ferner E. Schwartz, Zur Schriftstellerei Theodorets: SbMünchen 1922 nr. 1, 30/40. Eine weitere Klärung brachte M. Richard, Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicétas sur l'Évangile selon s. Luc: RevBibl 43 (1934) 88/96 bzw. ders., Opera 2, nr. 43. Das angebliche Theodoret-Zitat τὰ δὲ ἑξῆς τῆς θεανδρικῆς αὐτοῦ πολιτείας πάλιν ἐκ τοῦ Εὐαγγελίου μαθησόμεθα ist aber von Richard als Glosse des Redaktors der Katene erkannt worden (ebd. S. 94). So bleibt es dabei, daß wir das erste Zeugnis für θεανδρικός bei PsDion. Areop. ep. 4 (PG 3, 1072) haben: ‚Zusammenfassend wollen wir sagen: (Jesus) war nicht einfachhin Mensch, auch nicht Nicht-Mensch, sondern wie aus den Menschen genommen, über die Menschen hinaus, u. auf übermenschliche Weise wahrhaft Mensch geworden. Und im

übrigen wirkte er das Göttliche nicht nach Gottes Art, u. das Menschliche nicht nach Menschen Art; da vielmehr Gott Mensch geworden war, führte er uns eine ganz neue, nämlich die gott-menschliche Tätigkeit (καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν) vor‘ (zur emphatischen Bedeutung von τίς an dieser Stelle verweist H. D. Saffrey [Un lien objectif entre le PsDenys et Proclus: StudPatr 9 = TU 94 (1966) 98_1] auf R. Kühner/F. Blass, Ausführliche Grammatik der griech. Sprache^3 1, 1 [1890] 345f nr. 5). Zur Klärung der Herkunft dieser Wortbildung u. zur Feststellung des Vorkommens haben am meisten beigetragen: 1) R. Riedinger (PsDionysios Areopagites, PsKaisarios u. die Akoimeten: ByzZs 52 [1959] 276/96; ders., Neue Hypotyposen-Fragmente bei PsCaesarius u. Isidor v. Pelusium: ZNW 51 [1960] 154/96; ders., Petros der Walker v. Ant. als Verfasser der ps-dionysischen Schriften: Salzburger Jb. f. Philos. 5/6 [1961/62] 135/56; ders., PsKaisarios. Überlieferungsgeschichte u. Verfasserfrage = ByzArch 12 [1969], bes. 383/401); 2) Saffrey (aO. 98/105). Nach Riedinger (Petros aO. 146/8) hat PsDionys das Wort θεανδρικός als erster verwendet u. vermutlich auch erfunden. Die Etymologie dieses Wortes scheint ganz an der Oberfläche zu liegen, wenn man an die Zusammensetzung aus θεός u. ἀνήρ denkt. Doch hat Riedinger (ebd.) auf ein besonderes auslösendes Moment, den griech. Götternamen Θεανδρίτης u. seine Bedeutung für den Neuplatoniker Proclus, den Lehrer des PsDionys, hingewiesen. Zwar hat schon der erste Scholiast zu PsDion. Areop. ep. 4, Joh. v. Skythopolis, um 532 die Ableitung von θεανδρικός von diesem Götternamen zurückgewiesen. Nur ein Tor könne behaupten, ‚Dionys‘ habe ‚den Herrn Jesus Theandrites genannt. Er spricht ja nicht von der θεανδριτικὴ ἐνέργεια mit einer Wortbildung aus Theandrites, sondern von der θεανδρικὴ ἐνέργεια, der gottmenschlichen Tätigkeit, als von einer Tätigkeit, wie sie durch die Verbindung von Gott u. Mensch gegeben ist. Deshalb spricht er auch vom menschgewordenen Gott statt vom Gott, der Mensch geworden ist‘ (ὅθεν καὶ ἀνδρωθέντα φησὶ θεὸν ἀντὶ τοῦ θεὸν ἄνδρα γενόμενον [PG 4, 536A]; zu Joh. v. Skythopolis s. H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners^2 [Einsiedeln 1961] 644/72: Das Problem der Dionysius-Scholien). Nun gab es die Verehrung einer heidn. Gottheit Θεανδρίτης, die im 5. u. 6. Jh. besonders in neuplatonischen Kreisen gepflegt wurde, wie zwei Texte bezeugen, die bei Riedinger (Petros aO. 146f) u. Saffrey (aO. 100) angeführt werden. Marinus (vit. Procl. 19) berichtet, daß Proclus nicht nur hellenische, sondern auch fremde Gottheiten in Hymnen gefeiert habe, darunter eben den bei den Arabern hochverehrten Theandrites (wenn hier nicht Θυανδρίτης als Lesart beizubehalten ist; Hinweis A. Dihle). Etwas später berichtet Damascius über den Philosophen Isidorus (vit. Isid. 198 [272 Zintzen]): ‚Er kannte dort (nämlich in Arabien) den männlich aussehenden Theandrites (τὸν Θεανδρίτην ἀρρενωπόν; Riedinger liest: ἀρρενωθόν), den Gott, der den Seelen eine nichtweibische Lebensführung einflößt‘ (s. auch Phot. bibl. cod. 242, 198 [6, 41, 26/8 Henry]). Saffrey (aO. 102) meint, daß Joh. v. Skythopolis eine gewisse Kenntnis vom Kult dieses Gottes gehabt haben muß, dies aber durch Vermittlung des neuplatonischen Milieus von Athen, u. nur von dort her. Denn in der Provinz Arabia u. überall im offiziell-populären Kult im Römerreich hieß dieser Gott Θεάνδριος, der aus der Epigraphik reichlich bekannt ist (ebd. 103, mit Hinweis auf D. Sourdel, Les cultes du Hauran à l'époque romaine [Paris 1952] 78/81). Dieser kriegerische Gott wurde von den Truppen von Ost (Arabien) bis West (Pannonien, Marokko) verehrt. Dieser Name ist gebildet aus θεός u. ἄνδριος = ἀνδρεῖος. Es liegt also wohl eine Zwillingsbildung vor, aber nur im Sinne eines Determinativkompositums (s. o. Sp. 314). H. Usener weist noch hin auf andere Zusammensetzungen wie ἀνθρωποδαίμων, θεοδαίμων, Ἡρόθεος (wohl ἥρως θεός; aO. [o. Sp. 313] 335f). Daß in der griech. Literatur erweiterte Bildungen mit den Stämmen θεός – ἀνήρ möglich waren, zeigt das Adjektiv θεανδρείκελος, das Sophocles, GL 1, 570 anführt u. übersetzt: resembling God and man, gott-mensch-gleich. Porphyrius hat in seiner Schrift Über die Götterbilder (frg. 10 [20*, 17 Bidez]) auch das Wort ἀνδρείκελος, menschenähnlich. Die sprachlichen Elemente zur neuen christologischen Wortbildung des PsDionys waren also vorhanden. Es gab auch gewisse Voraussetzungen, die eine christl. Übernahme begünstigen konnten. Für den Namen ‚Theandrites‘ interessierten sich zB. die Christen von Zorava in der Trachonitis, da dort ein Tempel dieses Gottes existierte. An dessen Stelle bauten sie eine Kirche zu Ehren des hl. Georg u. fügten über dem Eingang iJ. 515 eine wohl aus dem alten Tempel genom-

mene Inschrift ein: Θεανδρ[ίτῃ] ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νείκης τῶν κυρίων οἰκοδόμησαν οἰκίαν Σααμηνοὶ οἱ ἀπὸ Σοραουηνῶν (zit. nach Ditt. Or. nr. 610_1). Die Christen dachten dabei an die himmlische Schützerkraft des hl. Georg, die sie in der Bedrohung durch Wüstenstämme dringend nötig hatten. Ein kriegerischer heidn. Gott ist zum christl. Soldatenheiligen geworden. PsDionys kam wohl über die Namensbezeichnung Θεανδρίτης (Θεάνδριος) auf die Idee, das Adjektiv θεανδρικός zu bilden. Mit Recht sagt Riedinger (Petros aO. [o. Sp. 327] 148): ‚... bei PsD(ionys) ... wurde via Proklos nicht der Gott, sondern sein Name wichtig – ein Vorgang, der bei dem Verfasser von De divinis nominibus nicht wundernimmt. Er sieht in dem 'Retter aus der Gefahr', dem 'Sieger über die Feinde' eine Gleichnisgestalt für Christus, der für ihn 'mit gottmenschlicher Wirksamkeit' ausgestattet ist. Und so regt ihn der Name des Theandrites, der an sich schon ganz ähnlich wie Christus charakterisiert wird, zur Bildung eines neuen Wortes an, das seiner Ansicht von der Verbindung der beiden Naturen in Christus klassischen Ausdruck verleiht. PsD(ionys) hat hier in einer verschlungenen u. komplizierten Weise, die nur im Endergebnis einfach aussieht, das Wort in seinem Sinn christianisiert‘. Doch ist dabei wohl auf die Eigenart der neuen Wortbildung als eines Kopulativkompositums zu achten. Denn PsDionys geht es nicht um die Feststellung männlich-kriegerischer Züge im Christusbild, sondern um eine Aussage über das Verhältnis von Gottheit u. Menschheit in der Tätigkeit des einen Christus, wie dies zum Ausdruck kommt eccl. hier. 5, 34 (PG 3, 512A): τὴν ἀνδρικὴν Ἰησοῦ θειοτάτην ζωήν. Das Adjektiv θεανδρικός, von Papst Martin I (Mansi 10, 984D; wohl Maximus Conf.) u. Deusdedit v. Cagliari (ebd. 988B) als eine ‚Zwillingsbildung‘ (σύνθετος φωνή) bezeichnet, setzt die Bezeichnung Jesu als θεός u. ἀνήρ voraus, was die beiden Elemente für ein echtes Kopulativkompositum abgibt, wovon ein Adjektiv abgeleitet werden konnte. – Der nächste Autor, der davon ausführlich Gebrauch macht, ist PsKaisarios (6. Jh.; Riedinger, PsKaisarios aO. [o. Sp. 327] 383/401). Dieser gebraucht θεανδρικός 1) adverbial (1 ×); 2) adjektivisch, u. zwar in Verbindung mit ἐπιφοίτησις, der gottmenschlichen Herabkunft (8 ×); mit δευτέρα ἐπιφοίτησις (2 ×), mit παρουσία (3 ×), mit ὄψις (2 ×), mit θεοφάνεια (2 ×), mit γέννησις (1 ×), mit προέλευσις (1 ×). Θεανδρικός steht also bei Substantiva, die die Geburt bzw. die Erscheinung des Herrn u. seine Gegenwart auf Erden u. schließlich seine Wiederkunft bezeichnen. Ferner ist die Rede von ‚der gottmenschlichen Seele Christi, die nicht im Hades bleiben wird‘ (s. PsCaes. Naz. dial. 1, 26 [PG 38, 885]). ‚Das Erlösungswerk des Herrn ist ein gottmenschlicher Sieg, die Juden aber versuchen dabei einen gottmenschlichen Mord. Die Auferstehung u. Himmelfahrt des Herrn sind ebenfalls gottmenschliche Ereignisse, u. wenn Christus sagt (Joh. 20, 7): ich gehe zum Vater, oder wenn er in die Unterwelt steigt, dann ist das ein Teil der gottmenschlichen οἰκονομία‘ (Riedinger, PsKaisarios aO. 388; vgl. ders., PsDionysios aO. [o. Sp. 327] 276_3). Bei der häufigen Verwendung dieser Doppelbildung erscheint die pointierte Sprache der frühchristl. Idiomenkommunikation bewußt ausgeglichener gefaßt worden zu sein (zu ‚gottmenschlicher Mord‘ vgl. etwa Melito Sard. pasch. Z. 735 [SC 123, 116]: ὁ θεὸς πεφόνευται). Bei der vielfältigen Verwendung von θεανδρικός bei PsKaisarios (zusammengestellt bei Riedinger, PsKaisarios aO. 386/8 [mit Anm. 7/9]) fällt nur das eine auf, daß er der Verbindung dieses Adjektivs mit ἐνέργεια ausweicht, was also eine Absage an PsDionys ist u. eine Vorentscheidung für die Stellung in der monenergetischen Streitfrage. Daß es sich um bewußte Vermeidung handelt, ist nach Riedinger (ebd. 389f) daraus zu schließen, daß Severus v. Ant. die ps-dionysische Formel von der καινή τις ἐνέργεια als seinem Inkarnationsverständnis zu wenig entsprechend abgelehnt hat. So in einem Fragment, das in der Doctrina Patrum (41, 24 [309f Diekamp]) erhalten u. von J. Lebon kommentiert ist (Christologie 488_{92} [angeführt bei Riedinger, PsKaisarios aO. 389f]). M. a. W.: PsKaisarios ist Severianer. Bei der großen Zahl der Fundstellen für θεανδρικός (28 ×), wozu noch fünf für θέανδρος kommen, ist eine angemessene Zeit für die Rezeption der ps-dionysischen Sprache anzusetzen.

c. Gemischter Gebrauch von Wortbildungen der θεός-ἄνθρωπος- u. θεός-ἀνήρ-Gruppe. Nachdem die Wortbildung des PsDionys, das Adjektiv mit den entsprechenden Substantiven, sich durchgesetzt hatte, was noch durch die Übernahme in den lat. Sprachbereich unterstrichen werden wird (s. u. Sp. 332), konnten die Formeln beider etymologischen Bereiche ineinanderfließen. Dies zeigt ein ps-cyrillianisches Werk De trinitate, das in die Zeit der monenergetischen Kontroverse verlegt werden

muß, also mindestens ins späte 7. Jh. Es genügt, einige Stellen anzuführen: trin. 18 (PG 77, 1157B) heißt es: ‚Der Gott-Mensch (θεάνθρωπος) ist ein u. derselbe; nicht getrennt je in Eigenheit (ἰδικῶς) als Gott u. als Mensch; vielmehr existiert er ungeteilt als ein u. derselbe Gott u. Mensch (θεὸς καὶ ἄνθρωπος); dafür kann man auch sagen: θεὸς καὶ ἀνήρ‘. ‚Gott-Mensch‘, das mit den Grundstämmen beider Wortgruppen ausgedrückt werden kann, ist sehr beliebt bei den Vertretern der Einigungschristologie. Dies gilt auch für die Adiectiva, die PsCyrill im selben Kapitel anführt: ‚Da Christus G. ist, so ist auch jede seiner Handlungen gottmenschlich (θεανθρωπικὴ καὶ θεανδρική). Solche Sprechweise bedeutet aber keine Vermischung für die Tätigkeiten (ἐνεργείαις), sondern besagt nur, daß der Handelnde ein u. derselbe ist, sowohl göttlich als auch menschlich; er tut das Göttliche nicht nur als Gott; er ist ja Mensch; u. das Menschliche nicht nur als Mensch; er ist ja Gott‘ (ebd. 19 [1160A]). Der Autor ist Neu-Chalcedonier, wie seine Deutung der Mia-Physis-Formel (ebd. [1160AB]) zeigt. Er schützt sie vor jeder Mißdeutung, läßt sie aber gelten. Ähnlich vorsichtig erklärt er in der eben zitierten Stelle die ps-dionysische Formel von der ‚gottmenschlichen Tätigkeit‘. Wie es in Christus keine vermischte Dritt-Natur gibt, so auch keine ‚Vermischung‘ in der Wirksamkeit. Die Sprechweise von der ‚gottmenschlichen Tätigkeit‘ ergibt sich rein aus der Subjektseinheit dessen, der Gott u. Mensch ist. Dies ist auch die Haltung des Papstes Martin I (wohl Max. Conf. opusc.: PG 91, 269A; disput. Pyrrh.: ebd. 345A) auf der Lateransynode vJ. 649. Wenn man die ps-dionysische Formel so erkläre, wie dies Sergius u. Pyrrhus tun, dann müsse die Quelle der ‚theandrischen Wirksamkeit‘, als gemischte verstanden, auch ein Mischsubjekt sein, wofür Martin die Bezeichnung θέανδρος gebraucht: εἰ δὲ τῇ θεανδρικῇ τὰ θεανδρικὰ ἀκόλουθεν ἐδείχθη λέγειν θεάνδρου τινός (Mansi 10, 983A; si autem deivirili, deivirilia convenit adscribere cuiusdam deivirilis personae [ebd. 984A]; vgl. Riedinger, PsKaisarios aO. [o. Sp. 327] 384f). Martin I (Mansi 10, 986D) läßt die ps-dionysische Redeweise gelten, erklärt sie aber nach dem berühmten Tomus Leonis mit seiner für die Monophysiten so anstößigen Formel: agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est (Leo M. ep. 28, 4 [AConcOec 2, 2, 1, 28, 12f]).

III. Der lat. Sprachgebrauch in der patristischen u. mittelalterlichen Literatur. a. Substantivische Zwillingsbildungen. Die lat. Wortbildungen zu Gott-Mensch sind schnell vorgestellt. Sie sind hier selten. Wenn wir von der lat. Übersetzung von Orig. princ. 2, 6, 3 absehen, finden wir vor Ende des 4. u. dem Anfang des 5. Jh. keinen Beleg für deus-homo. A. Forcellini (Totius Latinitatis lexicon 2 [Prati 1861] 689) sagt dezidiert: deus-homo et homo-deus unica voce legitur apud Mar. Merc. ref. Theodos. symb. 17 (AConcOec 1, 5, 27, 5f): utique uerbum dei, deus homo et homo deus, Iesus Christus, filius unigenitus patris (vgl. ebd. 28, 5/8). Doch sind verschiedene Augustinus-Texte zu beachten: serm. Denis 4 (PL 46, 829); c. Faust. 13, 8 (CSEL 25, 388): qui propter eos factus est homo, ne in homine spes eorum esset, sed in homine deo; ebd.: ut spes nostra non sit in homine, ... sed sit in homine deo, id est, in filio dei salvatore Iesu Christo, mediatore dei et hominum; fid. invis. 3, 5 (PL 40, 174): An credere dubitatis vel recusatis virginis partum, cum magis credere debeatis, sic decuisse nasci hominem deum?; in ep. Joh. 4, 11 (PL 35, 2011): duo sunt homines; sed unus ipsorum homo homo, alter ipsorum homo deus. Per hominem hominem, peccatores sumus: per hominem deum, iustificamur (Augustinus unterscheidet hier zwei nativitates, die Adams u. die Christi). Einige weitere Hinweise s. C. O. Brink, Art. Homo: ThesLL 6, 3 (1942) 2878, 37/59. Darüber hinaus ist zu verzeichnen Boeth. c. Eutych. 7 (ed. H. F. Stewart/E. K. Rand, The theological tractates [London / Cambridge, Mass. 1953] 118, 72/4: fitque in eo gemina natura geminaque substantia, quoniam homo-deus unaque persona, quoniam idem homo atque deus). Erst Anselm v. Canterbury hat durch sein Werk Cur Deus homo diese Doppelbezeichnung zu großer theologischer Wirksamkeit gebracht, ohne sie selber oft zu gebrauchen (die wichtigsten Texte: Anselm. Cant. cur. D. 2, 6f [ed. F. S. Schmitt, S. Anselmi Opera omnia 2 (Edinburgi 1946) 101f] mit der Überschrift: Quod satisfactionem per quam salvatur homo, non possit facere nisi deus-homo; ferner med. et orat. [Schmitt aO. 3 (1946) 87f]: Filius dei humanam naturam in suam personam assumpsit, ut in ea persona esset homo-deus [was an Boethius erinnert]; s. die Indices: Schmitt aO. 6 [1961] 112a/113a). Von diesen beiden Concreta wurden praktisch keine Abstracta gebildet, da die lat. Sprache den

griech. Sprachkünsten nicht folgen konnte. Einige Versuche späterer Übersetzer wurden bereits erwähnt.

b. Adjektivische Bildungen. Größeren Erfolg hatte die Übersetzung von θεανδρικός, θεανδρικὴ ἐνέργεια mit deivirilis, deivirilis operatio, bzw. deihumanus, deihumana operatio. Erstere Form finden wir bei Hilduin (um 832), die zweite bei Johannes Scotus Eriugena (um 867; s. die Übersicht in Ph. Chevallier [Hrsg.], Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage 1 [Bruges 1937] 619, welche den Zweck hat, die Wirkung dieser Übersetzungen auf das MA feststellen zu können). Joh. Sarrazin (um 1167) übersetzt: dei et hominis operatione nobis conversatus est. Ihm folgt Albert d. Gr. in seinem Kommentar zu den Briefen des PsDionys (vJ. 1248; neueste Ausgabe: P. Simon, Alberti M. Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas = Alberti M. Opera omnia 37, 2 [1978]; s. dazu Simon: ebd. 37, 1 [1972] 89_{72}). Infolge der verschwommenen Übersetzung dieser Stelle durch Sarrazin kommt Albert nicht auf die Probleme der deivirilis operatio, wie er auch den Monenergetenstreit nicht erwähnt. Dennoch kannte Albert das griech. θεανδρικός, wie sein Kommentar zu De divinis nominibus (2, 37 [37, 1, 89, 68/90, 1 Simon]) bezeugt. Der griech. Text hat an dieser Stelle freilich nur ἀνδρικῶς, während Albert meint, es heiße θεανδρικῶς: in GRAECO tamen habetur loco eius quod dicitur ‚virilem‘ ‚theandricos‘, quod sonat divinam operationem in homine (s. dazu Simon zSt). – Bedeutend größeren Einfluß hatten die Übersetzungen von De fide orthodoxa des Joh. Damascenus, besonders die des Burgundio vJ. 1153/54 (ed. E. M. Buytaert, S. John Damascene. De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus [Louvain 1955]; ebd. 3, 63 [256/9 Buyt.]: De theandrica [id est dei virili] actione [vgl. Joh. Damasc. fid. orth. 63 (PTS 12, 160/2 Kotter)]). Θεανδρικός wird zu einem lat. Lehnwort: theandricus, dem dei virilis zur Seite tritt (so § 1); in § 4 lesen wir die Erklärung: Hoc igitur demonstrat theandrica actio, quoniam ‚virificati Dei‘ scilicet humanati, et humana eius actio divina erat, scilicet deificata, et non imparticeps divinae actionis, et divina eius actio non imparticeps humanae eius actionis, sed alterutra cum altera considerata (258, 44/8 Buyt.). Damit ist die lat. Terminologie zu ‚Gott-Mensch‘, ‚gottmenschlich‘, festgelegt. Gewisse, aber unbedeutende Erweiterungen bringen die Übersetzungen der Texte aus dem Monenergeten-Streit, seien es die Konzilstexte oder Abhandlungen der Väter. – Vergleicht man beide Wortgruppen miteinander, so steht ohne Zweifel die zweite, die θεανδρικός-Gruppe der θεῖος-ἀνήρ-Sprache näher als die erste. Wäre sie geschichtlich als erste aufgetaucht, so läge für manche Religionsgeschichtler die Versuchung nahe, darin einen Beweis für die Entstehung von ‚Gott-Mensch‘ über θέανδρος, θεανδρικός aus θεῖος ἀνήρ zu sehen. Aber PsDionys ist trotz seines Zusammenhangs mit den Neuplatonikern u. bei aller Wahrscheinlichkeit sprachbildnerischer Beeinflussung hoch über den Verdacht sachlicher Abhängigkeit erhaben.

B. Theologie-geschichtliche Entfaltung u. Einordnung. I. Vorbemerkung. In diesem Abschnitt ist nicht eine Geschichte der Christologie als ganzer zu entwickeln; vielmehr soll im engen Anschluß an das erarbeitete Sprachfeld die streng gefaßte Idee vom Gott-Menschtum Jesu Christi in ihren verschiedenen Phasen zusammenhängend dargestellt werden. Den unmittelbaren Hintergrund bildet die Lehre von den zwei Naturen in Christus, die aber mit einer Reihe von Ausdrücken arbeitet, die über das vorgestellte Sprachfeld hinausliegen (z.B. φύσις, οὐσία, natura, essentia, ὑπόστασις, πρόσωπον, substantia, was aber die Bedeutung von natura, essentia angenommen hat, persona usw.). Den weiteren Hintergrund bildet die Lehre von der Oikonomia Gottes in Christus, d.h. die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die vor allem heilsgeschichtlich ist, während ‚Gott-Mensch‘ mehr zur ontologischen Aussage geworden ist. Trotz seiner Prägnanz hat aber ‚Gott-Mensch‘ als Zwillingsbildung keine große Rolle gespielt (vgl. Grillmeier, Jesus [Sachverzeichnis: Zwei-Naturen-Lehre u. die anderen eben angegebenen Begriffswörter]).

II. Sitz im Leben. a. Negativ. ‚Gott-Mensch‘ hat kaum Verwendung in der Liturgie oder im Gebet der Christen gefunden. Es konnten keine Akklamationen festgestellt werden (vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet[2] [1962]; K. Baus, Das Gebet der Märtyrer: TrierTheolZs 62 [1953] 19/32; ders., Das Gebet zu Christus beim hl. Hieronymus: ebd. 60 [1951] 178/88; ders., Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des hl. Ambrosius: RömQS 49 [1954] 21/55; ders., Die Stellung Christi

im Beten des hl. Augustinus: TrierTheolZs 63 [1943] 321/39 [Auswahl augustinischer Christusgebete ebd. 336/9]; s. jetzt A. Gerhards, Die Gregor v. Naz. [329/30–ca.390] zugeschriebene Anaphora u. ihre Stellung in der Geschichte des Eucharistiegebets, Diss. Trier [1982] IV. T., 9. Kap.). Eine Fehlanzeige ergibt sich auch für die Texte, die angeführt sind bei A. P. Lang (Leo d. Gr. u. die Texte des Altgelasianums, mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum u. des Sacramentarium Gregorianum [1957], obwohl hier häufig von der Gegenüberstellung von Gottheit u. Menschheit die Rede ist. Einzige Ausnahme für den griech. Bereich scheint die o. Sp. 325f erwähnte, stark theologisierte Εὐχὴ τῆς κλάσεως zu sein. ‚Gott-Mensch' ist bei dieser Sachlage auch nicht für Credo-Formeln zu erwarten. – Einen Sonderfall stellt der syr. Bereich dar, u. dies mit dem mehrmaligen Vorkommen von ‚Gott-Mensch' ('alāh bar-nāš) in mehreren Hymnen, die u.a. auch liturgische Verwendung fanden. Es handelt sich zunächst um zwei Stellen aus dem echten Ephraem-Zyklus zum Geburtsfest des Herrn: nativ. 6, 14 (CSCO 187/Syr. 83, 45) u. 8, 2 (51). Der 2. Text lautet: ‚Gelobt sei der weise (Gott), der verbrüdert, verbunden hat | die Gottheit mit der Menschheit! | Die eine aus der Höhe, die andre aus der Tiefe, | (beide) Naturen hat er vereint wie Farben, | u. es entstand ein Bild: der Gottmensch' (Übers. E. Beck). Die letzten Verse werden wörtlich von Philoxenus v. Mabbug angeführt in seinem Brief an die Mönche von Senun (CSCO 232/Syr. 99, 42, bes. Z. 23; vgl. R. P. Smith, Thesaurus Syriacus 1 [Oxonii 1879] 195 mit dem einzigen Hinweis für 'alāh bar-nāš auf die beiden letzten Stellen nach I. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis 1 [Romae 1719] 80f). Philoxenus verbindet aber damit die Mahnung, daß Ephraem nicht nestorianisch verstanden werden dürfe (ep. ad monach. Senunens.: ebd., bes. Z. 26/9; vgl. W. Strothmann, Joh. v. Apamea [1972] 82 zSt.). Unmittelbar liturgische Verwendung findet der 3. Text aus einem Ephraem zugeschriebenen Hymnus Über die dreißig Erdenjahre Christi (Breviarium juxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum 3 [Mausili 1899] 261/5; frz. Übers.: G. Khouri-Sarkis: OrSyr 2 [1957] 41/7). Seine 37. Strophe (Breviarium aO. 3, 265; Khouri-Sarkis aO. 47) ist eine, hier mit einem Christuslobpreis eingeleitete, Zweitfassung von Ephr. Syr. nativ. 8, 2. Wir haben also im syr. Sprachbereich doch einige Belege für die Verwendung von Gott-Mensch in Hymnodie u. Liturgie, wie dies der zuletzt angeführte Hymnus zeigt, der als Madrāšā im Nachtoffizium (Lelyā) des Epiphaniefestes der westsyr. Liturgie gesungen wird. Andere oriental. Liturgie-Texte wären noch zu untersuchen. – Die im ersten Teil angeführten Begriffswörter zu ‚Gott-Mensch' sind im griech.-lat. Bereich auch nicht in Homilien oder Katechesen zu finden. Zu den wenigen Ausnahmen gehören die o. Sp. 332 genannten Augustinus-Texte.

b. Positiv. Die Sprache vom ‚Gott-Menschen' (griech. u. lat.) wurde vorwiegend im Bereich der reflexen Theologie ausgebildet. Am echtesten u. fast problemlos wirkt diese Sprache im lat. Bereich, während sie bei den Griechen von vornherein mit der Entwicklung der christologischen Problematik verknüpft, ja streckenweise der Gefahr der Mythisierung ausgesetzt ist. Darauf ist besonders zu achten.

III. Die wichtigsten Gruppierungen der Theologie vom ‚Gott-Menschen' aus dem Sprachfeld um θεὸς ἄνθρωπος. a. Die Gnostiker. Der hellenist. Raum hatte besondere Schemata u. Vorstellungen, vor allem auch ‚Erwartungen' gegenüber der christl. Verkündigung. Die ‚obere Welt' bietet die Garantie für die zeitlose Gültigkeit der Gesetze; sie ist die Welt Gottes. Die irdische Sphäre dagegen ist die Welt der Finsternis, der Materie, der bedrohenden Mächte. Dort herrscht die Harmonie, hier die Heimarmene. So geht das Verlangen des griech. Menschen danach, in die obere Welt zu gelangen, was einen ersten Ausdruck in der Idee der Vergöttlichung des Menschen gefunden hat. Mit den Mysterienreligionen erhielten die hellenist. Welt u. Religion auch die Erlösergestalt. Besonders die populäre Religion verlangte danach, ihre Götter mit den Menschen in Verbindung zu sehen. Im Corpus Hermeticum findet sich in einer sicher nicht christlich beeinflußten Sphäre die Vorstellung von einem Abstieg einer himmlischen Gestalt u. ihrem Wiederaufstieg (vgl. E. Schweizer, Erniedrigung u. Erhöhung bei Jesus u. seinen Nachfolgern [Zürich 1955] 122). Dieser Mythus enthält aber nur Anthropologie, d.h., er will nur das Dasein des Menschen, u. zwar griechisch gesehen, schildern, also nur von der Seele oder dem ‚Logos' des Menschen reden, nicht aber vom ‚Kommen eines Erlösers'. Für den Abstieg eines Gottes haben wir im Hellenismus keine sicher vorchristl. Zeugnisse. ‚Keiner der himmlischen Götter wird den

Himmel verlassen u. zur Erde kommen' (Corp. Herm. 10, 25). ‚Wohl aber ist die Meinung verbreitet, daß der Urmensch ein himmlisches Wesen war, das in die irdische Welt fiel, bzw. in griechischer Ausgestaltung: daß der himmlische Teil des Menschen, der Nus oder Logos, in die Materie fiel u. von ihr eingeschlossen wurde, bis er, wieder davon befreit, zum Himmel aufsteigt. Aber das ist nur die mythische Darstellung des Abstiegs u. Aufstiegs der Seele ...' (Schweizer aO. 124). Die neuere Forschung hat die rätselhafte Gestalt des Gottes ‚Mensch' herausgearbeitet (vgl. Schenke; Orbe). Die dort gegebene Problematik darf nicht mit der unsrigen verwechselt werden. Nach den ältesten u. wertvollsten Quellen ist der Gott ‚Mensch' ursprünglich der höchste Gott. Dieser ist das Urbild des ‚Menschen' Adam u. heißt darum im Apocryphon Johannis (NHC II 5, 7) der ‚erste Mensch' (zum Ursprung des gnostischen Mythologems vom Gott ‚Mensch' s. C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 545/55. 627/33). Nach Philo ist der Logos (auch = Nus) die *Eikon Gottes. Der Nus des Menschen ist Abbild dieses oberen Nus. Für ihn besteht kein Unterschied zwischen dem himmlischen Menschen u. dem Logos (conf. ling. 146), wie der Logos den Beinamen des ὁ κατ' εἰκόνα (θεοῦ) ἄνθρωπος, des Menschen nach dem Bilde (Gottes), hat. Nach ihm ist Gen. 1, 27 die Rede vom himmlischen Urbild des irdischen Menschen, Gen. 2, 7 von der Schöpfung dieses irdischen Menschen. Gen. 1, 27 ist der Logos gemeint. Er ist ein vollkommenes himmlisches Wesen, ein himmlischer Mensch, der als das Urbild, die Idee des irdischen Menschen erschaffen worden ist. Dieser Logos, der himmlische Nus, ist, wie das Urbild der ganzen Welt so auch das Urbild des Eigentlichen im Menschen, des menschlichen Nus. Bei Orbe (1, 16/54) ist eine detaillierte Übersicht dafür gegeben, wie sich der Gott ‚Mensch' der Gnosis verhält zum ‚Gott-Menschen' im *Glauben der Großkirche. Es ist vor allem zu beachten, daß die Gnostiker wohl eine Präexistenz Christi angenommen haben. Aber diese Präexistenz war gegenüber der ‚Ewigkeit' Gottes nur analog zu nehmen. Es gab keine strikte Koexistenz mit Gott. Christus war ‚überzeitlich' (αἰώνιος), weder strikt ewig, noch strikt zeitlich-irdisch. Er war αὐτογενής, in einem mittleren Status zwischen ἀγένητος u. γενητός, mit einem ihm eigenen Leben, das dem der Materie u. Psyche überlegen war. Er füllt die Kluft zwischen dem ewigen Gott u. der geschaffenen Welt aus, jenen Zwischenbereich, der von Äonen beherrscht wird. Die auf die Vermittlung zwischen Gott u. Welt hin entworfene Präexistenz Christi kennt aber die verschiedensten Weisen dieser Vermittlung, u. darin sieht Orbe die Verschiedenheit von der einen Quelle zur anderen. Je mehr die Stufung von Gott-Christus-Welt u. der Unterschied zwischen der oberen u. der unteren Welt betont wurde, um so weniger konnte es für die Gnostiker den ‚Gott-Menschen' im großkirchlichen Verständnis geben. Dies um so weniger, je mehr eine Menschwerdung nur ‚dem Scheine nach' angenommen wurde. Dies hing mit der Verschiedenheit der Auffassung von der ‚Erlösung' zusammen. Eine erste Gruppe unter den Gnostikern brauchte keine Erlösergestalt: die Ophiten bei Celsus-Origenes, die Nikolaiten, die Archontiker, die Antitakten, schließlich die Hermetik. Es genügt die ‚Gnosis', das erlösende Wissen, das durch einen Propheten geoffenbart werden kann. Der entgegengesetzte Typ kennt wohl einen Erlöser, der herabsteigt, jedoch nur durch die Firmamente, in den Bereich der Äonen (s.o.), ohne auf die Erde zu gelangen. Zwischen beiden steht der 3. Typ: Ein Erlöser wandelt auf Erden, jedoch nur im Scheinleib. Die christl.-gnostischen Systeme im engeren Sinn bilden diesen 3. Typ aus. Doch ist hier zu unterscheiden. Eigentliche Doketen unter den Gnostikern waren nach Orbe nur die Valentinianer. Auf sie gehen die Acta Petri, die Acta Johannis u. die Acta Thomae zurück. Ihr Interesse lag darin, Jesus vor dem Allzumenschlichen zu schützen, das sie mit Essen, Leidenschaften usw. verbunden sahen. Der Doketismus des Marcion dagegen hatte zum Motiv, Christus von jeder Verbindung mit dem Gott des AT, dem Schöpfer u. seiner Ökonomie, abzutrennen. Das Axiom der Valentinianer lautete: Der Erlöser nahm einzig allein die Substanz oder die Substanzen an, die er zu retten habe. Da aber nichts Hylisches (= Fleischliches) gerettet werden kann, nahm Christus keinen Leib oder keine leibliche Substanz an. Die chalcedonische Lehre vom einen Christus in wahrer Gottheit u. in wahrer Menschheit setzt ein ganz anderes Gott-Welt-Verhältnis u. eine ganz andere Heilslehre voraus als die gnostischen Systeme. Für sie gilt das schon seit Tertullian, Origenes, Gregor v. Naz. u. anderen ausformulierte Prinzip: Quod non est assumptum, non est sanatum (s. die Stellenangabe bei Grillmeier, Jesus 827 s.v.).

Darin liegt, bei allem Unterschied zwischen unendlich u. endlich, die gleich positive Bewertung von Gottheit u. Menschheit in Christus.

b. Origenes u. der Origenismus. 1. Origenes. Auszugehen ist von dem o. Sp. 314 erwähnten Text aus De principiis. Er ist aus zwei Gründen bedeutsam: Einmal hat Origenes als erster erkannt, daß die Einheit von Gott u. Mensch in Christus oder die Verbindung von Gottheit u. Fleisch den griech. Philosophen nur äußerst schwer annehmbar gemacht werden konnte. Nach Celsus v. Alex. stehen die Christen vor dem, wie es ihm scheint, unentrinnbaren Dilemma: entweder Verwandlung der Gottheit oder Doketismus, also entweder Zerstörung des göttlichen Wesens oder Fleischwerdung nur zum Schein: ‚Entweder verwandelt sich Gott wirklich, wie sie sagen, in einen sterblichen Leib ... oder er selbst verwandelt sich zwar nicht, macht aber, daß es den Beschauern so scheint (ποιεῖ δὲ τοὺς ὁρῶντας δοκεῖν). Dann aber täuscht u. lügt er' (Orig. c. Cels. 4, 18 [GCS Orig. 1, 287]). Zum anderen ist die Lösung, die Origenes vorschlägt, von hoher Brisanz: Wohl betont er sehr stark das Kerygma von der Menschwerdung, wie es in der Kirche vertreten wird (vgl. princ. 2, 6, 1f [354/60 Görgemanns/Karpp]). Er baut es aber, vom mittelplatonischen Denken beeinflußt, in ein Dreistufenschema ein, worin in absteigender Weise vom Göttlichen zum Leiblichen hin vermittelt wird, u. zwar substantia animae ... mediante. Zuoberst steht die ‚Weisheit', d.h. der ‚Logos Gottes'; ihm hangt die schon mit der Urschöpfung erschaffene, also dem Leib gegenüber präexistente Seele Christi von Anfang her an, ohne wie die übrigen Seelen von ihm abzufallen. Die Fleischwerdung des Logos mittels dieser Seele hat also nicht den Charakter eines ‚Falles', sondern ist Tat der Erlösung. So sehr die Kirche darin den biblischen Ausgangspunkt (Joh. 1, 14) erkennen konnte, so wurde die Reaktion darauf immer heftiger. Die Lehre von der Seelenpräexistenz war in erster Linie verdächtig. Sie näherte sich stark gnostischen Mythen oder war ihnen schon verfallen, selbst wenn kein eigentlicher ‚Fall' angenommen wurde. Aber auch das Resultat, d.h. der ‚deus-homo' in der Dreiheit von Logos-Seele-Sarx, mit einer Seele, die darüber entscheiden konnte, ob sie Mittlerin zwischen den beiden Extremen sein u. bleiben wollte oder nicht, forderte zum Widerspruch auf. Er kam von einer Gruppe, die in der Annahme einer Seele Christi die Erneuerung der Lehre von Christus als einem ‚bloßen Menschen' (ψιλὸς ἄνθρωπος) witterte; man schrieb sie dem auf der Synode v. Antiochien (vJ. 268) verurteilten Paul v. Samosata zu. Das Übergewicht, das die anima mediatrix im Christusbild des Origenes hatte, verursachte bei anderen eine Verdunklung des bis dahin geltenden Glaubens an Jesus als einen Menschen aus Leib u. Seele, wie ihn mit Origenes vor allem Tertullian vertrat. Eine Lehre bildete sich aus, die im Gott-Menschen nur Logos u. Sarx (ohne Seele) sah. Dies wird sofort zur Sprache kommen. Zuvor ist einzugehen auf die Ausbildung des eigentlichen ‚Origenismus', der am Ende des 4. Jh. auftrat u. erstmals iJ. 402, dann aber auf dem 2. Konzil v. Kpel (iJ. 553) verurteilt wurde. Mit ihm wird die schon bei Origenes drohende Mythisierung Wirklichkeit.

2. Die Origenisten. Während im Christusbild des Origenes das Zentrum eindeutig im Logos liegt u. dieser das Subjekt der Inkarnation ist, findet bei Anhängern des Origenes am Ende des 4. Jh. eine schwerwiegende Verlagerung statt. Das Subjekt der Annahme des Fleisches wird die präexistente Seele Christi.

a. Die Gegner des Marcus Eremita. Als früheste Zeugen dieser Christologie lassen sich die Gegner ausmachen, mit denen sich Marcus der Eremit in seinem Opusculum 11 (adv. Nestorianos) auseinandersetzt: ‚Gegen die, welche sagen, daß das heilige Fleisch des Herrn nicht dem Logos geeint sei, sondern nur wie ein Mantel darum herumgelegt sei, u. daß deshalb es sich anders verhält mit dem Träger, u. anders mit dem Getragenen' (später wurde hinzugefügt: ‚so also gegen die, welche wie Nestorius denken'; vgl. J. Kunze, Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis [1895]). Es scheint so zu sein, daß aus dem oben gekennzeichneten Bild des Origenes von Jesus Christus drei Folgerungen gezogen worden sind: 1) Die Inkarnation wird nicht mehr vom Logos als Subjekt ausgesagt, sondern der Seele zugeeignet. Dies kommt zum Ausdruck in einem sehr dichten Text des Marcus: ‚Weil sie aber bei der Taufe bekennen, daß der Gott Logos mittels der Seele Fleisch u. Mensch geworden sei u. im Fleische gekreuzigt worden, gestorben ... auferstanden u. in den Himmel aufgestiegen sei u. kommen werde zu richten die Lebenden u. die Toten, so trennen sie nach Teilen, auf der einen Seite das Fleisch vom Logos, auf der

anderen aber den Logos vom Fleisch, u. erforschen seine unausdeutbare Einigung mit menschlichen Spitzfindigkeiten u. unterziehen das Unaussprechliche ihrer Untersuchung u. (dem Fragen nach) dem 'Wie', u. wenn sie nicht das 'Wie' erfahren, ertragen sie es nicht mehr zu glauben ...' (adv. Nest. 9 [12, 16/24 Kunze]). 2) Die Gegner des Marcus geben sich spitzfindigem Forschen nach der Physis Christi hin, welches auf ein Teilen hinausgeht (ebd. 24 [24f K.]). Man sieht klar, daß sie gewiß an den Logos glauben; sie sind also keine Leugner der Gottheit des Logos, wie die Arianer. Aber sie wollen den Logos nicht mit dem Fleisch in unmittelbare Verbindung kommen lassen. Die Funktion der zwischengeschalteten Seele ist nicht mehr so sehr darauf gerichtet, ‚Verbindung' zwischen Logos u. Fleisch zu stiften, als vielmehr darauf, den Logos davor zu schützen. Sie wird sozusagen, wohl als präexistente verstanden, mit der Last des Fleisches beladen; nicht der Logos ist das Subjekt der Menschwerdung. Darin wird sowohl ein platonisierendes wie auch mythisierendes Element sichtbar. Dies wird noch deutlicher, wenn wir 3) sehen, daß die Diskussionspartner des Marcus die ewige Bedeutung der Menschwerdung verkennen u. sie zeitlich begrenzt wissen wollen. Hierauf weist Marcus hin, wenn er sagt: ‚Der Sohn Gottes ist der Fleischgewordene (ἔνσαρκος) in untrennbarer Weise (ἀδιαιρέτως) in Ewigkeit, u. er bleibt im Fleisch' (ebd. 9 [13, 1f K.]). ‚In jeder Hinsicht nahm er die Wirklichkeit des Fleisches an, nicht nur auf Erden in der Jetztzeit, sondern auch im Himmel in alle Ewigkeit' (ebd. 22 [23, 21f K.]). Das Bild vom Gott-Menschen, wie es Origenes gezeichnet hat, wird aufgelöst, u. zwar aus den Voraussetzungen heraus, die es hervorgerufen hatten: Idee der Seelenpräexistenz, Zwischenfunktion dieser Seele, bei Origenes noch vermittelnd, hier schon trennend; Aufhebung der Menschheit Christi (vgl. dazu E. Schendel, Herrschaft u. Unterwerfung Christi. 1 Cor. 15, 24/8 in Exegese u. Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jh. [1971]). Verstärkt wird dieser Verdacht auf Origenismus dadurch, daß die Gegner des Marcus sich auf die ‚reine Gnosis' als Heilsweg, im Gegensatz zur Beobachtung der Gebote, berufen (vgl. ψιλὴ γνῶσις: Marc. Erem. adv. Nest. 27 [26, 29/27, 3 K.]). Dies weist schon auf Evagrius voraus. Um die Wende vom 4. zum 5. Jh. gab es jedenfalls in Ägypten Anhänger des Origenes mit ähnlichen Lehren. Dies ist ganz deutlich ausgesprochen im Osterfestbrief des Patriarchen Theophilus v. Alex. vJ. 402 (ep. 17 [= Hieron. ep. 98, 14 (CSEL 55, 192, 28/193, 15)]). Im Anschluß an Phil. 2, 5/7 erörtert er, der übrigens Marcus zu Hilfe gerufen hatte, um gegen die Melchisedekianer in Ägypten zu kämpfen, den Unterschied zwischen der kirchlichen Deutung der Inkarnation u. jener, welche die Schüler des Origenes vorlegen. Nach ‚Origenes' ist nicht der Logos, sondern die Seele Christi zunächst in ‚Gottesgestalt'. Dann aber unterzieht sich diese Seele der Kenosis, welche die Menschwerdung bedeutet. Auch Theophilus sieht, wie Marcus bei seinen Gegnern, daß damit das Subjekt der Menschwerdung falsch bestimmt ist: Nicht eine präexistente ‚Seele' ist in der forma dei u. in der Gottgleichheit, sondern ipse filius dei. Ähnlich betont Marcus seinen Adressaten gegenüber, die vielleicht etwas früher aufgetreten sind als die Origenisten des Theophilus, immer wieder den ‚Logos', ‚ihn selber', als das Subjekt der Inkarnation: ‚Überall spricht die göttliche Schrift von dem einen Christus, dem Sohn Gottes, u. meint damit den Gott-Logos mit seinem eigenen Fleisch' (Marc. Erem. adv. Nest. 21 [22, 26f K.]).

β. Evagrius Ponticus. Die Auflösung des origenischen deus-homo ist, gemessen an den Marcus- (u. Theophilus-)Gegnern, noch dezidierter bei Evagrius Ponticus. Im Christusbild wird nun ganz entschieden der Akzent auf die präexistente geistige Seele gelegt, so daß sich eine neue Definition ‚Christi' ergibt (gegen deren Verfälschung auch Marcus kämpft; vgl. Marc. Erem. adv. Nest. 12. 20. 30 [15,2/6. 21,27/22,2. 29,4/6 K.]). ‚Hier nenne ich Christus die geistige Seele, die in das Leben der Menschen mit dem Gott-Logos kam' (so Evagr. Pont. schol. in Ps. 131, 7 [J. B. Pitra, Analecta sacra 3 (Venetiis 1883) 330]). Bei Evagrius ist also ebenfalls die Gefahr einer trennenden Christologie akut. Denn ‚Christus' ist Gott nur durch Teilhabe. Er ist anbetungswürdig nur ob dieser Teilhabe u. wegen der Einwohnung des Logos, nicht aufgrund seiner göttlichen Personwürde. Vielleicht ist es zu dieser Schwerpunktverlagerung im Christusbild des Evagrius durch eine Stelle bei Origenes gekommen, wo dieser sagt: ‚Vielleicht war die Seele Jesu in ihrer Vollkommenheit in Gott u. in ihrer Fülle; sie trat daraus hervor, gesandt durch den Vater, u. nahm dann den Leib aus Maria an' (in Joh. comm. 20, 19, 162 [GCS Orig. 4, 351, 25/8]). Sonst freilich hat Origenes die

Idee des ‚fleischgewordenen Logos' so eindeutig unterstrichen, daß die Gefahr, die ‚Seele' zum Subjekt der Inkarnation zu machen, gebannt zu sein schien. – Noch weiter vom origenischen deus-homo weg führen die Gnostischen Centurien des Evagrius u. zwar nach dem erst in den letzten Jahrzehnten ausgewerteten syr. Text, der als die Übersetzung des unverfälschten, unpurgierten griech. Urtextes erkannt wurde. Wohl sind auch hier noch Grundzüge des kirchlichen Christusbildes erkennbar: Jesus Christus ist auf einer dreifachen Ebene ‚wesensgleich' (ὁμοούσιος): als Logos dem Vater, als Nus unserer Geistseele, dem Fleisch nach unserem Leib (keph. gnost. 6, 79 [PO 28, 1, 250f]). Dieser Nus Christi ist präexistent u. seit Ewigkeit dem Logos geeint (ebd. 6, 18 [224f]). Die ‚Definition Christi' lautet nun: ‚Er ist der Nus, der der Kenntnis der Monade geeint ist' (1, 77 [52f]). In dieser rein geistigen Erkenntnis der göttlichen Monade besteht die Salbung des Nus (4, 18 [142f]). Der Christusname wird in erster Linie diesem dem Logos geeinten Nus gegeben. Die Fleischwerdung ist nicht mehr konstitutiv für diesen Namen. Die ‚Salbung' geschieht als ‚unctio intelligibilis' am reinen Nus. Vom Nus aus wird auf den Logos u. (sekundär) auf das Fleisch geblickt. Evagrius spricht nicht mehr vom ‚fleischgewordenen Logos', sondern vom ‚inkarnierten Nus'. Dieser Nus wird auch zum Erschaffer der materiellen Welt; ihm werden die Theophanien des AT zugeschrieben (4, 41 [154f]), wie auch der Abstieg in die Unterwelt u. die Auffahrt in den Himmel. Der Tod des Fleischgewordenen u. die Aufnahme des Fleisches sind bedeutungslos. Die Sarx kann ja nicht teilnehmen an der ‚Erkenntnis' (4, 80 [170f]). Die Leiblichkeit Christi hat keine Bedeutung mehr für die wiederhergestellte Welt. In der *Apokatastasis werden zudem alle Seelen in der Verbindung mit der Monade der Seele Christi gleich. Vielfalt u. Verschiedenheit gibt es nur in der Welt der Leiber u. der Materie. Die bei Origenes eingebauten platonisierenden Tendenzen sind ohne Zügelung u. führen zur Auflösung des deus-homo (zum Ganzen s. Grillmeier, Jesus 548/61 [Marcus Eremita]. 561/8 [Evagrius Ponticus] mit Lit.). – Dieselben Spannungen sind auch noch spürbar bei zwei lateinisch schreibenden Autoren der Jahrzehnte vor dem Konzil v. Ephesus (vJ. 431). Der erste ist Aponius, der aus dem Osten stammt, aber seinen Hoheliedkommentar im Westen geschrieben hat (vgl. H. Bottino/J. Martini, Aponii scriptoris vetustissimi in Canticum Canticorum Explanationis libri duodecim [Romae 1843]; Nachdruck: PL Suppl. 1, 799/1031 [mit neuer Bibliographie]); der zweite ist Augustinus.

γ. Aponius. Bei **Aponius erinnert vieles an Origenes, vor allem die Idee, daß die Seele Christi frei darüber entscheiden konnte, dem Logos anzuhangen oder sich den irdischen Dingen zuzuwenden. Wörtlich findet sich auch der Hinweis auf die Mittlerrolle der Seele zwischen der Gottheit u. dem Fleisch: ‚... sed ostendit inter multitudinem animarum, unam esse electam, mediatricem inter robur divinitatis, et carnis fragilitatem. Quae in se verum Deum, veramque carnem adunatam unam personam ostendit' (in Cant. comm. 9 [181 Bott./Mart.]). Wie bei den östl. Origenisten scheint auch hier beim Blick auf den einen Christus immer die Seele im Mittelpunkt zu stehen: ‚Einen auserwählten Frieden fand sie (die Seele Christi), indem sie die Allmacht verbarg, die Schwachheit zeigte, die Gestalt der Gottheit als mit der Gestalt des Sklaven bekleidet erwies; sie fand Frieden, wesend als Mittlerin zwischen Gott u. den Menschen, da sie auf der einen Seite Gott dem Wort des Vaters, auf der anderen dem unbefleckten Fleisch verbunden ist (inter deum et homines mediatrix existens, cum ex altero latere deo verbo Patris, ex altero immaculatae carni coniungitur), da sie am Kreuzesholz wahrhaft in der Gottheit lebt u. in der Menschheit überaus gerne in den Tod geht' (ebd. 12 [237]). Noch deutlicher heißt es kurz vorher über die erlösende Funktion dieser unbefleckt bleibenden Seele: ... nullus repertus est inter homines a suis culpis omnino liber ... nisi haec unica ... nova novo ordine facta fuisset anima, cui peccatum neque in opere neque in cogitationibus dominaretur. Sed quemadmodum facta est immaculata (offensichtlich in der Präexistenz!), ita permansit coram eo (sie ist bei ihrem Eintritt in die Welt der Gegenstand des Lobes der Engel; bei ihrem Scheiden spalten sich die Felsen). Quae magnitudine humilitatis suae, sola inter creatorem deum, et hominem, quem utrumque gestabat, pacem reperit (ebd. [236]). Eine merkwürdige Formulierung, daß die Seele ‚Gott' u. ‚Mensch' trägt u. zur Einheit verbindet. Immerhin: der Wille, auf die Einheit in Christus zu schauen u. die verbindende, u. nicht trennende Rolle der Seele in diesem Ganzen hervorzuheben, unterscheidet diesen westl. Origenismus vom östlichen.

Dem Leib Christi bleibt auch seine ewige Bedeutung erhalten.

δ. Augustinus. Dies gilt noch mehr für Augustinus (s. o. Sp. 332). Wir heben nur einige weitere Ideen heraus, die für die Deutung des deus-homo von Interesse sind. In der Christologie Augustins spielt der sog. Leib-Seele-Vergleich für die Einheit von Gott u. Mensch eine große Rolle. Dies zeigt sich besonders in dem Brief an den Heiden Volusian, dem er auf Bitten des Christen Marcellinus (vgl. Aug. ep. 136. 138) die Möglichkeit der Inkarnation Gottes erklären will. Warum sich wundern über diese Tatsache, wenn man auf die innere Struktur dieses Geschehens schaut? Diese wird offenbar aus dem Vergleich dessen, was in der Inkarnation geschieht, mit dem ‚Alltagsgeschehen' der Verbindung von geistiger Seele u. Fleisch bei der Geburt der Menschen. Für Augustinus liegt das größere Rätsel in der alltäglichen ‚Menschwerdung', weil da seinsmäßig die größere Kluft überwunden werden muß, nämlich die zwischen Geist u. Fleisch, während zwischen Gott u. Mensch in Christus schon eine Vermittlung eingeschaltet ist: die anima mediatrix! ‚Also: die Person des Menschen ist eine Verbindung von Seele u. Leib; die Person Christi aber ist eine Verbindung von Gott u. Mensch. Da das Wort Gottes einer Seele verbunden ist, die einen Leib hat, hat es sowohl Seele als auch Leib angenommen. Jenes geschieht täglich zur Schaffung von Menschen; dies ist nur einmal geschehen, zur Befreiung der Menschen. Freilich, die Verbindung zweier unkörperlicher Wesen läßt sich leichter annehmen als Vereinigung eines unkörperlichen u. eines körperlichen (Wesens). Denn wenn die Seele sich selbst recht versteht, begreift sie sich als unkörperlich. Um wieviel mehr ist das Wort Gottes unkörperlich, so daß auch die Verbindung von Wort Gottes u. Seele eingängiger ist als die Vereinigung einer Seele mit einem Leib' (ep. 137, 11 [CSEL 44, 109f]). – Ein störendes Moment kommt in dieses Verständnis des Christusbildes bei Augustinus hinein durch die Polemik gegen die Manichäer. Um zu zeigen, daß die Gottheit durch ihre Verbindung mit einem materiellen Leib nicht befleckt wird, betont er nicht so sehr das Vermittelnde an der anima mediatrix, sondern das abhaltende ‚Zwischen'. ‚Unser Glaube sollte nicht geringer werden bei einer Anspielung auf die inneren Organe einer Frau, als ob wir eine solche Geburt unseres Herrn verwerfen müßten, weil schmutzigen Leuten das schmutzig erscheint ... Wer so denkt, möge beachten, daß die Strahlen der Sonne ... sich ausbreiten über übelriechenden Schmutzlachen oder anderen abscheulichen Dingen; sie tun ihr natürliches Werk dort, ohne selber durch irgendwelche Ansteckung schlecht zu werden, obwohl sichtbares Licht von Natur aus näher zu sichtbarem Schmutz ist. Wieviel weniger konnte das Wort Gottes, das weder sichtbar noch körperlich ist, beschmutzt worden sein durch den Leib einer Frau, als es menschliches Fleisch zusammen mit einer menschlichen Geistseele annahm, wodurch die Majestät des Wortes ferngehalten war von der Schwachheit des menschlichen Leibes?' (fid. et symb. 4, 10 [CSEL 41, 13]). – Doch die genannten, entweder philosophisch oder polemisch bedingten Verlagerungen im Bild des deus-homo bei Augustin vermögen nicht definitiv eine Ausgeglichenheit im Ganzen zu zerstören. Diese ist getragen eben durch deus-homo, wie einige Stellen zeigen sollen: Una persona est Christus deus et homo (c. Maximin. 2, 20, 2 [PL 42, 789]); unam personam esse Christum deum et hominem, non duas (in Joh. tract. 27, 4 [CCL 36, 271, 22f]); una enim persona deus homo est, et utrumque est unus Christus Iesus (ep. 187, 3, 19 [CSEL 57, 89f]). Den Abschluß soll eine Stelle aus De catechizandis rudibus bilden, worin deus-homo u. die darin liegende Kenosis auf dem Hintergrund von Phil. 2, 5/11 zu einer Begründung christlicher *Demut wird: ‚idem dominus Iesus Christus, deus homo, et divinae in nos dilectionis indicium est, et humanae apud nos humilitatis exemplum, ut magnus tumor noster maiore contraria medicina sanaretur' (catech. rud. 4, 8 [PL 40, 316]).

c. ‚Gott-Mensch' im Bereich der Logos-Sarx-Christologie. Als Reaktion auf die Lehren des Origenes von der Präexistenz der Seelen, besonders auch der Seele Christi u. ihrer Stellung im Gesamtbild des deus-homo, bildete sich mehr u. mehr eine Christologie aus, die eine menschliche Seele in Christus entweder für überflüssig hielt oder sogar für verderblich für die angeblich traditionelle Heilslehre. Stattdessen sollte in Jesus Christus eine möglichst starke Logos-Unmittelbarkeit gegenüber der Sarx das Heil des Fleisches, seine Auferstehung u. seine Unsterblichkeit u. Unverderblichkeit garantieren. Wir treffen auf diese Logos-Sarx-Christologie nachweislich zum ersten Mal bei Eusebius v. Cäsarea, bei Arius, der sie in seiner Art abwandelte, dann bei einer Reihe von

Strengnicänern, wie Athanasius v. Alex. u. Apolinarius v. Laod., aber auch bei Homoiousianern, wie Eusebius v. Emesa. Jeder brachte seine Eigenart dabei ein. Vor allem baute Apolinarius diese Lehre zum System aus u. sicherte ihr eine für das 4. Jh. u. selbst für spätere Jh. gefährliche Wirkungsgeschichte. Weil diese Logos-Sarx-Christologie, die wichtige Differenzierungen aufwies, die vor allem für Athanasius zu beachten sind, so undiskutiert bei Nicänern u. Anti-Nicänern verbreitet war, muß sie wohl eine Vorgeschichte gehabt haben, die sich zunächst im Bereich der Orthodoxie vollzog, ja sogar in ihrem Namen. Vermutlich hat die Reaktion auf die starke Betonung des ganzen Menschtums für Christus (mit Leib u. Seele) durch Paul v. Samosata, entweder verbunden mit einer Trennungschristologie oder wenigstens als solche verdächtigt, nach 268 zu dieser Reaktion geführt (zu dieser Vorgeschichte vgl. Grillmeier, Jesus 283/99). In der Auseinandersetzung mit dieser Logos-Sarx-Christologie u. in ihrer Überwindung gewann ,Gott-Mensch' eine geklärte Bedeutung, die sowohl von origenistischer wie apolinaristischer Mythisierung frei war. Zunächst seien kurz die wichtigsten Positionen der Logos-Sarx-Christologie u. deren Bedeutung für ,Gott-Mensch' skizziert; dann soll auf das Problem ,Gott-Mensch u. Mythus' eingegangen werden.

1. ,Gott-Mensch' bei Eusebius v. Cäsarea, Arius u. Apolinarius. Erst bei letzterem kommt die Terminologie um den θεὸς ἄνθρωπος ins Spiel (zum Ganzen s. Grillmeier, Jesus 312/26 [Eusebius]. 374/85 [Arius u. Arianismus]. 480/501 [Apolinarius]).

a. Eusebius. Was Eusebius unter Jesus Christus versteht, kommt am deutlichsten in der Auseinandersetzung mit Marcell v. Ancyra nach Nicaea (vJ. 325) zum Ausdruck. Für sich selbst fordert Eusebius eine eindeutige Unmittelbarkeit des Logos zu seinem Fleisch. ,Der Logos Gottes aber, ohne ὕλη u. ohne Körper, der das Leben selbst u. das verständige Licht selbst ist: alles, was er mit unkörperlicher göttlicher Kraft anrührt, muß leben u. in vernünftigem Lichte sein. So ist auch der Leib, den er anrührt, geheiligt u. sogleich erleuchtet, u. jede Krankheit, jeder Schmerz u. jedes Leiden wandert aus, das aber, was Mangel hat, empfängt aus seiner Fülle. Deswegen verbrachte er das ganze Leben derartig, indem er bald sein Bild (Leib) in uns ähnlichen Leiden zeigte, bald aber den Logosgott offenbarte in gewaltigen Taten u. staunenswerten Werken gleichwie Gott, u. indem er durch Weissagungen voraussagte, was kommen wird, u. den für viele unsichtbaren Logos Gottes eben durch Werke zeigte in wunderbaren Taten, Zeichen u. Wundern u. in absonderlichen Kräften u. ferner in göttlichen Lehren, die bereitet sind, die Seelen der Menschen nach oben zur himmlischen Stadt zu führen ...' (Eus. theoph. syr. 3, 39 [GCS Eus. 3, 2, 144*, 27/145*, 7]; zit. bei Grillmeier, Jesus 314). Von verschiedenen Seiten her kann gezeigt werden, daß Eusebius seine Inkarnationslehre darauf baut, daß der (subordinatianisch verstandene) Logos-Sohn anstelle einer menschlichen Seele im Fleisch, das aus der Jungfrau genommen ist, wohnt. Marcell dagegen kann nach dem Verständnis des Cäsareners nicht zwischen dem Vater u. Sohn unterscheiden u. muß darum zu falschen Folgerungen für die Inkarnation u. ihre Ermöglichung kommen. Entweder muß er den Vater selbst im Fleisch wohnen lassen. Will er das nicht, so muß er für den Sohn eine eigene Subsistenz (Hypostasis) annehmen u. diese im Fleisch wohnen lassen (was eben die Sentenz des Eusebius selber ist); wenn dies nicht gefällt, dann muß Marcell eine menschliche Seele annehmen, um ein Bewegungsprinzip in Christus angeben zu können. Denn sonst wäre Christus ja ein ,Automat', u. zwar seelen- u. vernunftlos (vgl. Eus. eccl. theol. 1, 20 [GCS Eus. 4, 87, 29/88, 22]). Marcell habe schließlich nur die Wahl zwischen Sabellius u. Paul v. Samosata. Wenn Marcell in Christus eine menschliche Seele annehme, dann mache er aus Christus einen ,bloßen Menschen', der sich nicht von der allgemeinen Menschennatur unterscheidet. Der Abschluß des eben erwähnten Textes ist für die Gott-Mensch-Vorstellung des Eusebius besonders wichtig: ,Wer war also dieser (Christus)? Entweder der in Gott (verbleibende) Logos, der nach Sabellius der Gott (d.h. der Vater) selber ist, oder, was heilig u. recht gesagt wird, der lebendige u. subsistierende eingeborene Sohn Gottes. Wenn er (Marcell) aber keines von diesen sagen will, muß er notwendig eine menschliche Seele (in Christus) annehmen u. Christus wird ein bloßer Mensch sein; u. unser neuernder Schreiber wird für uns nicht ein Sabellianer, sondern ein Paulinianer (= Anhänger des Paul v. Samosata) sein' (ebd. [88, 16/22]). Wichtig ist für uns, daß Eusebius also die Transzendenz Christi sich nur so denken kann, daß der göttliche, wenn auch subordinatianisch verstandene Logos anstelle der Seele im Leib wohnt, lebt u. wirkt.

β. Arius. Dieses Grundschema übernimmt auch Arius, freilich mit ganz bedeutsamen Unterschieden, von denen sich Eusebius, obwohl Sympathisant der Arianer, distanziert. Denn nach Arius ist der Logos das erste Geschöpf des Vaters, des selber zum *Demiurgen für die übrigen Geschöpfe, den ,Heiligen Geist', die Engel u. die Menschen wird. Dieser Logos-Sohn ist also gegenüber allen übrigen Geschöpfen ,präexistent', wenn auch selbst mit dem Beginn der Zeit geschaffen. Man kann mit genügender Sicherheit beweisen, daß schon Arius, u. nicht erst die Arianer der zweiten Generation, eben diesen ersterschaffenen Logos im Fleisch wohnen läßt. Die Transzendenz Christi, des Menschgewordenen, besteht also darin, daß der ersterschaffene Geist u. Schöpfungsmittler als Seele im Fleisch Wohnung nimmt u. daraus sozusagen einen ,Superman' macht. Hier haben wir eine echte Mythisierung des Christusbildes, was man vom ,Christus' des Eusebius noch nicht sagen kann, da er die Gottheit des einwohnenden Logos annimmt. Der Ausdruck ,Gott' darf nach Arius auf Christus nur in übertragener, oder besser in ,mißbräuchlicher' Weise angewandt werden. Da Christus auch nicht ,bloßer Mensch' ist, müßte er nach Arius als ,Engel-Mensch' bezeichnet werden (zu Arius s. Grillmeier, Jesus 356/85).

γ. Apolinarius. Mit Apolinarius treten wir in die eigentliche Kontroverse um Begriff u. Wesen des ,Gott-Menschen' aus der Sicht der Logos-Sarx-Christologie ein. Dieses Schema wird bis in seine letzten Konsequenzen mit Hilfe der griech. Philosophie u. Anthropologie (wohl stoisch-aristotelischer Richtung) durchdacht. Ein wichtiger Ausdruck ist für Apolinarius dieser: Christus ist der ,himmlische Mensch'. Das bedeutet nicht, daß das Fleisch Christi aus dem Himmel herabgekommen ist. Die Begründung dieser Benennung liegt zunächst darin, daß Christus aus der Jungfrau geboren ist, dann aber darin, daß Christus eine echte Seinsverbindung aus dem Logos u. Sarx ist. Der Christus des Apolinarius ist eine ,menschenartige Synthesis' (σύνθεσις ἀνθρωποειδής: ep. ad Dionys. 1, 9 [Lietzmann aO. (o. Sp. 315f) 260, 1f]; vgl. die Apodeixis [ebd. 208/32]). So kraß-physiologisch wird nun die Einheit von Logos-Sarx verstanden, daß Apolinarius sich zu folgendem Vergleich herbeiläßt: ,Mittelwesen (μεσότητες) entstehen, wenn verschiedene Eigenschaften in eine zusammenkommen, wie beim Maultier die Eigenschaft des Esels u. des Pferdes ...; kein Mittelwesen (μεσότης) hat aber die beiden Extreme als Ganzes in sich, sondern nur als Teile. Ein Mittelwesen (μεσότης) aus Gott u. Mensch ist aber in Christus; er ist also weder ganzer Mensch noch (nur) Gott, sondern eine Mischung aus Gott u. Mensch' (frg. 113 [ebd. 234]). – Dieses Christusbild, auf der Basis des strengen nicänischen Glaubens an die Gottheit des Logos, ist vor allem aus soteriologischem Interesse geboren. *Erlösung gibt es für Apolinarius nur, wenn in Christus ein der Sünde unfähiger Nus wohnt, ein ,Nus ohne Gefahr der Niederlage' (νοῦς ἀήττητος: fid. sec. part. 30 [ebd. 178, 14]). Nur der göttliche Logos ist ,unwandelbar', immer auf dasselbe hin bewegt, obwohl in wahrhaft originärer Weise ,selbstbewegt' (vgl. frg. 150f [ebd. 247f]). Nun ist eine Symbiose aus Gott u. Sarx gegeben, welche in jeder Hinsicht Leben u. Energie spendet, dies nicht nur für den geistigen Bereich, sondern für alles Leben, sofern nicht eine niedere Seele (zum Unterschied von der Geistseele) angenommen wird. Später freilich wurde der Akzent auf Verstandes- u. Willenssphäre gelegt. Jesus Christus ist auf jeden Fall der einzig unfehlbare Führer zu wahrer Gotteserkenntnis u. Heiligung, dies kraft des Logos im Fleisch. – Natürlich mußte die Frage zur Sprache kommen, inwiefern Christus ,Mensch' genannt werden könne; u. wir müssen sie ergänzen: wie steht es um die Bezeichnung ,Gott-Mensch' in der apolinaristischen Sprache? Zunächst ist hinzuweisen auf einen zuerst anonym u. dann konstant unter dem Namen des Athanasius überlieferten Dialog aus dem 4. Jh., in dem ein Orthodoxos mit einem Apolinaristen disputiert: PsAthan. trin. dial. 4 (PG 28, 1249/65; neue Edition: C. Bizer, Stud. zu ps-athanasianischen Dialogen. Der Orthodoxos u. Aetios, Diss. Bonn [1970] 307/34, der wir folgen). Der Apolinarist gibt zu, daß eine nach dem Willen Gottes dem Leibe geeinte Geistseele den Menschen ausmacht (PG 28, 1252 A 6/8), nicht so aber bei Christus, für den gilt: ,sondern der dem Fleisch geeinte Gott-Logos macht Gott zum Menschen' (ebd. A 9f). Dies nennt der Apolinarist eine ,göttliche Beseelung' (θεία ἐμψυχία; ebd. A 3. 10). Dadurch werde ein ,menschliches Leben' ermöglicht (ebd. B 2/5). Der Orthodoxe betont demgegenüber, daß der Logos sich der Oiko-

nomia nach einen beseelten Leib zu eigen gemacht habe, so daß er nun als ‚ein u. derselbe Gott u. Mensch ist' (ebd. C 11f). Dem Apolinaristen scheint es eine Unmöglichkeit zu sein, aus zwei ‚vollkommenen Wesenheiten' eine wahre Einheit, wie sie für den einen Christus erforderlich ist, zu schaffen (ebd. 1253B 1/3). Er formuliert das Prinzip: ‚Aus zwei vollkommenen (Dingen) kann nicht ein Vollkommenes werden' (ebd. B 2f; in etwas abgewandelter Form: PsAthan. c. Apoll. 1, 2 [PG 26, 1069B]; s. auch Greg. Nyss. adv. Apoll.: 3, 1, 162 Jaeger/Mueller). Wie bei Eusebius, besteht auch bei dem Apolinaristen die Befürchtung: wenn Jesus als Mensch eine menschliche Seele hat, ist er ein ‚bloßer Mensch' (PsAthan. trin. dial. 4 [PG 28, 1257D 7f]) u. stirbt er als ‚(bloßer) Mensch' (ebd. 1261A 3). Dies weist der Orthodoxe zurück: ‚Er ist Gott durch die Vereinigung (Einheit) mit dem Logos' (ebd. D 7). ‚Ein u. derselbe ist Gott u. Mensch' (ebd. 1260B 1f). Der Apolinarist will seinem Gegner diese direkte Aussage bei seinen Voraussetzungen aber nicht gestatten. Denn bei ihm sei ‚der Sohn Gottes nicht der Mensch geworden, sondern er sei es in einem (schon vorgegebenen) Menschen geworden' (οὐκ ἐγένετο ἄνθρωπος ὁ υἱὸς θεοῦ, ἀλλ' ἐν ἀνθρώπῳ: ebd. 1261C 5f). ‚Der Sohn Gottes ist Mensch geworden' kann man nur sagen, wenn er anstelle der Seele im Leib ist. Nur so kann er ‚Gott' u. ‚Mensch' heißen (ebd. 1264B 8f). Hier kommt es zu einer echt apolinaristischen Sprachbildung, wenn der Apolinarist sagt: Wie die Vereinigung einer Seele mit einem Leib ein ‚Lebewesen' konstituiert, so macht nun die Mitteilung der göttlichen Lebensenergien an die Sarx daraus ein ‚göttliches Lebewesen' (ἐποίει ζῷον θεόν: ebd. 1264C 8). Aus dem θεὸς ἄνθρωπος, dem deus-homo, wird ein θεὸς ζῷον, ein deus-animal, wie auch die lat. Übersetzung lautet (ebd. 1263C 9f: fecit ut deus esset animal). Damit haben wir das eigentlich apolinaristische Gegenstück zum orthodoxen ‚Gott-Mensch'. Der Dialogpartner erklärt dies näher: ‚Mensch der Materie nach, Gott aber durch das Eidos, die Durchformung mit göttlichen Energien' (ebd. 1264C 8/12). So stark besteht der Apolinarist auf der Ablehnung der Bezeichnung ‚Mensch' (mit Leib u. Seele) für Christus, daß er nicht einmal den Ausdruck κυριακὸν σῶμα dem seiner Meinung nach häretischen Vertreter der Orthodoxie gestatten will (vgl. zu dieser Bezeichnung Grillmeier, Κυριακός 35/7). Mag hier auch polemische, antiapolinaristische Redaktion mitbeteiligt sein, die Ansätze des Apolinarius sind konsequent zu Ende gedacht, wie uns auch durch Gregor v. Nyssa (adv. Apoll.: 3, 1, 129/233 Jaeger/Mueller) bestätigt wird. Damit kommen wir zur Frage der Mythisierung des Christusbildes durch die extreme Logos-Sarx-Christologie. Im Antirrheticus setzt sich Gregor mit der Schrift des Apolinarius auseinander, die den Titel hat: Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου (‚Abhandlung über die göttliche Fleischwerdung in Menschengestalt'; 132, 27f. 133, 1f. 134, 4f J./M.). Es geht um die Verbindung von Gott u. Mensch in Christus, worin Gregor eine Verbindung zu Apolinarius gegeben sieht: ‚Wenn aber auch der vom Himmel (Kommende) Menschensohn u. der aus dem Weib (Geborene) Sohn Gottes ist, wie ist dann nicht ein u. derselbe Gott u. Mensch?' Dies ist die Frage des Apolinarius (139, 21/3 J./M.). Gregor gibt dies dem Wortlaut nach zu: ‚Auch ich sage, daß zu glauben ist, daß derselbe Mensch u. Gott ist'; er will aber der Gesinnung des ‚Redemachers' nicht trauen (ebd. Z. 23/6). Schon die zusammenfassende Inkarnationsformel ist ihm fraglich: ‚Er ist Gott, sagt er, durch das Pneuma, das Fleisch wird; Mensch aber (ist er) durch das Fleisch, das Gott annimmt' (140, 3/5 J./M.). Nun aber enthüllt Apolinarius seine Gedanken: er läßt in Christus eben die Gottheit zur Geistseele oder zum Nus werden, zusammen mit der (niederen) Psyche u. dem Leib, u. in dieser Zusammensetzung heißt er billigerweise ‚Mensch aus dem Himmel' (vgl. 143, 1/3 J./M.). In Christus erfülle sich somit das, was Paulus vom ‚zweiten Menschen' sage (1 Cor. 15, 48); anstelle des Nus ist in ihm das göttliche Pneuma (Greg. Nyss. adv. Apoll.: 145, 13/6; vgl. 147, 12/5 J./M.). In dieser Einheit von Pneuma u. Soma (ohne Nus) ist Christus dennoch für Apolinarius ‚vollkommener Gott mit einem vollkommenen Menschen' (162, 17/9 J./M.). Aber dabei ist er nicht bereit, Christus einfachhin ‚Mensch' zu nennen. Denn in Phil. 2,7c heiße es nicht, Christus Jesus sei ‚Mensch', sondern ‚wie ein Mensch, weil er der Hauptsache nach (κατὰ τὸ κυριώτατον, d.h. dem Geistprinzip nach) dem Menschen nicht wesensgleich' sei (Greg. Nyss. adv. Apoll.: 165, 7/9 J./M.). Nehme man in Christus einen ganzen Menschen, mit menschlichem Nus, (mit menschlicher Psyche) u. dem Leib an, dann mache man aus ihm einerseits ‚zwei

Prosopa' (185, 1/6 J./M.), andererseits, wenn die Gottheit sich mit einem ‚Menschen' vereinige, der entsprechend 1 Thess. 5, 23 aus Pneuma, Psyche u. Soma bestehe, ergebe sich eine ‚Vierheit', u. Christus kann nicht mehr ‚Mensch' genannt werden, sondern ‚Mensch-Gott' (εἰ δὲ ἡμεῖς μέν, φησίν, ἐκ τριῶν, αὐτὸς δὲ ἐκ τεσσάρων, οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἀνθρωπόθεος: Greg. Nyss. adv. Apoll.: 214, 19/21 J./M.). Diese Zwillingsbildung findet nun Gregor im Ausdruck ebenso lächerlich wie in ihrer inhaltlichen Gedankenarmut beweinenswert; sie schade vor allem dem christl. Mysterium bei den Heiden. Diese Wortbildung könne man annehmen, wenn bei der Einwohnung der göttlichen Macht die Menschennatur (Christi) in ihrer Ganzheit bewahrt werde. Dann könne man vom Gott-Logos als einem ἀνθρωπόθεος sprechen (ebd. Z. 24/6). Bei dem Verständnis aber, welches Apolinarius hineinlegt, ist diese Redeweise zu verwerfen: ‚Wie die Mythen ein aus verschiedenen Naturen zusammengefügtes Lebewesen u. Gestalten u. Namen vorgaukeln u. Namensbildungen vornehmen wie 'Pferdhirsch' u. 'Bockhirsch' u.ä., so verspottet der neue Mythenmacher (ὁ νέος μυθοποιός) entsprechend seinen Lehrmeistern im Dichten das göttliche Mysterium. Während der Apostel ausdrücklich ausruft, daß durch einen Menschen die Auferstehung von den Toten (gekommen sei), (einen Menschen), der nichts vom Halbmenschen oder etwas über die Hälfte hinaus hat u. durch die Absolutheit des Ausdrucks die Unversehrtheit der mit diesem Namen (Mensch) bezeichneten Natur anzeigt, macht uns dieser durch seine scheußliche Wortbildung vor, daß das Mysterium ein Minotaurus sei u. gibt so denen, die unserem Glauben fremd sind, mit seinen Worten Anlaß, die Glaubensverkündigung zu verlachen' (214, 26/215, 8 J./M.). Demgegenüber betont Gregor die Ganzheit sowohl der menschlichen wie der göttlichen Natur in Christus u. nur unter dieser Bedingung ist er bereit, die Möglichkeit der Wortbildung des Apolinarius zu diskutieren. Er findet sie aber gefährlich: ‚Wenn nach dem Redemacher ein u. derselbe Mensch u. Gott ist, welche Verbindung beide untereinander auch haben mögen, sei es, daß jede der beiden Naturen in ihrer Ganzheit, sei es, daß sie nur in Teilen vereinigt sind, er wird der Absurdität dieser Verbindung nicht entrinnen' (216, 1/4 J./M.). Obwohl also für Gregor Jesus Christus als ein u. derselbe Gott u. Mensch ist, so ist er über die Zwillingsformel des Apolinarius mit ihrer mythisierten Bedeutung so entsetzt, daß er nicht weiter darauf eingeht, auch nicht auf die Wortbildung des Origenes ‚Gott-Mensch', die ihm gewiß bekannt war u. den Glauben an das ganze Menschentum Jesu ausdrückte. Gregors Inkarnationslehre, die er im Antirrheticus vorlegt, hätte ihm ohne weiteres den Gebrauch der Formel des Origenes gestattet. Apolinarius hat sie diskreditiert, nicht nur wegen der mit Recht befürchteten Mythisierung, sondern auch wegen der spekulativ-theologischen Belastung, u. dies in entgegengesetzter Richtung: für sich verband der syr. Bischof mit seiner von ihm vorgeschlagenen Zwitterbildung ἀνθρωπόθεος die Idee einer physischen Symbiose von Gottheit u. Sarx in Christus, die eine untragbare Verletzung der göttlichen Transzendenz darstellte. Darauf richteten sich mehr u. mehr die scharfen Angriffe sowohl der Kappadokier wie der Antiochener, dies um so mehr, als Apolinarius schließlich zu der Formel fand: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (oder -μένου). Sarx u. Logos waren zu einer ‚Wesenseinheit' verbunden, die eben als eine μεσότης, als eine neue Spezies von Natur betrachtet werden mußte, wenn man den Ansatz bis in seine letzten Folgerungen durchdachte (s. o. Sp. 349f). Gegenüber der Bezeichnung Christi als λόγος-ἄνθρωπος oder θεός-ἄνθρωπος verbreitete die apolinaristische Propaganda mit großem Erfolg den alten Vorwurf der Trennung von Gott u. Mensch in Christus, der Glaubenslosigkeit, des Rationalismus, der schließlich auch das Konzil von Chalcedon traf, wie die gesamte Christologie vom Typ ‚Logos-Mensch'.

2. *‚Gott-Mensch' in der chalcedonischen Christologie.* Zwei Probleme galt es im Sinne der patristischen Überlieferung in der Auseinandersetzung mit Apolinarius zu lösen: einmal mußte das wahre Menschentum Christi eindeutig ausgesagt werden, dann mußte aber gezeigt werden, daß zwischen der wahren Gottheit u. der wahren Menschheit Christi eine ebenso enge Verbindung bestehe, wie Apolinarius u. die ganze Logos-Sarx-Christologie sie gefordert hatten. Diese Synthese ist auf dem Konzil v. Chalcedon (vJ. 451), gesehen auf dem Hintergrund der Gesamtentwicklung, durch verschiedene Aussagen hergestellt. – 1. Aussage: Das Konzil bekennt sich zu Christus als zu ‚ein u. demselben Sohn unseren Herrn ..., derselbe vollkommen in der Gottheit, derselbe auch vollkommen in der Menschheit, wahr-

haft Gott u. wahrhaft Mensch, derselbe mit vernünftiger Seele u. dem Leib, dem Vater wesenseins der Gottheit nach, ... uns wesensgleich der Menschheit nach, ... in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert erkennbar ... eine Person u. eine Hypostase, nicht geteilt oder getrennt in zwei Personen...' (Conc. Chalced. act. 5, 34 [AConcOec 2, 1, 2, 129f]; Grillmeier, Jesus 754f). Jesus Christus ist im Sinne von Chalcedon ,Gott u. Mensch', aber ohne jede Beeinträchtigung der Einheit; er ist ,ein u. derselbe' in Gottheit u. in Menschheit. Jede ,Vermischung' der göttlichen u. menschlichen Wirklichkeit wird aber ausgeschlossen. Es gibt nicht die Natursynthese des Apolinarius. – 2. Aussage: Seiner Mia-Physis-Formel steht nun entgegen: die ,eine Hypostase in zwei Naturen'. Der neue, schon seit Jahrzehnten vorbereitete Schritt war, daß das Konzil unterschied zwischen der Ebene, auf der die Einheit, u. der Ebene, auf der die Unterscheidung zu suchen ist. Hypostasis u. Physis werden nun in ihrem Begriffsgehalt geschieden, ohne daß man eine wissenschaftliche Definition versucht hätte. Das Ringen darum begann erst nach Chalcedon. Hier ist die Frage fällig, warum das Konzil nicht hingefunden hat zu der Formel ,Jesus Christus der Gott-Mensch'? Sie wurde formell weder vor, noch auf dem Konzil diskutiert. Dennoch gab es der Sache nach eine Entwicklung, die zwischen 431 u. 451 lag. Sie führte eher von der Verwendung der Zwillingsbildung weg, als darauf hin (s. die eingehende Darstellung bei Šagi-Bunić 19/73). Schon im Zusammenhang mit dem Konzil v. Ephesus (vJ. 431) hatte die antiochenische Gruppe ein Symbol redigiert, welches in einem Brief an Kaiser Theodosius II enthalten ist (AConcOec 1, 1, 7, 70, 15/22); dasselbe Symbol erfuhr iJ. 432 eine Neuredaktion zu Antiochien u. war eingefügt in einen Brief des Bischofs Johannes v. Ant. an Cyrill v. Alex., der durch Paul v. Emesa überbracht wurde (ep. ad Cyrill. Alex. de pace 3 [ebd. 1, 1, 4, 8f]; im Vergleich zur Redaktion von Ephesus ist dieser Text leicht erweitert). Auf der Basis dieses Symbols wurde Frieden geschlossen zwischen der Partei der gemäßigten Antiochener u. Cyrill. Dieser nahm den antiochenischen Text hinein in seinen berühmten Laetentur-Brief, der zu Chalcedon feierlich verlesen wurde (ep. 39, 4f [ebd. 1, 1, 4, 17]). Zu diesem Symbol gab aber Cyrill eine wichtige Erklärung ab, die sich auf die diphysitische Terminologie von Chalcedon auswirkte. In ihrem Text hatten die Antiochener gesagt: ,Wir bekennen ... Jesus Christus als den Sohn Gottes, den Eingeborenen, vollkommenen Gott u. vollkommenen Menschen (θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον) mit Geistseele u. Leib' (ep. 39, 5 [ebd.]). Diese Nebeneinanderstellung von ,Gott' u. ,Mensch' gefiel Cyrill nicht. Er witterte die Gefahr, daß die Einheit Christi ungenügend ausgedrückt sei. Er machte aus den eben zitierten griech. Worten folgendes: τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι καὶ ὡς ἑνὶ προσώπῳ νοούμενος, ,ein u. derselbe vollkommen in der Gottheit u. vollkommen in der Menschheit, u. verstanden als eine Person' (ep. 39, 8 [ebd. 18, 25f]). Damit ist die Einheit des Subjekts in Christus schärfer ausgedrückt, zugleich aber ein Präjudiz gegen die parataktische Formel der Antiochener ,vollkommener Gott/vollkommener Mensch' geschaffen. Diese cyrillische Deutung des Antiochenischen Symbols fand dann Eingang in die Definition von Chalcedon (AConcOec 2, 1, 2, 129, 24f). Obwohl gleich anschließend gesagt wird: θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς (ebd. Z. 25), so sind diese Worte doch umklammert von Ausdrücken, welche die Verbindung zwischen beiden betonen. Eine absolut stehende Formel ,Christus Gott-Mensch' hätte den alex. Gegnern der chalcedonischen Lehre von den ,Zwei-Naturen in einer Person' einen neuen Grund zur Ablehnung des Konzils gegeben. Der immer wieder neu vorgebrachte Verdacht gegen das Konzil vJ. 451 auf Nestorianismus war dem absoluten Gebrauch von ,Gott-Mensch' in der griech. Theologie nicht günstig. – Trotz des cyrillischen Charakters solcher Worte in der Definition von Chalcedon bedeutete diese doch eine klare Absage an die apolinaristische Symbiose von Gott u. Fleisch. Das ,mensch-göttliche Mischwesen' des Laodiceners gab es nicht. Dem beugt die Aussage von Chalcedon mit seinem ἀσυγχύτως (ebd. Z. 31) vor. In diesem Sinn ist also die Gefahr der Mythisierung beseitigt.

3. Ausschaltung mythischer Vorstellungen von der Menschwerdung Christi durch die Idee von der ,Erschaffung' der Menschheit Christi. Eine eventuell mögliche mythische Deutung der Lehre von dem einen Christus als Gott-Menschen haben die Väter mehr u. mehr ausgeschaltet durch Berufung auf die Schöpfermacht Gottes in der Entstehung u. Annahme des Menschseins durch den Sohn Gottes. Dadurch wird nämlich die Idee eines Durchwanderns der Sphären, wie sie in der Ascensio Isaiae ausgeprägt ist, definitiv ausgeschlossen. Eine solche Ortsbewegung ist abgelehnt in der schon o. Sp. 315 erwähnten 4. Oratio adv. Arianos (36 [PG 26, 524C/525A]), die ja als Zeugnis für θεὸς ἄνθρωπος angeführt werden konnte. Wohl nenne die Schrift die Vereinigung des Logos mit dem Menschen eine ,Sendung' (ἀποστολή), was eine Ortsbewegung insinuieren könnte. Aber Gott wechsle nicht den Ort. Er macht sich nur sichtbar durch Aneignung einer sichtbaren Gestalt. Der entscheidende Punkt dabei ist aber der, daß die Väter den Akt der Annahme des Menschseins durch den Präexistenten als ein schöpferisches Verfügen darüber hinstellen. Wohl waren auch hier nicht sofort alle Vorstellungen geklärt. So macht P. Smulders (Dogmengeschichtliche u. lehramtliche Entfaltung der Christologie: J. Feiner [Hrsg.], Mysterium Salutis 3, 1 [Einsiedeln 1970] 414 mit Anm. 17) aufmerksam auf zwei Stellen, wo von der Macht Gottes die Rede ist, dies aber wohl noch in Verbindung mit falschen Vorstellungen: Tert. carn. 3, 5: ,Gott kann sich in alle Dinge verwandeln u. zugleich bleiben, wie er ist'; PsClem. Rom. hom. 20, 6, 8 (GCS PsClem. Rom. 1, 272): ,Gott hat ganz u. gar die Macht, sich in das zu verwandeln, was er will'. Doch wurde die Idee einer Verwandlung der Gottheit immer deutlicher zurückgewiesen. Sie war ohnehin nur eine Hilfsvorstellung (vgl. L. Abramowski, Peripatetisches bei den späten Antiochenern: ZKG 79 [1968] 358/62). Das immer wiederholte ἀμεταβλήτως u. schließlich das chalcedonische ἀτρέπτως waren eindeutig. Die Schöpfermacht Gottes bzw. des Logos oder Pneumas gegenüber der menschlichen Existenz Christi wurde zum Thema 1) bei der Deutung der jungfräulichen Empfängnis Jesu durch Maria, wobei dann der Begriff Christi als ἀρχή, als schöpferischer Ursprung, eine besondere Rolle spielte, dies besonders bei den Marcellianern (vgl. Marc. Ancyr. expos. fid. § 3f [PG 25, 205BC]). – 2) Nachdem Arius die Idee der Erschaffung auf den Hervorgang des ,Logos' aus Gott angewandt hatte, präzisieren die Väter: die Erschaffung kann sich nur auf das Menschsein Christi beziehen; dies wird betont bei der antiarianischen Auslegung von Prov. 8, 22; Jer. 38, 22 LXX (31, 22b); Col. 1, 15). – 3) Eine Betonung der ,Erschaffung' ist festzustellen im Zusammenhang mit der Zurückweisung des Adoptianismus, der besagte, daß Jesus erst nach Bewährung zum Sohn Gottes ,angenommen' worden sei. Vielmehr fallen ,Aneignung' u. ,Erschaffung' zusammen: Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur (so Aug. c. Arian. 8 [PL 42, 688]; s. F. Malmberg, Über den G. [1960] 38/70). Dieser Gedanke wurde dann besonders von den Severianern ausgebaut. – 4) In der Auseinandersetzung mit den Manichäern hatte Augustinus Gelegenheit, die Schöpfermacht des Verbums zu betonen, um sein Erscheinen als ,frei' darzutun. Aus der Berufung der Magier auf den Stern folgerten sie nämlich, daß Christus dem *Fatum unterworfen sei. Augustinus antwortet: ,Er ist das Wort Gottes (Verbum dei), in dem alles gesprochen worden ist, bevor es ins Dasein trat. Er hat auch das Fleisch, das unter dem Himmel geschaffen worden ist, in jenem Willen angenommen, mit dem er auch den Himmel geschaffen hat; er hat es (im Tode) abgelegt u. (in der Auferweckung) wieder an sich genommen in jener Vollmacht, in der er auch den Sternen befohlen hat' (c. Faust. 2, 5 [CSEL 25, 1, 260]). Schließlich sagt Augustinus von Christus (praed. sanct. 15, 30 [PL 44, 981]): ,Ist dieser Mensch nicht vom Anfang seines Seins an deswegen zugleich der einzige Sohn Gottes, weil das Wort seine menschliche Natur geschaffen u. angenommen hat?' (vgl. Grillmeier, Jesus 771f). – 5) Die theologisch bedeutsamsten Perspektiven läßt in diesem Zusammenhang Gregor v. Nyssa im schon stark herangezogenen Antirrheticus adv. Apoll. (s. o. Sp. 315) aufscheinen, indem er die Schaffung des Menschen, die Geburt Christi aus der Jungfrau u. die Erschaffung des neuen Menschen in Christus unter die darin allseits wirksam werdende ,göttliche Macht' (θεία δύναμις) stellt: die Menschwerdung ist eine einzigartige Offenbarung der Schöpfermacht Gottes in der ganzen Existenz Christi von der Empfängnis in der Jungfrau an bis zur Auferweckung von den Toten (vgl. ebd.: 3, 1, 223, 30/224, 2 Jaeger/Mueller).

IV. Die sachliche Problematik um die θεός-ἀνήρ- bzw. um die θεανδρικός-Gruppe. a. Die Lehre von Chalcedon. Mit dem angegebenen Sprachfeld werden wir verwiesen auf die christologische Entwicklung der ganzen nachchalcedonischen Zeit von 451 bis zum Konzil v. Kpel vJ. 680/81 (eingeschlossen das Konzil v. Lateran vJ. 649). Für die alex. Gegner des Konzils vJ. 451 war einer der schwersten Anstöße der Satz Leos I in seinem Tomus (vom 13. VI. 449): Agit enim utraque forma cum

alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est (Leo M. ep. 28, 4 [AConcOec 2, 2, 1, 28, 12/4]). Für die Anhänger des Dioscorus u. für die Monophysiten einfachhin bedeutete dieser Satz das Bekenntnis zu zwei Personen, also zum Nestorianismus. Leo wollte damit die Vermischungslehre des Eutyches ausschließen, dennoch im göttlichen u. menschlichen Wirken Christi die Einheit der Person betonen, was durch das Wort cum alterius communione ausgedrückt ist. Auch rein menschliche Handlungen, wie Essen u. Trinken, gehören immer dem, der der Person nach der Sohn Gottes ist. Die göttliche forma offenbart sich im Wunderwirken. Auch der Kreuzestod, das allermenschlichste Erleiden, ist vom göttlichen Subjekt getragen. Diese saubere Scheidung befriedigte die Alexandriner in keiner Weise, obwohl die führenden Monophysiten wie Timotheus Aelurus u. dann Severus v. Ant. keine Vermischung der Naturen lehrten, was sich besonders dadurch ausdrückte, daß ein doppeltes ‚wesensgleich' in Christus angenommen wurde: der Gottheit nach mit dem Vater, der Menschheit nach mit uns. Es kam aber auf die Deutung des gott-menschlichen Handelns in Christus an. – Um die Entwicklung zu verstehen, ist zurückzugreifen auf den Apolinarismus u. Cyrill v. Alex. Apolinarius leugnete eine menschliche Seele in Christus, wenigstens eine menschliche Geistseele. Der Logos in Christus war das physische Prinzip aller (zumindest der geistigen, verstandlichen, willentlichen) Lebensbewegung. Die göttliche Energeia floß unmittelbar durch die Sarx als Organon vom Logos her u. offenbarte sich in den Werken Christi, am meisten in den Wundern. Obwohl Cyrill v. Alex. deutlich eine menschliche Geistseele in Christus annahm, blieb er für die Erklärung der Wunder(heilungen) Christi stark von der athanasianisch-apolinaristischen Deutung abhängig. Dies wird deutlich aus seiner Erklärung (zu Joh. 6, 54) der Heilung des Töchterleins des Jairus u. zwar zur Erläuterung der Wirksamkeit der Eucharistie. Er nennt das Fleisch des Erlösers ‚lebenspendend', dies kraft der Verbindung mit dem Logos: ‚Deswegen nehmen wir bei der Erweckung der Toten auch wahr, daß der Erlöser nicht nur mit Worten u. mit göttlichen Befehlen gewirkt hat, sondern daß er sein Fleisch (geradezu) als Mitarbeiter (συνεργάτην ὥσπερ τινά) benutzt habe, dies deswegen, um zu zeigen, daß es beleben könne ... Er erweckte als Gott durch den allesbewirkenden Befehl (Steh auf), er belebte aber auch wiederum durch die Berührung seines heiligen Fleisches, u. zeigte so (die) eine aus (den) zwei (Handlungen) zusammengewachsene Tätigkeit' (μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν: Cyrill. Alex. in Joh. comm. 4, 2 [1, 530 Pusey]). Für Cyrill kann man annehmen, daß er die Einheit der Handlungen besonders in ihrer Wirkung gegeben sah. Die Berührung der Hand ist als solche rein menschlich; die Kraftwirkung kommt aus dem Wort dessen, der Gott ist; dennoch fließt sie durch die Berührung in die Tote über.

b. PsDionys. Bei PsDionys, der wohl das eben zitierte Cyrillwort vor Augen hat, ist dies anders (den Text s. o.). Für ihn ist Jesus schon wahrhaft ‚übermenschlich'. Es scheint kein rein göttliches u. kein rein menschliches Handeln mehr in Christus zu geben, u. dies weil eben ‚Gott Mensch geworden ist'. Christus führt uns so ‚eine ganz neue, nämlich die gott-menschliche Tätigkeit' vor. Offensichtlich fließen für PsDionys die Energien beider Kraftquellen, der göttlichen u. der menschlichen Natur, zu einer qualitativ neuen Handlungsart zusammen, die immer gegeben ist, nicht nur im Wunderwirken. Jesus war in Gefahr, der rein menschlichen Sphäre entrückt zu werden. Das echt ‚Gott-Menschliche' konnte je in seiner Unterschiedenheit nicht mehr zur Geltung kommen.

c. Severus v. Ant. Wie schon bemerkt, hat diese Neubildung dem Führer der Monophysiten, Severus v. Ant., nur bedingt gefallen, nämlich nur, wenn sie soviel besage wie ‚eine zusammengesetzte Tätigkeit' (μία ἐνέργεια σύνθετος) u. jede Zweiheit ausschließe. Da Gott Mensch geworden sei, um diese Tätigkeit auszuüben, bekennt sich Severus zu ‚einer gott-menschlichen Natur u. Hypostase' (μίαν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν), in derselben Strenge, wie er auf der ‚einen fleischgewordenen Natur des Gott-Logos' besteht. Dies ist aus zwei Fragmenten aus dem 3. Brief des Severus an einen Hegumenos Johannes zu entnehmen, die uns die Doctrina Patrum (41, 24f [309f Diekamp]) überliefert hat (s. den Text bei Riedinger, PsKaisarios aO. [o. Sp. 327] 389, zusammen mit der Erklärung von Lebon, Christologie 488_{92}). Sich einfachhin, ohne die genannten Absicherungen zu einer ‚gott-menschlichen Tätigkeit' zu bekennen, lehnt also Severus ab. Deshalb ist für ihn auch der

Ausdruck ‚Gott-Mensch' als solcher nicht möglich. Er würde für ihn Nestorianismus besagen. Dies erklärt sich aus seinem Verständnis von μία φύσις (ὑπόστασις) σύνθετος, den er allein von den drei führenden Monophysiten (die anderen sind Timotheus Aelurus u. Philoxenus v. Mabbug) für Christus, den menschgewordenen Logos, hat. Sie sei kurz dargestellt im Anschluß an Garrigues (Personne 189/96). Severus bekannte sich im Gegensatz zu den radikalen Eutychianern, mit denen zB. auch Timotheus Aelurus zu kämpfen hatte, zur Erhaltung des wahren Menschseins in Christus nach der Einigung der Naturen. Seit den Untersuchungen von Lebon (Monophysisme; ders., Christologie) wird die grundsätzliche, von Cyrill her garantierte Rechtgläubigkeit des Severus in der Inkarnationslehre angenommen, dies vor allem dann, wenn er als Prediger u. Interpret der entsprechenden Bibelstellen spricht. Sein reflexes System, das er sich zu eigen gemacht hat, holt diesen ‚Severus' aber nicht ein, so daß nach Garrigues (190) den Bedenken, die viele Väter vom hl. Sabas an bis zu Maximus Conf. gegenüber seiner Christologie geäußert haben, ernst zu nehmen sind. In der Inkarnation nimmt nach ihm der Logos nicht nur gleichsam äußerlich die Menschennatur an, so daß er als solcher unverändert bleibt, sondern die Inkarnation bedeutet für ihn einen neuen Zustand, eine neue Qualität, die die göttliche Natur des Logos als natürliche Qualität annimmt, indem sie inkarniert wird. Dies besagt der Ausdruck: φύσις σύνθετος. Gerade in diesem Ausdruck fanden seine Gegner ‚une menace radicale pour l'orthodoxie chalcédonienne ou néo-chalcédonienne. C'est que le danger de la doctrine de Sévère ne résidait pas en son attachement verbal à la forme cyrillienne: 'une nature incarnée du Verbe', mais dans le fait de voir dans l'humanité du Christ une pure qualité sans autre existence concrète que d'être un état nouveau de la divinité. Réduire ainsi l'humanité du Christ à n'être qu'un accident entraînait fatalement deux conséquences aussi graves l'une que l'autre. D'une part le statut créé de l'humanité du Christ se trouvait compromis puisque 'les propriétés comme en qualité naturelle' de l'humain n'avaient, en l'absence de toute existence naturelle créée, de réalité que dans l'être incréé de la divinité: on glissait ainsi vers une conception docète – que Sévère voulait cependant éviter contre Sergius le Grammairien ou Julien d'Halicarnasse – dans la ligne des christophanies vétéro-testamentaires. D'autre part, en affirmant que les idiomes humains du Christ étaient devenus, par composition naturelle, des propriétés de sa divinité, il menaçait gravement l'aséité divine et ne pouvait s'empêcher de présenter bien malgré lui l'Incarnation comme un changement d'état de la nature divine qui s'était approprié l'humain comme qualité nouvelle' (ebd. 190f). Dahinter standen eine ungenügende Trinitätslehre, wie sie sich in der Ausdeutung der berühmten Interpolation des Trishagions durch Petrus Fullo (Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, qui crucifixus es pro nobis, miserere nobis; s. Lebon, Christologie 573f) äußerte. Die Monophysiten, an ihrer Spitze Severus, lehnten den Gebrauch der trinitarischen Terminologie der Kappadokier, übertragen auf die Christologie, strikt ab. Sie konnten damit auch die ‚merveilleuse synthèse cyrillienne du V[e] concile' (= 2. Konzil v. Kpel vJ. 553) nicht mitvollziehen, ja ‚ils ont sacrifié à leur attachement au vocabulaire une fidélité plus profonde à la logique cyrillienne du Verbe incarné' (Garrigues, Personne 191). Severus konnte damit auch nicht mehr uneingeschränkt die cyrillische Korrektur am Bekenntnis zu Christus, wahrer Gott u. wahrer Mensch, im Symbol der Antiochener vJ. 432 (433) mitvollziehen, welche besagte: ‚einer in wahrer Gottheit u. wahrer Menschheit' (s. o. Sp. 355f). Sie paßte kaum mehr in seine Formel von der μία φύσις σύνθετος. Damit war die eigentlich cyrillianische Brücke zu Chalcedon, das diese Formel ja enthielt, aufgegeben. Der Grundfehler aber, der hinter alldem steckte, der in Apolinarius bis zum äußersten virulent geworden war, lag darin, daß auch Severus noch in der Deutung der Einheit u. Unterschiedenheit Christi auf der Ebene der Natur als Natur blieb. Der Gegensatz zu Origenes u. den Origenisten hatte die Grundregel des alten Meisters vergessen lassen, daß Einheit u. Verschiedenheit in Christus auf je verschiedener Ebene zu begünden seien.

d. Maximus Confessor. In genialer Weise faßte Maximus Conf. dieses Problem an. Er enthüllte in seiner Kritik an der ‚einen zusammengesetzten Natur des Logos' die falschen Ansätze des Severus u. setzte in der Unterscheidung von Physis u. Hypostasis der Formel des Severus die neue, davon abgehobene gegenüber: ‚die eine zusammengesetzte Hypostase Christi' (vgl. Garrigues, Personne 196/204). Durch diese Unterscheidung nimmt

Maximus in Christus eine ‚zusammengesetzte Hypostase', aber keine ‚zusammengesetzte Natur' an. Dadurch kann der Logos wirklich eine menschliche ‚Natur' annehmen, u. nicht bloß, wie bei Severus, die Eigenschaften der Menschheit ohne ihre Natur. Nicht nur Idiomata werden angenommen, sondern eine Natur im Akt der Existenz, was Maximus ‚Enhypostasie' nennt. Damit ist die spekulative Grundlage für jene Sicht des Gott-Menschtums Jesu Christi gegeben, die es ermöglichte, diese Lehre dem MA weiterzugeben. Hypostatische Einheit in der Verschiedenheit der Naturen: diese Unterscheidung Chalcedons hat Maximus in einer für die Väterzeit einzigartigen Weise durchdacht. Hierin ist nichts mehr von mythologischer Gefährdung, wie sie in Apolinarius offenbar geworden war. Überwunden ist auch der Neuplatonismus, der sich bei den Origenisten um 400 u. dann im 6. Jh. gezeigt hatte, u. der bei Severus selbst in der Anwendung des Leib-Seele-Vergleichs auf Christus zum Verlust des Gleichgewichts geführt hatte. Maximus hat es verstanden, die den Severianern so suspekte Formel Leos I (agit enim utraque forma ... [s. o. Sp. 358f]) neu u. tief zu deuten u. die ϑεανδρικὴ ἐνέργεια des PsDionys zu durchleuchten u. zu läutern. Er tut dies im Rückgriff zugleich auf die o. Sp. 359 angeführte Deutung der Auferweckung der Jairustochter durch Cyrill v. Alex. (Max. Conf. opusc.: PG 91, 84D/88A). Er bekennt sich zum Ausdruck ϑεανδρικός, weil er keine Vermischung besage, vielmehr echte Doppelung der Tätigkeit jenes ausdrücke, der auch der Natur nach doppelt ist (διπλῆν τοῦ διπλοῦ τὴν φύσιν ἐνέργειαν περιφραστικῶς δηλονότι σημαίνει: ebd. 84D/85A). Dionys habe ja nicht wie die Monenergeten von der ‚einen gottmenschlichen Tätigkeit' gesprochen. Auch Cyrill habe mit der Rede von der συγγενὴς δὲ καὶ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη μία ἐνέργεια nicht den Wesensunterschied der göttlichen u. der menschlichen Tätigkeit aufheben wollen, sondern nur deren innige Verbindung aufgezeigt, wie eben aus den zwei u. in den zwei Naturen nur ein Christus besteht (ebd. 85C). Maximus stand auch hinter den Kanones des Lateranense I (vJ. 649), wofür Griechisch als Originalsprache anzunehmen ist (R. Riedinger, Griech. Konzilsakten auf dem Wege ins lat. MA: AnnHistConc 9 [1977] 253/301, bes. 262/87; vgl. zur Sache cn. 10f [Mansi 10, 1153f] u. vor allem cn. 15 [1155f]: Si quis secundum scelerosos haereticos deivirilem operationem, quod Graeci dicunt ϑεανδρικήν, unam operationem insipienter suscipit, non autem duplicem esse confitetur secundum sanctos Patres, hoc est divinam et humanam, aut ipsam deivirilis quae posita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificae et gloriosae unitionis demonstrativam, condemnatus sit).

e. Ergebnis. Wie im Monotheleten- u. Monenergetenstreit die östl. Theologie u. Sprache nach Rom gekommen waren u. im Geiste des Maximus Chalcedon u. Leos I Tomus (mit seiner Formel: agit enim utraque forma ... [s. o. Sp. 358f]) nach den aktuellen Problemen erklärt worden waren, so floß das Ergebnis nach der Agatho-Synode von Rom (vJ. 680; Mansi 11, 290C/291D) wieder in den Osten zurück u. führte auf dem 6. Ökumenischen Konzil, dem 3. von Kpel (vJ. 680/81), zur Beilegung des Streites (ebd. 553D/556C. 635C/640C). Damit war im griech.-lat. Bereich die Christologie von Chalcedon erweitert u. neu interpretiert. Die Sprache ist gegenüber anderen gleichzeitigen Schriften, wie etwa PsCyrill (trin.: PG 77, 1120/75), oder auch etwas später Joh. Damascenus (volunt.: PG 95, 128/85; c. Jacob.: PG 94, 1436/501) verhalten u. auf das Nötigste beschränkt. Das Thema ‚Gott-Mensch' hat in der Spannung zwischen Eutychianismus u. Nestorianismus eine für diese Zeit erschöpfende Abwandlung erfahren. – Zum Abschluß sei verwiesen auf eine Formulierung zum Beginn der ganzen Entwicklung, die Melito v. Sardes geprägt hat (pasch. Z. 56/8 [SC 123, 64]): ‚Begraben als Mensch, stand er von den Toten auf als Gott. Denn er war wirklich Gott u. Mensch (φύσει ϑεὸς ὢν καὶ ἄνϑρωπος)'. Wenn im Verlauf dieser Geschichte die Zwillingsbildung ‚Gott-Mensch' nicht stark in den Vordergrund getreten ist, so sind die Gründe dafür aufgezeigt worden. Dies hatte den Vorteil, daß selbst im griech. Bereich das Mysterium der Fleischwerdung Gottes nicht so sehr statisch geschaut, sondern im Rahmen einer ‚Geschichte' als Oikonomia Gottes gesehen wurde, eben wie im ältesten christologischen Schema überhaupt, in Phil. 2, 5/11, einem Hymnus, der eine ungeheuere Wirkungsgeschichte aufweisen kann.

T. J. van Bavel, Recherches sur la christologie de s. Augustin = Paradosis 10 (Fribourg 1954). – J. R. Bouchet, Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez s. Grégoire de Nysse: RevThom 68 (1968) 533/82. – R. Braun, Deus christianorum. Recherches sur

le vocabulaire doctrinal de Tertullien = Publ. Fac. Lett. Sc. Hum. Alger 41 (Paris 1962). – R. Cantalamessa, La cristologia di Tertulliano = Paradosis 18 (Fribourg 1962). – W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor v. Pharan u. seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte (1957). – J. M. Garrigues, L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur: Istina 19 (1974) 272/96; La personne composée du Christ d'après s. Maxime le Confesseur: RevThom 74 (1974) 181/204. – A. Gesché, L'âme humaine de Jésus dans la christologie du 4e siècle: RevHistEccl 54 (1959) 385/425. – A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition 1^2 (London 1975); Mit ihm u. in ihm^2 (1978); Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 (1979); Ὁ κυριακὸς ἄνϑρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit: Traditio 33 (1977) 1/63. – A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon 1/3 (1951/54). – A. Guillaumont, Les ‚Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens = Patristica Sorbonensia 5 (Paris 1962). – C. R. Holladay, Theios Aner in Hellenistic Judaism = SocBiblLitDissSer 40 (Missoula, Mont. 1977). – R. M. Hübner, Der Gott der Kirchenväter u. der Gott der Bibel = Eichstätt. Hochschulred. 16 (1979). – H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1^2/2, 1 = ForschRelLitATNT NF 33. 45 (1954). – K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum = Nag Hammadi Stud. 12 (1978). – J. Lebon, La christologie du monophysisme syrien: Grillmeier/Bacht aO. 1, 425/580; Le monophysisme sévérien = Diss. ad Grad. Mag. in Fac. Theol. 2, 4 (Louvain 1909). – J. Liébaert, Christologie = HdbDogmengesch 3, 1 (1965). – M. Mandac, L'union christologique dans les œuvres de Théodoret antérieures au concile d'Ephèse: EphemTheolLov 47 (1971) 64/96. – Ch. Moeller, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du 6e s.: Grillmeier/Bacht aO. 1, 637/720. – R. A. Norris, Manhood and Christ. A study in the christology of Theodore of Mopsuestia (Oxford 1963). – A. Orbe, Cristología Gnóstica 1/2 = BAC 384. 385 (Madrid 1976). – F. Refoulé, La christologie d'Évagre et l'origénisme: OrChristPer 27 (1962) 221/66. – M. Richard, Opera minora 1/3 (Turnhout/Leuven 1977). – H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate = Paradosis 6 (Fribourg 1952); Some neglected aspects of Apollinarist christology: DomStud 1 (1948) 239/60. – K. Rudolph, Gnosis (1977). – Th. Šagi-Bunić, Deus perfectus et homo perfectus a concilio Ephesino ad Chalcedonense 431/51 (Freiburg 1965). – H. M. Schenke, Der Gott ‚Mensch' in der Gnosis (1962). – L. I. Scipioni, Nestorio e il concilio di Efeso = Studia Patristica Mediolanensia 1 (Milano 1974). – H. J. Schoeps, Vom himmlischen Fleisch Christi = Sammlungen gemeinverständl. Vorträge 195/96 (1951). – H. Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Confessor (1906). – B. Studer, Consubstantialis Patri, Consubstantialis Matri: RevÉtAug 18 (1972) 87/115. – A. Weber, Ἀρχή. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius v. Caesarea (1965). – M. F. Wiles, The nature of the early debate about Christ's human soul: ChurchHist 34 (1965) 123/45. – F. Young, A cloud of witnesses: J. Hick (Hrsg.), The myth of God Incarnate (London 1977) 13/47; Two roots of a tangled mass?: ebd. 87/121.

Alois Grillmeier.

Grab.

A. Allgemeines. Als die Menschen die Erfahrung machten, daß der mit ihnen lebende Artgenosse nicht mehr sprechen u. gehen u. nichts mehr empfinden konnte, sondern ‚tot' war, stießen sie ihn doch nicht ohne weiteres aus ihrer Gemeinschaft u. warfen ihn in den Fluß oder auf den Müllhaufen, wie sie es mit verbrauchten Sachen u. im allgemeinen auch mit Tieren tun, sondern aus einem Verbundenheitsgefühl der Pietät heraus sorgten sie für den Leichnam. Bis auf den heutigen Tag geschieht das auf zweierlei Weise. Entweder wird der Tote verbrannt (E. S. Hartland, Art. Death and disposal of the dead [Introductory]: ERE 4, 423f), u. dann werden meistens die Asche u. etwaige Knochenreste gesammelt u. in einem Gefäß (Urne) aufbewahrt; diese Urne kann dann ihren Platz finden im Wohnhaus, in Familiengrüften zusammen mit anderen G. oder in eigens errichteten Urnenhäusern (*Columbarium). Die ‚Sorge' um den Toten kann ebenso dazu führen, daß man den Leichnam unangetastet läßt, einen eigenen Raum für seine Aufbewahrung herrichtet, ihm eben ein G. bereitet (Fauth 873f). Eine überzeugende

Erhellung der Gründe, weshalb die Menschen sich zum Toten so verschiedenartig verhalten, ist noch nicht gefunden u. wird auch wohl nicht gegeben werden können (Nock 331/41; R. Turcan, Origines et sens de l'inhumation à l'époque impériale: RevÉtAnc 60 [1958] 323/47). Die archäologischen Funde im ganzen Mittelmeergebiet zeigen, daß die Verbrennung der Leichen fast nicht vorkam im ägypt. u. semitischen Kulturraum u. gänzlich ungebräuchlich oder untersagt war, wo jüdischer (Amos 2, 1) u. christlicher Glaube aus religiösen Gründen die Zerstörung des Leichnams verboten. In allen anderen Kulturräumen des Mittelmeergebietes finden sich Verbrennung u. G.bestattung meistens nebeneinander; dabei kann in bestimmten Perioden eine Form überwiegen (wie etwa in der homerischen Zeit die Verbrennung). Daß bei der Verbrennung die Pietät dem Toten gegenüber geringer sei, ist auch für die Vergangenheit nicht zu behaupten (A. Dieterich, Mutter Erde[3] [1925] 21f. 66_2). Vielleicht verbrannte man den Leichnam, um den Toten auf Wanderzügen mitnehmen zu können; vielleicht wollte man den Leichnam zerstören, um eine aus Neid erwachsene Einflußnahme des Toten auf die Lebenden zu unterbinden (Rohde 1, 27/32); vielleicht wollte man durch die Zerstörung des Leibes das Entweichen der Seele aus ihrem Gefängnis (P. Courcelle, Art. Gefängnis der Seele: o. Bd. 9, 315) u. ihren Flug in ein anderes Leben erleichtern. Ebensowenig zeugt die *Bestattung von einem einheitlichen Motiv; es kann sein, daß man dem Toten einen besonderen, bevorzugten Platz geben will, daß man, besonders in den Fruchtbarkeitskulten, dem physisch Toten eine weitere Machtausübung ermöglichen will, oder daß man ihn weit wegschafft, damit die Zone der Toten von der Zone der Lebenden getrennt sei (Cumont 387/90); es kam auch vor, wie in Persien, daß man aus religiösen Gründen die Leichen weder bestattete noch verbrannte, sondern sie den *Geiern zum Fraß überließ (W. Speyer: o. Bd. 9, 431f). – Unter G. wird demnach hier der eigens hergerichtete Raum verstanden, der den unzerstörten, d.h. den nicht verbrannten Leichnam aufnehmen soll, obschon auch die Beisetzung von Asche u. Verbrennungsüberresten in Erdgräbern u. Sarkophagen häufig genug vorkam (darum sollen Urnengräber nicht ganz ausgeschlossen sein). Die Herrichtung eines G. kann mit geringem Aufwand, aber auch mit großer Mühe u. Sorgfalt vorgenommen werden. Im letzten Fall soll das G. meistens durch äußere Kennzeichnung (*Grabinschriften, *Grabrecht) u. durch Aufbauten verschiedenen Ausmaßes die Erinnerung an den Toten wachhalten. Es kann auch sein, daß für die Aufnahme des Toten dauerhaftes Material (meistens Stein) als Sarg mit großem oder geringerem Aufwand verwendet wird (Sarkophag).

B. Lage u. Form des Grabes. I. Vorchristlich. a. Ägypten. In Ägypten haben sich keine Zeugnisse für die Verbrennung der Leichen gefunden (Kees 19f), denn die Erhaltung des Leibes war die Vorbedingung für das Weiterleben nach dem Tod; das findet in der Mumifizierung seinen stärksten Ausdruck. In der frühen Zeit legte man den Toten in eine Erdgrube u. zwar mit angezogenen Beinen in Hockerstellung. Die Leiche wurde mit einem Tierfell, einer Matte oder einem Tonkrug zugedeckt (ebd. 14; Erman 242; ders./Ranke 349). Diese schlichte G.form, wenn auch später nicht mehr für die Aufnahme der Leiche in hockender Lage bestimmt, hat sich bei den einfachen Leuten ununterbrochen erhalten. Man mauerte dann das G. aus Ziegeln u. legte eine Steinplatte darüber (Erman 243). Der Glaube an das Weiterleben des Toten u. die Vorstellung, daß das G. das ,Haus des Toten' sei (E. Stommel, Art. Domus aeterna: o. Bd. 4, 112), führten bei den Wohlhabenden dazu, es wie ein Wohnhaus herzurichten (Bonnet 257f; A. Scharff, Das G. als Wohnhaus in der ägypt. Frühzeit: AbhMünchen 1949, 9/49). Die Mastaba (arab. ,Bank'), das oberirdisch gemauerte G., findet sich vornehmlich im Nildelta; es nimmt die Form eines Hauses an (Bonnet 443f; Helck 1115; Scharff 476) u. findet sich zuweilen in großem Format schon im Alten Reich. Bei dieser G.form wurde ein Schacht in den Boden getrieben u. auf der Sohle wurde seitlich eine kleine Kammer gemauert, in der die Leiche beigesetzt wurde (ebd. 481/90). Über dem Schacht wurde ein rechteckiger Haufen von Steinblöcken aufgetürmt, die mit behauenen Steinen umkleidet wurden. Viele einfache Mastabas hatten im Osten eine Scheintür, durch die der Verstorbene, der hinter der Tür, also im Westen, wohnte, die Welt der Lebenden wieder betreten konnte (Erman 251; J. H. Breasted, Geschichte Ägyptens [1936] 57; Bonnet 443f). Bald wurde statt der Scheintür an der Ostseite der Mastaba eine kleine Kammer geschaffen; an deren Westseite wurde die Scheintür bei-

behalten; die Zahl der Kammern vermehrte sich, bis sie die Kammern im Wohnhaus übertrafen (Erman/Ranke 351). Diese G.form wurde zu enormer Größe ausgeweitet, der Stufen-Mastaba (W. Wolf, Die Kunst Ägyptens [1957] 112/9). Von da führt der Weg zum Königs-G. der Pyramide, deren erste Form die Stufenpyramide aus Quadern darstellt. Die Pyramiden sind ins Maßlose getriebene G.hügel, um die Leiche des Pharao vor Zerstörung u. Beraubung zu schützen. Im Innern befindet sich nur eine kleine Kammer zur Aufnahme des Sarges mit der Leiche. Der schmale Gang, der von außen zur Kammer führte, wurde nach der Beisetzung mit Geröll verriegelt (Erman 246f). Die Gestalt der Pyramide wurde auch für Privat-G. übernommen u. hielt sich bis in die röm. Zeit (Bonnet 620). Der Tempel an der Ostseite der Pyramide entsprach der Kammer-Kapelle der Mastaba der Vornehmen (Breasted aO. 59); so fehlte auch im hinteren Teil des Totentempels nicht die Scheintür (Erman 248). Wie eine Stadt mit regelmäßigen Straßen umgaben die G. der Prinzen, Prinzessinnen u. der Vornehmen die Pyramide des Königs, verschieden nach Material u. Ausschmückung (ebd. 250). Wegen der anderen Bodenformation entwickelte sich in Oberägypten das Felsen-G. (Scharff 568. 578; Helck 1116). Seine Anlage ist im einzelnen verschieden, aber im Grundzug weisen alle G. dieser Art Ähnlichkeiten auf. Ein stattliches Portal führte in den Kultraum mit mehreren Zimmern; von einer Ecke aus gelangte man durch einen Schacht abwärts in die Sargkammer. Nach der Beisetzung wurde die Tür zur Sargkammer vermauert u. der Schacht mit Steinen gefüllt (Erman/Ranke 253f; Erman 243). Die G.kammer, die den Sarg aufnehmen sollte, war im Anfang noch schmucklos, später wurden die Wände mit Bildern versehen, noch später mit Texten aus den Totenbüchern; es stand auch an jeder der vier Wände ein Ziegel, beschrieben mit einer Schutzformel u. einem Symbol (Bonnet 259). Diese Felsen-G. der Herrscher hatten große Ausmaße, etwa in Deir al-Bahri (Wolf aO. 303/5). Davor befanden sich dann häufig einfache G., wie zB. in Beni Hasan, wo fast 900 ausgegraben worden sind; sie liegen in Reihen nebeneinander, haben metertiefe Schächte u. meist an der Südseite die Sargkammer (Erman/Ranke 353). Hunderte solcher G. wurden auch anderswo, wie in Abydos u. Theben, gefunden. Aus der späteren Zeit sind zB. auf der Westseite Thebens Privat-G. großen Ausmaßes entdeckt worden, etwa das des Petamenophis mit 21 unterirdischen Räumen (Wolf aO. 607) für den Toten, darunter ein Raum von 15 m Länge u. 10 m Breite, der wie ein großer Sarg gestaltet ist; außerdem waren sechs Räume für seine Frau, vier für seinen Sohn bestimmt (Erman 252. 286; Scharff 618). Die großen Familien-G. wurden zuweilen nach Generationen aufgegeben, von einfachen Leuten in Besitz genommen, u. man stellte Sarg auf Sarg hinein (Erman 274). Unternehmer richteten auch solche Massen-G. her, um sie an Leute aus dem Mittelstand zu vermieten (ders./Ranke 355). Ganz Arme, die nicht einmal Platz in einem solchen Massen-G. fanden, legten kleine Holzpuppen mit ihrem Namen in einen kleinen Holzsarg; dieser wurde vor dem Eingang eines großen G. in den Boden eingelassen; der Tote sollte an den Freuden des Großen Anteil haben (Erman 275). Die Königs-G. der Spätzeit wurden alle ausgeraubt bis auf das des Tut-ench-Amon (ebd. 271. 285). Haus-G. gibt es noch aus römischer Zeit (Scharff 633). G. für die hl. Stiere glichen den anderen (ebd. 632). Die Särge nahmen allmählich die Gestalt des Körpers an (Mumie); auch einem Granitsarg sollte man ansehen können, was er barg; die kostbaren Särge waren oft aus dunklem Granit oder Basalt, kasten- oder mumienförmig (Erman/Ranke 276. 287). – Für die frühesten Hocker-G. ist im allgemeinen Nord-Südrichtung kennzeichnend; der auf der Seite liegende Tote soll nach Westen blicken. Mit dem Aufkommen der Särge, in denen der Tote auf dem Rücken lag, gab es eine andere Orientierung u. zwar so, daß der Tote nach Osten sehen konnte, der aufgehenden Sonne zugewandt (Bonnet 564f). Dem gleichen Wunsch entsprachen auch die Scheintür u. der Kultraum an der Ostseite des G. (Erman/Ranke 351). – Jeder Ägypter hatte wegen des Totenkultes das Verlangen, in der Heimat ein G. zu erhalten. Bevorzugter Bestattungsplatz Ägyptens war Abydos. Dort lag das Haupt des Osiris begraben; es war in einem Kästchen beigesetzt (Erman 269). Zahllose Ägypter haben sich hier bestatten lassen. Für die Bewohner Oberägyptens war ein solches Begräbnis eine kostspielige Sache. Darum ließen in Abydos viele nur ein Schein-G., ein Kenotaph, errichten (ders./Ranke 358. 363) oder wenigstens ein Bild von sich aufstellen.

b. Vorderer Orient. Für die frühe Zeit ist in Mesopotamien Feuerbestattung nachgewie-

sen, allerdings nur in wenigen Fällen (Strommenger 592). Erdbestattung ist die normale Form der Beisetzung (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1925] 426). Die Überreste der verbrannten Leichen sind aber häufig, wie überall im Mittelmeergebiet, wo die Kremation üblich war, in ähnlicher Weise wie die unzerstörten Leichen begraben worden, nicht nur in Urnen. Die G.formen gleichen sich ziemlich stereotyp, wenn auch Phasenverschiebungen in der Aufeinanderfolge zu verzeichnen sind. Überall u. durch alle Epochen hindurch findet sich das schlichte Erd-G. Der Leichnam wurde in eine ausgehobene Grube gelegt u. mit Erde zugedeckt; manchmal hüllte man ihn auch in eine Matte oder legte sie auf ihn (Strommenger 581); so behandelte man auch die Verbrennungsüberreste. Allein in Ur wurden über 2000 solcher einfacher G. freigelegt (Schmökel 36/8; C. L. Woolley, Ur in Chaldaea [1957] 51). Auf diese einfache Weise wurden vor allem die in der Schlacht gefallenen Soldaten beerdigt (Meissner aO. 426; E. Unger, Art. G.: ReallexVorgesch 4, 2 [1926] 485). Oft barg man den Leichnam auch in Tontöpfen oder -krügen oder in Doppeltontöpfen, die aneinander geschoben wurden (Strommenger 582/4). Daneben fanden sich langgestreckte Tonsärge mit Deckeln. Diese Tonsärge erhielten in hellenistischer Zeit anthropoide Form u. entwickelten sich zu den Pantoffelsärgen der Partherzeit (Unger aO. 485; Strommenger 585). Die Särge hatten oft wie die Doppeltopf-G. am Fußende ein Loch, vermutlich um mit dem Strick die Leiche hineinzuziehen. Das G. konnte auch aus Lehmziegeln oder kleinen Steinen hergestellt werden; oder man verfertigte Kisten aus Steinen verschiedener Größe mit rechteckigem oder auch rundem Grundriß u. versah sie, falls möglich, mit einem Giebeldach; sonst bedeckte man solche aus Ziegeln gemauerte G. auch mit Matten, Brettern oder Platten (ebd. 585/8). Schacht-G. sind ebenfalls aus Ziegeln hergestellt worden. Sie haben einen Schacht, der zu einem kurzen Gang führt, der dann in den eigentlichen G.raum mündet, neben dem sich oftmals noch ein kleiner Raum befand, der für die Aufnahme der Beigaben bestimmt war (ebd. 581f). Solcher Art waren vielleicht die G. babylonischer Fürsten u. Vornehmer im Mündungsgebiet von Euphrat u. Tigris (zB. in Ur wurden 16 solcher G.anlagen gefunden; Schmökel 36/8; Andrae 669. 686); sie ließ Alexander d. Gr. untersuchen (Strab. 16, 1, 11; Arrian. anab. 7, 22, 2). In Assur fanden sich im alten Palast sechs Sarkophage aus Basalt, viereckige, einfache Tröge von großem Ausmaß, die mit Platten zugedeckt waren (Schmökel 127; Andrae 716f; Strommenger 593). Im allgemeinen unterschieden sich die G. der Könige, Fürsten u. Priester in der Typenform nicht von den einfachen. Ein besonderer Luxus ist nicht feststellbar. Nur die Gefolgschafts-G. machen eine Ausnahme (Woolley aO. [o. Sp. 371] 56; Strommenger 593; G. Kossack, Prunk-G.: Studien zur vor- u. frühgeschichtlichen Archäologie, Festschr. J. Werner 1 [1974] 7); in Ur waren in einem Fürsten-G. 80 Personen mitbestattet, die sich als Gefolge selbst den Tod gegeben hatten (Schmökel 36/8. 57f). Ein oberirdischer G.bau, der etwa die Hausform nachahmte, war in Mesopotamien nicht gebräuchlich, auch wohl in Ur nicht, trotz der Vermutung von Woolley aO. 54. In dieser Form steht das Achämeniden-G. Kyros' II (D. Stronach, Excavations at Pasargadae: Iran 2 [1964] 22/4) einsam in der Ebene von Pasargadae; es hat kaum Nachahmung gefunden (L. Vandenberghe, Le tombeau achéménide de Buzpar: Vorderasiatische Archäologie, Festschr. A. Moortgat [1964] 243f). Noch stärkeren ägyptischen Einfluß zeigen die Fels-G. der Perserkönige in Persepolis u. in der Nähe in Naqš-i Rustam. Es wurde ein Schacht für den Sarkophag in den senkrecht steilen Felsen gehauen. Die den Eingang schmückende Fassade hat kreuzförmigen Aufriß. Der obere Teil zeigt in Relief den König (Dareios I u. Nachfolger) vor dem Feueraltar; alle G. gleichen sich genau (Strommenger 590). In den G.formen besteht zwischen Mesopotamien, Arabien (Grohmann 51. 54), Syrien/Phönizien u. Anatolien kein Unterschied. Überall finden sich einfache Erd-G., einzeln u. zusammengelegt in Friedhöfen (T. Özgüç, Die Bestattungsbräuche im vorgeschichtlichen Anatolien [Ankara 1948] 9/11. 18f). Man hat die Toten in Felsmulden u. Felsspalten begraben, man hat sie beigesetzt in Tontöpfen u. in gemauerten Steinkisten (ebd. 22/38. 41/51). In Byblos zB. wurde in der Nähe des Meeres eine Nekropole ausgegraben (Watzinger 801). Man fand große Steinsärge mit Überresten. Vielleicht gehörten zu diesen G. oberirdische Gebäude, von denen Schächte zu den eigentlichen G.kammern hinabführten (Hrouda 599). Solche Kammer-G. konnten sich nur Reiche leisten (Özgüç aO. 51/9). Wo die Bodenbeschaffenheit es erlaubte, gab es auch hier Felskammer-G. wie in Petra (Grohmann 57) u. in Kaunos, das zwischen Karien u. Lykien lag (P. Roos, The rock-tombs of Caunus 1 [Göteborg 1972]), sowie an vielen anderen Stellen in Kleinasien (J. Zahle, Lykische Felsgräber: JbInst 94 [1979] 245/346; Robert 482/4. 573). – Für die Lage der G. gab es offensichtlich keine allgemeine Regel oder ein verbindliches Gesetz, wenn auch, namentlich in späterer Zeit, die Mehrzahl der Toten außerhalb der Siedlungen in Nekropolen beigesetzt wurde. Bei den Babyloniern befanden sich G. oft unter den Häusern, nicht auf besonderen Friedhöfen (Andrae 696). Grüfte der königlichen Familie lagen in Uruk unter dem Palast (Strommenger 593). In Assur standen Sarkophage im alten Palast, den man allerdings als Wohnung aufgegeben hatte (Schmökel 127; Andrae 716f). Aber auch im assyr. Bürgerhaus wurden die Toten in Tonsärgen in der Kellergruft unter dem Hause beigesetzt (Schmökel 138 Taf. 108). In Byblos fanden sich Totenkammern unter dem Haus (Watzinger 803). Für ganz Kleinasien in der vorgriech. Zeit gilt, daß Bestattungen sowohl in den Häusern innerhalb der Siedlungen stattgefunden haben, aber ebenso auf Friedhöfen (Orthmann 603/5), die auch innerhalb oder außerhalb der Siedlungen angelegt sein konnten (Strommenger 591); vor allem Kinder wurden im Haus beerdigt. Die Felskammer-G. wie in Petra (W. Bachmann / C. Watzinger / Th. Wiegand, Petra [1921]; Grohmann 56) u. die G.bauten wie in Palmyra (Watzinger 820f) oder in Hatra (Andrae 746) lagen außerhalb des Wohnbezirks. Für eine Orientierung der G. fanden sich keine Anzeichen.

c. Griechischer Raum. Wandel in der Behandlung des Leichnams vollzieht sich in der vorchristl. Zeit in Griechenland ebenso wie in den anderen Mittelmeergebieten. Nur ist in den verschiedenen Zeiten u. Orten ein starker Unterschied bzgl. der Verbrennung u. der Erdbestattung; das hat natürlich Einfluß auf die Form des G. In der ‚homerischen' Zeit war die Verbrennung weithin üblich (J. M. Geroulanos, G.sitten des ausgehenden geometrischen Stils im Bereich des Gutes Trachones bei Athen: AthMitt 88 [1973] 1/54: nur Aschen- u. Urnenbeisetzung; M. Andronikos, Totenkult [1968] 129f). Im Süden, auf Kreta u. der Peloponnes, finden sich in der frühen Zeit fast ausschließlich Erdbestattungen (Hägg, der für die Argolis kaum Brand-G. verzeichnet). Vielleicht haben die Griechen die Sitte der Einäscherung mitgebracht bei der Einwanderung in den ägäischen Raum, oder sie kam von Kleinasien (Stengel 145), da die vordorische Bevölkerung der kretisch-mykenischen Zeit der Verbrennung ablehnend gegenüberstand (Karo 14/28). Die einfachste Form des G., die sich überall u. in allen Jh. findet, ist die rechteckige, bei Kindern oftmals quadratische Erdgrube (Hägg 100/8); sie ähnelt der flachen Brandgrube, in der der Leichnam auf einen Holzstoß gelegt u. verbrannt wurde. Die Überreste wurden dann mit Erde zugedeckt. Vom 8. Jh. an findet sich die Beisetzung der Leichenasche in Urnen (Geroulanos aO. 2/6; Kurtz/Boardman 329). Andere G. hatten die Form von rohen Steinkisten; es waren Gruben, deren Wände mit Steinen verkleidet u. die von oben mit steinernen Deckplatten geschützt waren (Hägg 108/36). Vom 6. Jh. an kommen Sarkophage vor, Nachgestaltungen älterer, hölzerner Tontruhen. Je nach der Bodenbeschaffenheit u. wohl auch nach Familienzugehörigkeit wurden die Leichen auch in G.-kammern geborgen, die durch einen Gang zugänglich waren u. zuweilen eine kuppelförmige Decke hatten (Mau 332). In solchen Familien-G. wurden die Toten einfach auf den Boden oder auf Bänke (Betten) gelegt (Klauser 75f) oder in Bodenschächte gesenkt, die man dann wieder mit Steinplatten zudeckte. Die G.kammern, oft mit mehreren Cubicula, wurden mehrfach belegt (Hägg 149); Leichenreste wurden in kleinen Tonsärgen gesammelt, um für die erneute Benutzung Platz zu machen (Andronikos aO. 131). Die G.kammern sollten ebenso wie die Tonossuarien auf die ‚Wohnung des Toten' hinweisen (Mau 332). Neben den Totenkammern finden sich zahlreiche Höhlen-G. für die einfachen Leute, die aber ebenfalls als ‚Haus für den Toten' galten (Wiesner 54). In Kreta, in Kleinasien, auf den Inseln u. auf dem Festland erfolgte gleichzeitig die Beisetzung in Gefäßen (Hägg 136/49) u. in Särgen; in Kreta hatten sie Ellipsenform u. keine Füße (Wiesner 55). In Kreta u. auf dem Festland während der ‚mykenischen' Zeit tauchen alle G.formen auf: Boden-G., Steinkisten-G., Schacht-G., Kammer-G. u. die großen G.bauten mit dem langen, gemauerten Eingangsweg (Gruben 1116f; Bruck 6/27; A. J. B. Wace, Mykenae [Princeton 1949] 13/9; Pini 3/16). Die Schacht-G. lagen innerhalb eines Plattenringes, so daß sie trotz ihrer teilweise erheblichen Größe nur von oben her belegbar waren (Karo 14/28; Pini 4/7). Alle verschiedenen G.formen von der einfachen

Erdgrube bis zum eingehauenen oder gemauerten Familien-G. für mehrere Bestattungen finden sich überall (Hägg 100/36. 149; Kübler [s. u.] mit genauer Beschreibung aller Formen; Wiesner 48/82) bis in die Spätzeit (Gruben 1119; für Cypern: Watzinger 826. 846/8), auch wenn in ihnen Särge oder Tonwannen oder Pithoi oder Urnen u. a. Aschenbehälter geborgen wurden (P. G. Themelis, Frühgriech. G.-bauten [1976] 10. 32). Auch in Griechenland ist in der klass. u. späteren Zeit der Platz für das G. oder die Beisetzung der Überreste durch die Zwiespältigkeit des Verhältnisses der Lebenden zu den Toten bestimmt, je nachdem, ob der Verstorbene in der Gemeinschaft bleiben oder aus ihr ausgeschlossen werden soll (Wiesner 163). Wenn die Toten weiterexistieren, können sie die Erfüllung ihrer Wünsche von den Nachkommen erwarten; diese dürfen dann ihres Wohlwollens sicher sein. Die Beisetzung erfolgt dann in der Wohnung oder in der Nähe (Plat. Min. 315d; Plut. vit. Phoc. 37; es wird als außergewöhnlich bezeichnet, daß die Frau die Urne mit der Asche des Mannes im Hause beisetzte). Fürchtet man eine neidvolle u. mißgünstige Haltung der Toten, so entfernt man sie aus dem abgegrenzten Bereich gemeinsamer Wohnungen (Fauth 873f; Rohde 1, 229). Waren die G. aus den Städten verwiesen, so sammelten sie sich vornehmlich an den Ausfallstraßen (zB. Kerameikos bei Athen; vgl. W. Kraiker/K. Kübler, Die Nekropolen des 12./10. Jh. = Kerameikos 1 [1939]; K. Kübler, Neufunde aus der Nekropole des 11. u. 10. Jh. = ebd. 4 [1943]; ders., Die Nekropole des 10./8. Jh. = ebd. 5 [1954]; ders., Die Nekropole des späten 8./frühen 6. Jh. = ebd. 6 [1959]; ders., Die Nekropole der Mitte des 6./Ende des 5. Jh. = ebd. 7 [1976]), hier entstanden ummauerte Bezirke mit Familien-G. (Plut. vit. Cim. 4; Kurtz/Boardman 329) der verschiedensten Form (V. Knigge, Der Südhügel = Kerameikos 9 [1976]; allein Kübler, Kerameikos aO. Bd. 7 werden 642 G. von verschiedenem Typos beschrieben; zu Sonderformen vgl. R. Stupperich, Staatsbegräbnis u. Privatgrabmal im klass. Athen [1977] 22/6). Auf Kreta, Zypern u. auf den kleinen Inseln ist ebenfalls die Trennung von Siedlung u. Friedhof klar beachtet worden (Wiesner 67. 77). Für Mykene gilt das gleiche; nur bei Kindern machte man eine Ausnahme (Pini 13f). Auch im westl. Kleinasien hat extramurale Beisetzung geherrscht (ebd. 14_{107}; Robert 225 u. ö.; W. Alzinger, Art. Ephesos B: PW Suppl. 12 [1970] 1677). Abweichungen von dieser Norm gab es, so in dorischen Städten wie Sparta (Plut. vit. Lycurg. 27) u. Tarent (Rohde 1, 229). In Megara begrub man die im Perserkrieg gefallenen Soldaten auf dem Markt der Stadt (CIG 1051; Paus. 1, 43, 3); Krieger pflegte man allgemein in der Heimat zu bestatten (S. Wenz, Studien zu attischen Kriegergräbern [1913] 7f), wenn nicht dort, wo sie gefallen waren, wie in Marathon (Thuc. 2, 34; Paus. 1, 29, 4. 32, 3; L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality [Oxford 1921] 362f). Sie sollten wohl als Heroen gelten (F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum [1909] 320), deren G. sich auf dem Markt, sogar im Rathaus, zuweilen auch in den Tempeln der Götter (Theodrt. affect. 8, 29f [SC 57, 2, 319f]) oder in ihrer Nähe befanden (Liste bei S. Eitrem, Art. Heros: PW 8, 1 [1912] 1119/22 u. ders.: PW Suppl. 3 [1918] 1131; Pfister aO. 445/65; Rohde 1, 134/41. 159f). Die Heroen-G. in den Tempeln dienten den christl. Apologeten als Argument, daß die Tempel in Wirklichkeit ,Gräber' seien (Clem. Alex. protr. 44, 4/45, 4 [GCS Clem. Alex. 1, 34f]; Arnob. nat. 6, 6f [CSEL 4, 218f]). Im Temenos von Olympia durfte niemand begraben werden (Lucian. mort. Peregr. 22); im hl. Bezirk des *Asklepios in Epidauros bestand das gleiche Verbot (Paus. 2, 27, 1); allerdings ging es hier in erster Linie um das Sterben; Sterbende mußten vor dem Tod hinausgetragen werden. Ein solches G. des Schutzheros konnte sinnvollerweise auch an einer Grenze errichtet werden (ebd. 8, 26, 4; 10, 27, 1). Während des Peloponnesischen Krieges ließen die Athener aufgrund eines Orakels alle aus früherer Zeit stammenden Särge mit Toten von Delos wegschaffen; die ganze Insel galt nun als ,heilig' (Thuc. 1, 8, 1; 3, 104, 1f). Viele Heroen-G. waren Kenotaphe (Hug, Art. Kenotaphion: PW 11, 1 [1921] 172). Sie finden sich im ganzen Mittelmeergebiet. Ein solches Leer-G. wurde auch Personen zuteil, die fern von der Heimat verstorben oder verschollen waren. Im christl. Heiligenkult taucht auch das Kenotaph auf (Hug aO. 172; Apostelmemorien in Kpel; vgl. J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 370f; A. Kaniuth, Die Beisetzung Konstantins d. Gr. [1941]); besonders üblich wurde es im MA bei der Nachbildung des G. Christi (A. Heimann-Schwarzweber, Art. G., Hl.: LexChristlIkon 2 [1970] 182/92). – Eine allgemeine Orientierung des G., etwa in dem Sinn, daß zu bestimmter Zeit die Toten mit dem Gesicht nach Osten

oder nach Westen beigesetzt worden wären, ist im griech. Raum nicht festzustellen. Das ist also anders als im ägypt. u. semitischen Bereich. Es hängt vielleicht mit der Mischung von Einäscherung u. Leichenbestattung zusammen, denn bei einer Aschenurne ist die Orientierung sinnlos. Zwar berichtet Plutarch (vit. Sol. 10), daß ,die Megarer ihre Toten gegen Osten blickend begraben, die Athener gegen Westen' (ähnlich Ael. var. hist. 5, 14); aber die Unsicherheit dieses Berichtes u. der Befund der aufgedeckten G. lassen den Schluß zu, daß es bei den G. der vorchristl. Zeit wohl zufällige, durch die Bodenbeschaffenheit bedingte Ost-West- oder Nord-Süd-Richtung gibt (Kübler, Kerameikos aO. 7, 22f. 195), aber keine prinzipielle Orientierung (Duhn, Bemerkungen 444; Dölger, Sol. sal.[2] 265f). Dabei mag im einzelnen Fall ein religiöses Motiv richtungsbestimmend gewesen sein (Kübler, Kerameikos aO. 7, 189f. 195). Der Eingang zu den von einem Plattenring umgebenen mykenischen Schacht-G. lag zwar stets an der Ostseite (Pini 6), aber das besagt nichts für die Orientierung des Einzel-G.

d. Italien, Nordafrika, Spanien, Gallien. Die G.form ist auch hier bestimmt durch die Behandlung des Leichnams. Verbrennung u. Beisetzung tauchen überall gleichzeitig auf, wenn auch im Norden Italiens die Einäscherung lange Zeit den Vorrang gehabt hat (Banti 100). Im Gräberfeld von Villanova bei Bologna, das einem Zeitabschnitt seinen Namen gegeben hat, wurden 193 Brand- u. 14 Bestattungs-G. gefunden (Duhn, G.kunde 1, 169f). Im etruskischen Raum war es lange Zeit üblich, die Aschenüberreste in zylindrische Löcher (pozzi) zu legen, die in den Felsen gehauen oder in den Erdboden gegraben waren; sie wurden mit einem Stein zugedeckt (Toynbee 18; B. Nogara, Gli Etruschi e la loro civiltà [Milano 1933] 268; G. Körte, Art. Etrusker: PW 6, 1 [1907] 739). Daneben findet sich das rechteckige Boden-G. (fossa), sowohl für die Bestattung wie für die Aufnahme von Aschenurnen. Charakteristisch für Etrurien ist jedoch das Kammer-G. (Toynbee 18; v. Vacano 1121; Banti 49f. 61. 63. 101 u. ö.); es kann in den felsigen Berghang hineingehauen oder auch vom Boden aus gemauert sein. Oft ist dieser Typus, wenn er zu ebener Erde liegt, mit einem Erdhügel (tumulus) überdeckt (Akerström 51f. 94f; Banti Taf. 2). Die großen Kammer-G. sind Nachgestaltungen des Wohnhauses; in der Mitte befindet sich der große Wohnraum, daneben die ,Schlafräume' (Körte aO. 741. 745; Akerström 17; Toynbee 15; v. Vacano 1122). Die Toten wurden in Särgen oder Sarkophagen beigesetzt oder einfach auf steinerne Betten gelegt (Akerström 16; R. Enking, Art. Etrusker: KlPauly 2 [1967] 386). Etruskische Begräbnisweise hat großen Einfluß ausgeübt. Da die Gestaltung des G. vom Besitz der Familie abhängig ist, finden sich im gesamten röm. Teil des Imperiums G. in allen Variationen (Duhn, G.kunde 2, 283/317 für Apulien; 1, 66/90 für Sizilien). Es gibt Beisetzung in Amphoren, die in Nordafrika wie in Italien noch bis ins 4. Jh. nC. vorkommt (Bouchenaki 167f; Calza 55. 94). Die häufigste Beisetzungsform ist die des einfachen rechteckigen Boden-G., in das der Leichnam gelegt wird. Wenn der Boden nicht fest ist, kann es gemauert u. mit einer Steinplatte gedeckt sein (Marquardt 341f; A. v. Doorselaer, Les nécropoles d'époque romaine en Gaule septentrionale [Bruges 1967] 129/32). Vielfach wurden auch großflächige Ziegel in Dachform gegeneinander gestellt (Bouchenaki 168; Calza 55). Totenhäuser, meist einer Familie gehörig, haben oftmals nebeneinander Urnennischen, Boden-G., Einschiebenischen (loculi) u. Sarkophage (Apollonj Ghetti u. a. 1, 19f. 25f. 85; Calza 44/7; Toynbee 132). Beliebt wurden gemauerte G.zellen mit Spitz- oder Kuppeldach; sie finden sich in Nordafrika, Spanien (J. A. Abasolo, u. a., Los monumentos funerarios de época rom. en forma de casa ... [Burgos 1975]), Italien (Banti Taf. 9) u. den Donauländern (Bouchenaki 168f; Calza 63/80; F. Berçu/W. Wolski, Un nouveau type de tombe mis au jour à Apulum et le problème des sarcophages à voûte de l'empire romain: Latom 29 [1970] 919/65). Die G. konnten auch wegen des Totenkultes die Form von Altären annehmen (W. Altmann, Die röm. G.altäre der Kaiserzeit [1905]). Große Prunkbauten für die Aufnahme der Überreste finden sich wie im Osten auch in Italien, Gallien, Spanien, Nordafrika (Toynbee 166/72; W. v. Sydow, Ein Rundmonument in Pietrabbondante: RömMitt 84 [1977] 267/300; ders., Eine G.rotunde an der Via Appia Antica: JbInst 92 [1977] 241/321; ders., Ein Tumulus-G. an der Via Appia Antica: ArchAnz 1978, 432/42). – In dem Zeitraum, der für eine Einflußnahme auf die christl. Gebräuche anzusetzen ist, befanden sich die G. außerhalb des geschlossenen Siedlungsraumes, der durch eine Umwallung oder Mauer abgegrenzt war; anders war es bei

den frei liegenden Wohnungen u. Gehöften (Waurick 126/33; v. Doorselaer aO. 228/33; Diokletian zB. bezog sein G. in die Villenanlage ein [Waurick 141]; Toynbee 49). Für Rom wurde schon durch das Zwölftafelgesetz bestimmt, daß niemand in der Stadt begraben oder verbrannt werden dürfe (10, 1: hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito [Bruns, Fontes 1, 35f]; Mau 354). Sehr unsicher ist die Meinung des Servius zu Verg. Aen. 6, 152, daß ursprünglich alle im Hause begraben wurden (E. Bethe, Ahnenbild u. Familiengeschichte bei Griechen u. Römern [1935] 25). Mit der Ausdehnung des Imperium Romanum galt diese Bestimmung überall (Dyggve 147/58); wenn eine Siedlung zum Rang einer Kolonie erhoben wurde, erhielt sie eine Umwallung (P. A. Février, Enceinte et colonie: RivStudLigur 35 [1969] 277/86; Beispiele: Verona, Toulouse, Tipasa). Diese Vorschrift wurde unter Hadrian erneut bekräftigt u. immer wieder eingeschärft (zB. noch durch Theodosius I; Kötting 10f; Dyggve 149). Ausnahmen hat es auch hier gegeben wie in Griechenland, obschon Heroen-G. zum griech. Italien gehören, nicht zum etruskisch-röm. (G. des Timoleon auf dem Markt in Syrakus; Diod. Sic. 16, 90, 1; Plut. vit. Tim. 39; das G. des Aeneas lag außerhalb von Lavinium; Dion. Hal. ant. Rom. 1, 64, 4f). Auch die Kaiser hielten sich, wenn sie selbst ihren Begräbnisplatz bestimmten, im allgemeinen an das Gesetz (Waurick 107f. 140f). Es konnte durch Senatsbeschluß aufgehoben werden, wenn hervorragenden Männern wie Cäsar oder Konsuln, die im Kampf ihr Leben für das Vaterland hingegeben hatten (Pansa u. Hirtius, die in der Schlacht bei Mutina [43 vC.] gefallen waren), die Beisetzung innerhalb des Pomerium gewährt wurde (ebd. 113/5). Spätere Ausnahmen zeugen vom Vordringen der Gott-Kaiser-Vorstellung u. des Heroenkultes aus dem griech. Raum nach Rom. Das G. Domitians lag innerhalb des Pomerium am Quirinal (ebd. 117). Die Urne mit der Asche Trajans wurde im Fuß der zu seiner Ehre errichteten Säule auf seinem Forum beigesetzt. Das bedeutete die Anerkennung seiner großen Verdienste um den Staat u. sollte hinweisen auf seine staatsbeschützende Aufgabe als Heros, der sein G. inmitten der Stadt hat (P. Zanker, Das Trajansforum: ArchAnz 1970, 531/7). Noch in späterer Zeit wurde das Außergewöhnliche der Lage dieses G. betont (Eutrop. 8, 5, 2: solusque omnium intra urbem sepultus est, ossa conlata in urnam auream in foro, quod aedificavit, sub columna posita sunt). Mit der Errichtung des Galerius-G. ‚intra muros' in Thessalonich wurde die alte Bestimmung ohne Begründung durchbrochen (Waurick 142); so war dann die Beisetzung Konstantins in der Apostelkirche in Kpel in dieser Hinsicht nichts Besonderes mehr; im Hinblick auf die christl. Heiligen- u. Reliquienverehrung warf sie allerdings Fragen auf (R. Krautheimer, Zu Konstantins Apostelkirche: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 224/9). – Friedhöfe, die innerhalb der Stadtbegrenzung gefunden wurden (zB. in Salona; Rom auf dem Esquilin), lagen ursprünglich außerhalb der Stadtmauer; sie wurden bei der Erweiterung in die Stadt einbezogen (Dyggve 148). G. jeglicher Form (Marquardt 361/4) wurden mit Vorliebe, so wie die Besitzverhältnisse es gestatteten, neben den großen Ausfallstraßen angelegt (Toynbee 49; Apollonj Ghetti u. a. 1, 17; C. Krause 1125). Mit dem Zurücktreten der Verbrennung (etwa vom 2. Jh. nC. an) u. der Zunahme der Beisetzung (Macrob. Sat. 7, 7, 5 sagt, zu seiner Zeit sei niemand mehr verbrannt worden) wurde der Boden längs der Straßen knapper. Große Friedhöfe im Gelände entstanden überall (zB. in Ostia, Karthago, Tipasa usw.; vgl. Calza; Bouchenaki; R. Lantier, Notes de topographie carthagienne. Cimetières romains et chrétiens: CRAcInscr 1920, 170f). Wo die Bodenbeschaffenheit es gestattete, ging man unter die Erde (Rom, Sizilien, Malta, Alexandrien); man schuf Hypogäen u. Katakomben.

e. Israel. Einfache Erd-G. kannten die Israeliten seit dem Beginn ihrer Seßhaftigkeit. Sie wurden zusammengelegt in Friedhöfen. Auf diese Weise wurden bestattet: die Armen, die keinen Besitz für ein Familien-G. hatten (2 Reg. 23, 6: er schaffte die Aschera ins Kidrontal u. warf ihren Staub auf die G. der gemeinen Leute), die gefallenen Soldaten, die auf dem Schlachtfeld begraben wurden (Krauss 2, 73), die Hingerichteten (Jer. 26, 23) u. Ausgestoßene wie der Gottesknecht (Jes. 53, 9: ,man gibt ihm sein G. bei den Missetätern u. seine G.stätte bei Armen, obwohl er keine Missetat ausgeübt hatte'; Nötscher 97). In späterer Zeit benötigte man einen solchen Friedhof mit einfachen Boden-G. für die zahlreichen Pilger u. die Fremden, die in Jerusalem starben (Mt. 27, 7). Diese einfache Form der Erdbestattung war auch üblich in Gemeinschaften wie der von Qumran, wo über 1100 G. auf dem Hauptfriedhof gefunden wurden; bis auf ein G. sind alle in nord-südl. Richtung

angelegt; vielleicht ist diese Orientierung jedoch nur durch die Bodenformation bedingt. Die G. sind rechteckig, etwa 1,20 m/2 m tief. Man stieß durch den Schotter bis auf den Mergel u. bedeckte das G. mit Steinen (R. de Vaux, L'archéologie et les manuscrits de la mer morte [London 1961] 37f. 46f). Von früher Zeit an nutzte man natürliche Höhlen zur Bestattung (K. Kenyon, Archäologie im Hl. Land [1967] 84f; Höhlen-G. in Megiddo, Jericho, Hazor, Beth-Shean; vgl. N. Tzori, Art. Beth-Shean: EncArchExcavHolyLand 1 [1975] 219/23; zu den anderen Orten s. ebd. zu den jeweiligen Namen). Sehr früh gab es in Palästina wie in anderen Mittelmeergebieten Schacht-G. mit Kammern (Watzinger 816f; zu Beth-Shean zB. vgl. E. D. Oren, The northern cemetery of Beth Shean [Leiden 1973] 6/18), aus denen sich das Divan-G. entwickelte, die große G.kammer mit Bänken an den Seiten, auf die man die Toten legte. Die Anlage eines solchen G.hauses wurde in der Mischnah genau beschrieben (Krauss 2, 74); es war mit einem meist runden Stein verschlossen; erst dann war es ein rechtes G. (ebd. 2, 77). Tausende von G. der verschiedensten Form sind gefunden (zur Entwicklung der G.typen vgl. ebd. 2, 74/7; K. Galling, Die Nekropole von Jerusalem: PalJb 32 [1936] 75/9; Nötscher 98/103; Z. Yeivin, Art. Tombs and tombstones: EncJud 15 [Jerusalem 1971] 1217f). Seit dem 2. Jh. vC. kennt man die Schiebe-G. (J. Benzinger, Hebr. Archäologie [1927] 207), die den loculi in den Katakomben gleichen (Watzinger 818); gleichzeitig entwickelt sich daneben das Bogenbank-G., das Ähnlichkeit mit dem Arkosol-G. der Katakomben aufweist (ders., Denkmäler Palästinas [1933] 17/9. 70). Dieses Schiebe-G. ist die übliche Form der Bestattung geblieben. Wo sich geeignetes Gelände fand, wie in Rom, haben die Juden solche unterirdischen Friedhöfe angelegt; sie haben meist Plattenverschluß mit Inschrift (Krauss 2, 74). Wenn der Platz in den G.kammern nicht mehr ausreichte, sammelte man die Knochenüberreste in Urnen oder kleinen Kisten von 50/80 cm Länge u. 30/50 cm Breite (Ossuarien) u. setzte sie gewissermaßen zum zweiten Mal bei (Nötscher 101f; E. M. Meyers, Jewish ossuaries. Reburial and rebirth = Biblica and Orientalia 2 [Roma 1971] 14/6). Bei den Israeliten ist nur Erdbestattung, keine Leichenverbrennung, nachweisbar.– Die Lage des G. war zunächst durch den Standort der Familie bestimmt, denn die Beisetzung der Toten war auch hier Angelegenheit der Angehörigen. Als die Israeliten nach der Nomadenzeit seßhaft wurden, trafen sie auf kanaanitische u. phönizische Begräbnisbräuche. Es galt als ehrenvoll, im Erd-G. der Familie beigesetzt zu werden (Gen. 23, 3/20: Abraham erwarb ein Familien-G. in Hebron; Jos. 24, 30: Beisetzung Josuas auf seinem Besitz in Timnat-Serach; Iudc. 8, 32: Gideon; 2 Sam. 2, 32: Asahel; 21, 14: Saul u. Jonathan; 1 Reg. 13, 30; 1 Macc. 2, 70: Mattathias; 9, 19: Judas). Freunde konnten dort auch bestattet werden; so tat es Josef v. Arimathäa mit Jesus (Mt. 27, 57/61). Die Wohlhabenden hatten Felsen- oder Stein-G., die man natürlich vorher aushauen oder bauen ließ (Jes. 22, 16). In Megiddo zB. fanden sich gemauerte G.kammern unterhalb der Burg; sie bildeten mit ihren aus vorkragenden Steinen gebildeten Decken eine Art Kellergewölbe unter den Wohnräumen (Watzinger, Denkmäler aO. 72). In der vorexilischen Zeit gab es G. sogar noch in der Stadt. Dieser Brauch erhielt sich wohl aus der Zeit, in der man noch innerhalb des Hauses begrub (1 Sam. 25, 1: Samuel; 1 Reg. 2, 34: Joab). Es blieb wohl lange üblich, die Leichen der Kinder, die man in Tonkrügen barg, unter dem Fußboden des Hauses zu begraben (P. Thomsen, Art. G.: ReallexVorgesch 4, 2 [1926] 48f). Königs-G. lagen in der Stadt (Jeremias 53/60; 2 Reg. 8, 24: Joram; 2 Chron. 21, 1: Josaphat; 21, 20: Joram [den bösen König] begrub man zwar in der Davidstadt, aber nicht in den Königs-G.). Es war also Vorrecht der Könige, in der Stadt beigesetzt zu werden (1 Reg. 2, 10: David; 11, 43: Salomo; vgl. Trajan in Rom). Das G. konnte auch im Garten des Königs liegen (2 Reg. 21, 18. 26), der aber vielleicht nicht in der Stadt im engeren Sinne lag. Sonst war es streng untersagt, in der Stadt ein G. zu haben. Höhen waren für die Anlage von G.stätten beliebt (Thomsen aO.); ebenso befanden sich bedeutende Einzel-G. neben hl. Bäumen, besonders Eichen (Jeremias 119f). Die großen G. wie die Friedhöfe (J. Juster, Les juifs dans l'empire romain 1 [Paris 1914] 477/87) lagen darum außerhalb der Stadt oder der Siedlung (Jeremias 51f); sie mußten 50 Ellen von der Stadt Abstand halten (Krauss 2, 71; Strack/Billerbeck 1, 1049f). Von einer Orientierung des G., auch der Leiche innerhalb des G., ist keine Spur zu finden (Nötscher 97f; der christl. Pilger Adamnanus berichtet allerdings, daß die Patriarchen-G. in Hebron abweichend von

der üblichen Ostung nord-südl. Richtung hätten: loc. sanct. 2, 10, 3 [CCL 175, 209]; zur Ostung der Dolmen östl. u. westl. des Jordan vgl. Duhn, Bemerkungen 445/9). In der nachexilischen Zeit verstärkte sich in der Diaspora der Wunsch, in der heimatlichen Erde beigesetzt zu werden. Viele Pilger kamen vor dem Tode, um an ersehnter hl. Stätte ihr G. zu finden. Der Tempel war Anziehungspunkt wie in Ägypten das G. des Osiris u. in christlicher Zeit das G. des Petrus. Das Kidrontal u. der Ölberg waren mit G. übersät (Galling aO. 75/9; B. Bagatti/J. T. Milik, Gli scavi del ,Dominus flevit' 1 [Jerusalem 1958] 4/20) u. in ganz Palästina hat man in den G.kammern u. auf den Friedhöfen Ossuarien gefunden (ebd. 50/69), in denen die Überreste der in der Ferne Gestorbenen beigesetzt waren; sie erfuhren so eine zweite Beisetzung in der Heimat (Meyers aO. 15/36 u.ö.). Das Königshaus von Adiabene hat sich nördl. von Jerusalem ein Erb-G. angelegt (N. Avigad, Art. Jerusalem: EncArchExcavHolyLand 2 [1976] 631; zu allen G. u. G.anlagen, die oberhalb der Erde monumentalen Charakter annahmen, vgl. Jeremias 24/118). In Beth She'arim in Galiläa zB. brachten die Ausgrabungen große G.anlagen ans Licht (N. Avigad/B. Mazar, Art. Beth She'arim: EncArchExcavHolyLand 1 [1975] 234/47; Mazar 36/192). Diese G. haben die Nähe eines bedeutenden Rabbi, Jehudah han-Naśi', gesucht. Das G. bzw. der Tote machte unrein (Num. 19, 13/6). Diese Vorstellung entwickelte sich wohl erst allmählich (vgl. Hes. 43, 7/9; Nötscher 97). Das war von Bedeutung für die Lage des G. Man wünschte es in der Nähe der Straße, aber zu nahe durfte es nicht liegen (Krauss 2, 72); Bestattung im Haus war damit unmöglich.

II. Christlich. Die Christen haben in allen Ländern die Bestattungssitten des Volkes, dem sie angehörten, beibehalten (Aug. in Joh. tract. 120, 4 [CCL 36, 662]), mit der generellen Ausnahme, daß sie die Leichenverbrennung ablehnten. So haben sie auch nirgendwo neue G.formen geschaffen. Sie bargen ihre Toten in Tonamphoren (Testini 87; Serra Vilarò 270/4; diese Bestattungsform findet sich im ganzen Imperium, in Gallien, Dalmatien, Nordafrika: S. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie 2 [Paris 1901] 43; Benoit 12; Bouchenaki 167f; Bonomi 204), in Steinkisten, in Sarkophagen aus Holz, Stein oder Blei (H. v. Schoenebeck, Altchristl. G.denkmäler u. antike G.gebräuche in Rom: ArchRelWiss 34 [1937] 61/7). Sie kannten Boden-G., ausgehobene u. gemauerte, zum bisomus oder trisomus erweiterte (Testini 89; G. Chierici, Cimitile 1. La necropoli: RivAC 33 [1957] 104/35; Bonomi 181/3. 192/200), mit flachen Steinen oder Ziegeldach gedeckt (Serra Vilarò 245/9; Bouchenaki 167/9); sie begruben ihre Toten in Felskammer-G., in Familientotenhäusern im Boden u. in Wandnischen. Da die Christen frühzeitig (Ende des 2. Jh.) Gemeindefriedhöfe (J. Kollwitz, Art. Coemeterium: o. Bd. 3, 231/5) anlegten (Testini 85/92; zu den einzelnen Gemeindefriedhöfen an den röm. Ausfallstraßen ebd. 92/122; H. Leclercq, Art. Sépulture à ciel ouvert: DACL 15, 1, 1273f; zu anderen Orten wie Salona, Arles, Tipasa, Karthago, Alexandrien vgl. die jeweiligen Ausgrabungsberichte, die etwa in DACL oder DictHistGE angegeben sind), trat die Beisetzung in Familiengrüften in den Hintergrund, wenn sie auch, wo es möglich war, beibehalten wurde (Führer/Schultze 12. 255). Christliche Prunk-G. (kostbare Sarkophage ausgenommen; G. Kossack aO. [o. Sp. 372] 3/33) gab es in der Spätantike nur wenige, höchstens für Mitglieder der kaiserlichen Familie (C. Krause 1126; das sog. ,Grabmal einer Christin' bei Algier diente den mauretanischen Königen zur Beisetzung: M. Bouchenaki, Le mausolée royal de Maurétanie [Alger 1970]). Wo die Beschaffenheit des Bodens es erlaubte (Rom, Sizilien, Malta usw.) wurden unterirdische Friedhöfe angelegt. Aus der Form des G. ist nirgendwo mit Sicherheit etwas über das christl. Bekenntnis des Bestatteten zu gewinnen. Darauf können nur Hinweise geben die Beigaben, die Inschriften, Mosaiken, Symbole u. Plastiken u. Zurüstungen zum Totengedächtnis (J. Fink, Vorstellungen u. Bräuche an G. bei Griechen, Römern u. frühen Christen: Studien zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. F. K. Dörner = ÉtPrélimRelOrEmpRom 66, 1 [Leiden 1978] 295/323). Wo die ersten Christen ihre Angehörigen beigesetzt haben, ist im einzelnen nicht bekannt. Sie fügten sich, sowohl was die Form als auch die Lage des G. betraf, in die Gewohnheit ihrer Vorfahren ein. Jesus selbst wurde nach jüdischer Art in einer Familiengrabkammer, die in den Felsen gehauen war u. mehreren Toten Platz gewährte, beigesetzt. Die Kammer wurde mit einem bearbeiteten, flachen, wälzbaren Stein verschlossen (Mt. 27, 60; Mc. 15, 46; Lc. 23, 53; Joh. 19, 41); ähnlich wird es bei Johannes d. Täufer gewesen sein (Mc. 6,

29). Da es noch keine Heiligenverehrung gab u. man die Wiederkunft Christi bald erwartete, behielt man auch die G. hervorragender Christen, wie etwa des Stephanus, nicht in Erinnerung (Act. 7, 60). Darum ist auch über Form u. Lage der christl. G. in den ersten Jahrzehnten des Christentums nichts auszumachen. Die Christen folgten der ortsüblichen Sitte mit der Einschränkung, daß sie wegen des Glaubens an die Auferstehung des Fleisches die Verbrennung u. damit die Beisetzung in Urnen nicht annahmen (Min. Fel. Oct. 34, 10; Tert. an. 51, 4 [CCL 2, 857]; die Christen lehnen die Verbrennung ab, weil sie jede Grausamkeit, auch gegen den toten Körper, verabscheuen; C. Schneider, Art. Asche: o. Bd. 1, 729). Die Vermutung, daß die Christen, weil sie sich dem jeweiligen Brauch der Familien fügten oder auch als Sklaven fügen mußten, in der ersten Zeit im Westen auch die Verbrennung übernommen hätten, ist unbewiesen (gegen v. Doorselaer aO. [o. Sp. 379] 45f u.a.). Darum sind die christl. G. der ersten Zeit in den Familiengrüften u. in den Bestattungsfeldern sub divo (Leclercq, Sépulture aO. 1273f) zu suchen; dort sind sie aber nicht mehr zu erkennen. Die natürliche Pietät den Toten gegenüber wird bestimmt durch die Familienzugehörigkeit; zeitlich endet sie normalerweise bei der übernächsten Generation. Herausragende Christen sind in den ersten Jahrzehnten auch in pogromartiger Verfolgung umgekommen; daß sie ein Sonder-G. gefunden haben (etwa Petrus), ist sehr unwahrscheinlich. Im Fall einer Einzelhinrichtung mag ein anderer ein G. in der eigenen Gruft gewährt oder ein einfaches G. haben herrichten lassen (etwa bei Paulus). Auch ein Freundes- oder Jüngerkreis kann sich um das G. bemüht haben (Johannes in Ephesus). Als die christl. Gemeinde sich um das G. kümmerte, war die Zahl der Christen erheblich gewachsen. Daß sie einzelne G. im Gedächtnis behielt, setzt Heiligenverehrung u. zwar in der Form der Märtyrerverehrung voraus (darum gibt es keine echte Tradition über das G. Mariens); sie ist vor der Mitte des 2. Jh. nicht nachweisbar (Mart. Polyc. 17f [6 Krüger/Ruhbach]). Erst mit der zunehmenden Zahl der Christen u. der Übernahme der Genossenschaftsform des collegium funeraticium (B. Kötting, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 150) gibt es von der Gemeinde getragene Friedhöfe; d.h. christl. G. sind normalerweise erst vom Ende des 2. Jh. an erkennbar (P. Styger, Die röm. Katakomben [1933] 324; ders., Heidnische u. christliche Katakomben: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 269). Einen Hinweis, daß es um diese Zeit christl. Friedhöfe gab, kann man Tertullians Anklage entnehmen, daß sie bei Bacchanalien zuweilen Ziel der Zerstörungswut waren (apol. 37, 2 [CCL 1, 148]). Gemäß dem christl. Glauben, daß das G. nur ein vorübergehender Aufenthaltsort der Toten ist, wird die Bezeichnung κοιμητήριον für das G. (τάφος) gewählt (Testini 83/5); sie findet sich vorzüglich, aber nicht nur bei christl. Schriftstellern u. Inschriften (ILCV 3, 328 Ind. s. v. coemeterium; zum Vorkommen des Ausdrucks auf heidnischen u. jüdischen G. vgl. N. A. Bees, Corpus der griech.-christl. Inschriften von Hellas 1, 1. Isthmos-Korinthos [Athen 1941] 68/72; Kollwitz, Coemeterium aO. [o. Sp. 384] 231/5; Dölger, Ichth. 5, 710/4). Es kommt auch vor, daß einzelne G. durch *G.inschriften oder Symbole als christlich charakterisiert sind; so wird die Formel ,in pace' bezeichnend für christliche G. (ILCV 2501/731 u.ö.; s. Ind.), auch wenn sie sich in einer sonst heidn. Familiengrabstätte befinden (Apollonj Ghetti u. a. 1, 27. 148 Abb. 102). In Rom ist die Herrichtung eigener Friedhöfe für die Christen mit dem Namen des Papstes Kallistus (217/22) verbunden, der von seinem Vorgänger Zephyrinus ,für das Coemeterium bestellt wurde' (Hippol. ref. 9, 12, 14 [GCS Hippol. 3, 248]). Andernorts entwickelte sich das G.-wesen ebenso. Allmählich forderte man das G. auf christlichen Beerdigungsstätten. So wurde es dem Bischof Martialis v. Mérida (Spanien) als Vergehen angerechnet, daß er seine Söhne nach heidnischem Brauch in ungeweihten G. neben Andersgläubigen bestattet habe (Cypr. ep. 67, 6 [CSEL 3, 2, 740]). Auch für die Beisetzung im Familien-G. wurde gleiches Bekenntnis gefordert (ILCV 3824; eine heidn. Parallele bietet die Inschrift aus Cumae, die einen ,Bacchusgeweihten' zuläßt [vgl. J. Leipoldt, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums (1926) nr. 173]). Im Anfang sind Friedhöfe (Gemeinde/Familie) auch durch Stiftungen entstanden (vgl. ILCV 1583). Auch die Christen hatten den Wunsch, in der Heimat beigesetzt zu werden, wenn es Monnika auch gleichgültig war, wo sie begraben war (Aug. conf. 9, 11, 27 [CSEL 33, 218f]). Die Hoffnung auf die Auferweckung ließ viele Christen für ein rechtes G. sorgen; aber schon von den Apologeten an betonten die Theolo-

gen gegen die Behauptung der Heiden, ein zerstörter u. verteilter Körper könne nicht auferstehen, daß das fehlende G. die Auferstehung nicht erschwere (Athenag. res. 4 [96f Schroedel]; Aug. civ. D. 1, 12 [CSEL 47, 13f]; cur. mort. 2, 6 [CSEL 41, 629/31]). Diese auf die Auferstehung gerichtete Hoffnung übte nach der Entfaltung der Heiligen- u. Reliquienverehrung einen wichtigen Einfluß aus auf die Wahl des Platzes für das G. Überall, wohin das Christentum sich innerhalb des Mittelmeerkulturraumes ausbreitete, war es Brauch oder gesetzliche Vorschrift, daß die G., die ‚Häuser der Toten' (Stommel aO. [o. Sp. 368] 109/28), weit ab von den Wohnungen der Lebenden lagen, wenigstens, soweit diese sich im umgrenzten städtischen Bereich befanden. Darum lagen auch die Einzel-G., die Familiengrüfte, die gemeinsamen Friedhöfe der Christen außerhalb der Stadtmauern (Kötting 12). Hier ruhten auch die Blutzeugen (vgl. zu Rom P. Styger, Röm. Märtyrergrüfte 1/2 [1935]; Ch. Pietri, Roma christiana 1 [Roma 1976] 29/77; zu anderen Orten A. Grabar, Martyrium [Paris 1946] 47/75), von denen man annahm, daß sie sofort nach ihrem Tode mit Christus beim Vater im Himmel seien. Damit war ihnen auch fürbittende Macht gegeben. In den Nöten u. Ängsten des Lebens suchte man darum ihre G. auf u. hinterließ dort oftmals in Inschriften die ständige Erinnerung an das Ziel des Gebetes. Die größte Sorge war jedoch das Bestehen des Gerichtes am Tag der Auferweckung. Das Verlangen, dann einen helfenden Fürsprecher zu haben, drängte viele Christen, die räumliche Nähe zu den Gebeinen eines Heiligen zu gewinnen (H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] [Bruxelles 1933] 24/29; Grabar aO. 488/97). Das konnte auf verschiedene Weise erreicht werden. Der einfachste Weg war der nach der allgemein eingeführten Praxis der Reliquienteilung, etwa ab 350 (vgl. B. Kötting, Reliquienverehrung. Ihre Entstehung u. ihre Formen: TrierTheolZs 67 [1958] 321/34), daß Körperreliquien dem Toten als *G.beigabe mitgegeben wurden; später begnügte man sich auch mit sog. Berührungsreliquien. Der andere Weg zielte dahin, einen Begräbnisplatz in der Nähe des G. eines Blutzeugen oder in späteren Jh. eines anderen Heiligen zu finden. So ließ Ambrosius seinen Bruder Satyrus neben dem Märtyrer Victor beisetzen (ILCV 2165), Paulinus v. Nola seinen Sohn ebenfalls in der Nähe der Blutzeugen Justus u. Pastor in Complutum (Alcalá; Paulin. Nol. carm. 31, 605/10 [CSEL 30, 328f]). Nicht allen gelang die Erfüllung dieses Wunsches, ein ‚sepulcrum ad sanctos' (H. Leclercq, Art. Ad Sanctos: DACL 1, 1, 479/509) zu erlangen (ILCV 2148: quod multi cupiun[t] et rari accipiun[t]; nr. 2126/87 sprechen von diesem Anliegen; H. Delehaye, Sanctus [Bruxelles 1927] 31/5; Kötting 24/8). Der häufig erwähnte Hinweis auf eine griech. Parallele, daß eine Frau ein G. im Sarapistempel in Sinope erhalten habe, ist nicht schlüssig; die Inschrift steht nicht auf einem Epitaph, sondern auf einer Gedenkstele (Robert 297/9). Es gab auch Christen, die auf die allzu große Nähe zum Heiligen-G. verzichten wollten wie der Diakon Sabinus in S. Lorenzo vor den Mauern (ILCV 1194: nil iuvat, immo gravat, tumulis haerere piorum); er möchte aber doch nicht allzu weit vom Fürsprecher Laurentius ruhen, ‚damit er ihn dem Chor der Engel zugeselle'. Es können hier nur einige besonders bekannte G. von Heiligen erwähnt werden, in deren Nähe man beigesetzt werden wollte: St. Peter in Rom (Apollonj Ghetti u. a. 1, 107/19: Beda h. e. 1, 33; 2, 3; 5, 7 [PL 95, 74. 86. 238]; E. R. Barker, Rome of the pilgrims and martyrs [London 1913] 23f), St. Honoratus bei Arles (H. Leclercq, Art. Aliscamps: DACL 1, 1, 1211/8; ähnlich in der Provence an vielen Orten: Benoit 7f), St. Salsa in Tipasa (J. Christern, Basilika u. Memorie der hl. Salsa in Tipasa: BullArchAlgér 3 [1968] 193/258), Grotte der Siebenschläfer in Ephesus (F. Miltner: Forschungen in Ephesus 4, 2 [1937] 18/92). An allen bedeutenden Wallfahrtsstätten zu Heiligen-G. suchte man ebenfalls Begräbnisplätze (zB. in Menasstadt, Seleukeia usw.; vgl. B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] zu den einzelnen Stätten). Ein Boden-G. war oftmals nicht mehr zu erreichen. Man konnte sich nur helfen, indem man Sarkophage übereinanderschichtete (zB. bei St. Salsa in Tipasa). – Die Verehrung der Märtyrer u. die Feier des Gedächtnisgottesdienstes an ihrem G. führte dazu, daß man neben oder über ihrer Ruhestätte Versammlungsräume schuf (F. Wieland, Altar u. Altargrab [1912] 120; Th. Klauser, Art. Altar III: o. Bd. 1, 344), die geräumig genug waren für Gottesdienste mit zahlreichen Teilnehmern (Testini 90f). Von der Mitte des 4. Jh. an begann mit der Erhebung u. Übertragung von Martyrergebeinen eine neue Epoche. Damit wurde die bisherige, die G.stätten betreffende Sakralordnung in zweifacher Hinsicht geändert (Dyggve 150/8):

1) G. galten bisher als unantastbar. Die Öffnung u. die Entnahme der Überreste, um sie anderswo beizusetzen, bedurfte der Erlaubnis des Pontifex Maximus oder seines Vertreters; sie ist in der Zeit vor Konstantin bei römischen Bischöfen (Pontianus, Hippolytus u. Cornelius) vielleicht eingeholt worden (Delehaye, Origines aO. 63f). Man hat sich nach Konstantin nicht mehr darum gekümmert. Im J. 354 wurden in Antiochien die Gebeine des 100 Jahre zuvor gestorbenen Märtyrers Babylas übertragen (Eus. h. e. 5, 39, 4 [GCS Eus. 2, 2, 595]; Soz. h. e. 5, 19, 13f. 17/9 [GCS Soz. 225f]; Kötting 17f). Ambrosius entdeckte 386 die Gebeine der hl. Gervasius u. Protasius u. brachte sie in die Stadt (Ambr. ep. 22, 2 [PL 16, 1063 A]). Wahrscheinlich hat Ambrosius das Recht der Erlaubniserteilung für sich in Anspruch genommen (Kötting 21). Nun wurden bald überall Gebeine der Märtyrer in die Stadtkirchen übertragen u. dort in Verbindung mit dem Altar gebracht (zur theologischen Begründung s. Klauser aO. 343/6; Wieland aO. 127/43). 2) Die alte Ordnung, daß man nur außerhalb der Stadtmauer G. anlegen durfte, ließ sich nicht mehr aufrechterhalten. Die Nähe zu den Überresten der Heiligen konnten die Christen nun erreichen, wenn sie nahe bei der mit Reliquien ausgestatteten Kirche, wo auch immer sie lag, bestattet wurden. Die noch größere Nähe, nämlich das G. in der Kirche, wurde allerdings nur wenigen gewährt. Das gilt, auch wenn zB. in Spanien G. in Kirchen u. im damit in Zusammenhang stehenden Baptisterium entdeckt wurden; denn es waren doch relativ wenige (Ulbert 114; für die Beisetzung in spanischen Martyrien vgl. H. Schlunk/Th. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristl. u. westgotischen Zeit [1978] 10/9. 147). Über den G.platz in der Kirche gab es dann in den folgenden Jahren genaue kirchenrechtliche Bestimmungen (Kötting 28/36), die zT. sehr differenzierten: Priester in der Apsis, Diakone im Hauptschiff, Stifter in der Nähe des Altares (J. Cintas/N. Duval, L'église du prêtre Félix: Karthago 9 [1958] 209. 247). – Orientierung von G. tritt in der vorchristl. Zeit nur in Ägypten, Palästina u. im übrigen semitischen Raum in Erscheinung (Duhn, Bemerkungen 444f). Im röm. u. griech. Bereich (trotz Plut. vit. Sol. 10 u. anderer Schriftsteller: vgl. Dölger, Sol sal.[2] 265) gab es keine allgemeine, religiös begründete Ausrichtung, daß etwa die Toten nach Osten oder nach Westen blicken sollten (Duhn, Bemerkungen 444). Die Ausgrabungen bestätigen dieses Urteil (Mau 344). Da in der klass. Zeit die Einäscherung der Beisetzung mindestens die Waage hielt, die Orientierung einer Urne aber nicht möglich ist, wäre die Ostung oder Westung des G. nur bei den Familien in Frage gekommen, die die Verbrennung ablehnten. Ob die Christen die G. so angelegt haben, daß der Tote mit dem Gesicht nach Osten blickte, ist generell für die ganze Spätantike nicht zu beantworten; es ist eine geschichtliche Entwicklung zur Orientierung hin anzunehmen. Bei den großen Friedhöfen ‚sub divo', etwa in Nordafrika, kann von einer allgemeinen Ostung der G. nicht die Rede sein (H. Leclercq, Art. Orientation: DACL 12, 2, 2668f u. ders., Sépulture aO. [o. Sp. 384] 1274; anders ders., Art. Cimetière: DACL 3, 2, 1655/61, wo Vf. noch von allgemeiner christl. Übung spricht; diesem Bericht folgt Dölger, Sol sal.[2] 261f). Bei den unterirdischen Katakomben kann eine Orientierung nur vom Zufall u. der örtlichen Möglichkeit gegeben sein; Sarkophage lassen sich dagegen leichter in eine bestimmte Richtung bringen. Die Wendung nach Osten beim privaten u. gemeinsamen Gebet der Christen bürgerte sich immer mehr ein. Die Gründe waren vornehmlich die Erwartung der Wiederkunft des Herrn von Osten her (ebd. 198/219) u. die Sehnsucht nach dem Paradies (Basil. spir. 27, 66 [PG 32, 189]): ‚Deshalb schauen wir alle beim Gebet nach Sonnenaufgang, wenige von uns wissen das freilich, weil wir unsere alte Heimat dort suchen, das Paradies, das Gott in Eden gepflanzt hat nach Sonnenaufgang zu' (zur Gebetsrichtung aus diesem Grund vgl. Dölger, Sol sal.[2] 220/42). Wenn diese Motive aber zZt. des Basileios noch nicht sehr bekannt waren, kann man nicht erwarten, daß sie auf die Art der Beisetzung großen Einfluß ausgeübt haben. Die christl. Frömmigkeit drängte in diese Richtung seit dem 4. Jh. (Beispiele: Leclercq, Sépulture aO. 1274; Julia Concordia in Venetien: P. L. Zovatto, Une nouvelle aire sépulcrale paléochrétienne à Julia Concordia Sagittaria: CahArch 6 [1952] 147/55 u. H. Leclercq, Art. Julia Concordia: DACL 8, 1, 293/304; Les Aliscamps bei Arles: ders., Aliscamps aO. [o. Sp. 388] 1218; Bonomi 181. 192; Ulbert 22/35). Konstantin ließ das G. Christi orientieren (Dölger, Sol sal.[2] 267/72); von Anfang an war es sicher nicht so angelegt. Mit den steigenden Versuchen, christliche Glaubensinhalte in Riten, Zeichen, Symbolen auszudrücken, wächst auch das

Verlangen, die G. zu osten, bis ins hohe MA hinein (für den germanischen u. gallischen Raum vgl. R. Nierhaus, Das röm. Brand- u. Körpergräberfeld ‚auf der Steig‘ in Bad Cannstatt [1959] 31/4).

C. Grabgarten. I. Vorchristlich. a. Griechisch-römischer Raum. Die Anlage des G. in einem Garten oder die gärtnerische Gestaltung der Umgebung ist beeinflußt von der Jenseitsvorstellung. Daß die ‚andere Welt‘ ein Hain oder Garten mit Blütenbäumen sei, ist ein dichterisches Gemälde, das seit Pindar (Ol. 2, 127/35) immer neu beschrieben wird (B. Andreae, Studien zur röm. G.kunst [1963] 61). Gemäß den Elysiumvorstellungen im griech. Kulturraum hat man dort die Verbindung von G. u. Garten besonders gepflegt (Laum 81); das besagt schon der Ausdruck παράδεισος, der im lat. Westen als feststehender Terminus übernommen wurde (H. Leclercq, Art. Cepotaphium: DACL 2, 2, 3267/71; E. Samter, Art. Cepotaphium: PW 3, 2 [1899] 1966f; Cumont 43f; Grimal 83/92). In Alexandrien gab es solche G.gärten (Strab. 17, 1, 10; P. M. Fraser/B. Nicholas, The funerary garden of Mousa: JournRomStud 48 [1958] 117/29; 52 [1962] 156/9); das war ägyptischer Brauch, um den Toten den Aufenthalt im G. angenehm zu machen. Der Garten bestand meistens aus einem kleinen, von Bäumen umstandenen Teich (Bonnet 257; Erman 272). Auch in Kleinasien sind solche Gärten durch Inschriften bezeugt (Toynbee 95f). Beisetzungen im eigenen Garten hat es auch im Westen gegeben, wenn die Vermögensverhältnisse es erlaubten; hier waren die G.-Gartenanlagen noch zahlreicher als in Griechenland (B. Keil, Über kleinasiatische G.inschriften: Hermes 43 [1908] 546; Schoenebeck 65f); aber der Ausdruck ‚Cepotaphium‘ findet sich laut Inschriften erst im 2. Jh. nC. ‚Nemus‘ u. ‚hortus‘ sind die Bezeichnungen für die gärtnerisch gestaltete Umgebung des G. bei Schriftstellern (Martial. 1, 116; Serv. Aen. 5, 760: nemora aptabant sepulcris) u. in Inschriften (Samter aO. 1966; Toynbee 96f; Laum 81). Ausgrabungen wie in Manastirine-Salona haben gezeigt, daß G. im Garten des Besitzers angelegt wurden u. daß man auch bei Massenfriedhöfen auf gartenähnlichen Schmuck des G. Gewicht legte (R. Egger: Forschungen in Salona 2 [1926] 61). Im Gastmahl des Trimalchio gibt Petronius die Beschreibung eines G.gartens von besonders protzigen Formen (sat. 71). Ein solches Cepotaphium war ein von einer Mauer umgebenes Gelände, auf dem Platz war für das eigentliche G., für Versammlungsräume, in denen die Angehörigen zum Totengedächtnis sich trafen, u. für Wohnungen der Gärtner, die für die Instandhaltung verantwortlich waren (Klauser 83/93; Marquardt 369f; H. U. v. Schoenebeck, Die christl. Paradeisossarkophage: RivAC 14 [1937] 296). Besonders beliebt waren G.gärten in Kleinasien (Laum 81). In einem Testament aus Langres wird zB. verfügt, das G. solle in einem Obstgarten mit einem Teich liegen; drei Gärtner u. Lehrlinge sollen die Anlage in Ordnung halten (Dessau nr. 8397). Ähnliche Anlagen werden in Inschriften beschrieben (zB. CIL 11, 3895; Samter aO. 1966; Leclercq, Cepotaphium aO. 3269; ders., Art. Area: DACL 1, 1, 2791); Grundrißpläne wurden in Marmor eingeschnitten (Toynbee 98f; Grimal 80 Abb. 2 u. Ind. s. v. Jardins funéraires). Konnte man solche Gärten nicht ‚in natura‘ verwirklichen, ließ man geräumige G.kammern mit entsprechenden Bildern ausmalen (Andreae aO. 61. 129f Taf. 35f). Der G.garten hatte die Aufgabe, dem Toten, wenn er etwa bei Nacht sein ‚Haus‘ verließ, ein ‚refrigerium‘, eine Stätte der Erquickung, eben einen ‚Paradeisos‘ zu bieten (Rohde 1, 230; v. Schoenebeck aO. 296).

b. Israel. Diese Anschauung war Israeliten u. Juden fremd. Auch sie kannten allerdings die Beisetzung der Toten in Gärten. Das war schon alte Tradition, wenigstens bei den Vornehmen. Die Könige Manasse u. Amon wurden in der königlichen Kammer im Garten des Ussa begraben (2 Reg. 21, 18. 26). Sonst boten die Felskammer-G. keine rechte Möglichkeit für die Anlage eines Gartens, u. die Anschauung vom Verweilen des Toten in der Sche'ol drängte auch nicht in diese Richtung. Josef v. Arimathäa hatte sich also der alten Tradition gemäß eine neue G.kammer in seinem Garten anlegen lassen. Dorthin brachte er den Leichnam Jesu (Joh. 19, 41).

II. Christlich. Die Stelle dieses Gartens war in der Mitte des 4. Jh. trotz der Bauten Konstantins noch erkennbar (Cyrill. Hieros. catech. 14, 3 [2, 110 Reischl/Rupp]). Cyrill legt Wert darauf zu betonen, daß die Stätte der Kreuzigung u. des G. ein Garten war (ebd. 14, 5 [112]). Da aber sicher davon kaum noch etwas zu sehen war, kommt es ihm mehr auf den Vergleich des G.- u. Auferstehungsgartens Jesu mit dem Paradiesgarten an, der durch Adam zerstört wurde (ebd. 14, 11 [118]). Hier wird eine theologische Argumentation sichtbar, die für Christen die Anlage von Gärten bei

ihren G. begründen konnte. Der Tod bedeutet für den Gläubigen den Eingang ins Paradies. Der Garten am G. kann das in der Symbolsprache aussagen. Wenn Garten u. G. als Auferstehungsort Christi zusammengehören, kann die Nachbildung eines solchen G.gartens die Hoffnung auf die Auferstehung ausdrücken. Bei den meisten Christen, die ihr G. mit Blumen schmückten (Ambr. obit. Valent. 56 [CSEL 73, 356]) u. die Umgebung als Garten gestalten ließen, wird es nicht einer theologischen Reflexion bedurft haben. Sie folgten einfach der Tradition, die ja für den G.garten auch die Bezeichnung ‚Paradeisos‘ längst kannte (v. Schoenebeck aO. 296; C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 1 [1954] 415). An Märtyrer-G. konnte man die *Blumen (Rosen u. Veilchen; Aug. serm. 304, 3 [PL 38, 1396] spricht vom Garten mit Rosen bei Märtyrern, mit Veilchen bei Witwen) auf das Martyrium deuten (Prud. cath. 10, 169f); man brauchte nicht an das heidn. Fest der ‚Rosalia‘ zu denken. (Zum G.schmuck mit Blumen u. Kränzen vgl. Klauser 121. 129; K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum [1940] 118/32.) G.schmuck wurde oft durch Stiftungen verfügt (Laum 83/6). Inschriften erwähnen solche Gärten samt Wächtern (Testini 86) auf vielen Friedhöfen Roms (Leclercq, Cepotaphium aO. 3268); ‚in horto‘ ist ein häufiger Zusatz (ders., Art. Domaine funéraire: DACL 4, 1, 1280/9). Ein solches G.gelände konnte man auch ‚area‘ u. umgekehrt den ganzen Friedhof ‚Garten‘ (hortus) nennen (ders., Area aO. 2801). Konstantin stellte Mittel zur Verfügung für die Anlage eines Gartens auf dem Friedhof der Balbina (ders., Cepotaphium aO. 3268). In Mailand lag der früheste christl. Friedhof im Garten des Philippus; in Augsburg befand sich das G. der hl. Afra in einem Garten (ders., Area aO. 2788f). Apollinaris Sidonius zog sich am Feste des hl. Justus v. Lyon mit einem Freund in den Garten der G.anlage des Konsuls Syagrius zum Gespräch zurück (Sidon. Apoll. ep. 5, 17, 3f). Von solcher Friedhofgartenanlage im Umkreis der Kirchen ging dann die Bezeichnung ‚Paradies‘ auf den Vorraum der großen Dome über (Leclercq, Cepotaphium aO. 3268).

D. Grabmetaphern. Das G. ist der Ort, vor dem man sich fürchtet; es ist ein Platz der Entbehrungen; man ist auf die Hilfe der Lebenden angewiesen. Darum dient es, wenn es in der Bildsprache als Vergleich herangezogen wird (V. Pöschl/H. Gärtner/W. Heyke, Bibliographie zur antiken Bildersprache [1964] s. v. G.), als Metapher für Traurigkeit, Schlechtigkeit, Unheil, Kerker, Gefängnis (*Gefängnis der Seele, *G. der Seele) usw. Es kann verglichen werden mit dem Dämon Eurynomos (Paus. 10, 28, 6; O. Kern, Art. Eurynomos: PW 6, 1 [1907] 1340), der die Menschen mit Haut u. Haar frißt u. nur die Knochen übrig läßt (W. Radermacher, Jenseits [1903] 12). Der Dichter Ruphinos setzt es in Vergleich zur Häßlichkeit einer alternden Frau; vor beiden flieht man (Anth. Pal. 5, 21, 6). Es ist die Freude der Feinde, der Kinder Trauer, Erwartung der Greise, Arzt der Krankheiten (J. Jalabert/R. Mouterde, Inscriptions grecques et latines de la Syrie 2 [Paris 1939] nr. 343). Von Geiern als ‚lebenden G.‘ spricht Gorgias (VS[8] 82 B 5a). Für Ennius ist das G. der Hafen für den Körper, in dem er ausruhen kann wie das Schiff in der sicheren Bucht (Cic. Tusc. 1, 44, 104). Das klingt ähnlich wie bei Prudentius, der sagen kann (wohl aus christlicher Auferstehungshoffnung), daß das G. den Leib aufnehme wie ein Samenkorn (cath. 10, 121/8 [CCL 126, 57f]). Wenn in schwerer Notzeit Mütter ihre Kinder verzehren, wird der Mutterschoß zum G. (Ambr. hex. 5, 3, 7 [CSEL 32, 146]; vgl. Cic. off. 1, 97: natis sepulchro ipse est parens; C. Weyman, Sprachliches u. Stilistisches zu Florus u. Ambrosius: ArchLatLex 14 [1906] 58f). Für den frommen Beter in Israel ist der Mund seiner Feinde wie ein offenes G., weil Verderbnis in ihrem Innern wohnt (Ps. 5, 10). Der gleiche Gedanke findet sich auch Ps. 13, 3 Vulg.; er ist hier aber sicher aus Rom. 3, 13 übernommen worden mit den anderen Vergleichen aus dem AT, die Paulus benutzt, um die Heillosigkeit der Heiden u. Juden zu beschreiben, die unter der Sünde stehen. Nach den Worten des Jeremias droht Israel Gefahr von dem fremden Volk, dessen Köcher wie ein geöffnetes G. ist (5, 16). An zwei Stellen vergleicht in ähnlicher Weise Jesus das Verhalten seiner Gegner mit einem G., einmal mit einem unkenntlichen (Lc. 11, 44), ein anderes Mal mit einem übertünchten (Mt. 23, 27); beim ersten Bild soll wohl mehr die Gefährlichkeit (weil nicht erkennbar), beim zweiten mehr die heuchlerische Verworfenheit (weil von außen Glanz, von innen Moder) betont werden (O. Michel, Art. μνημεῖον: ThWbNT 4 [1942] 685; Strack/Billerbeck 1, 936f). Dieser Vergleich ist von den kirchlichen Schriftstellern übernommen worden zur Charakterisierung der Feinde der Kirche, zB. von Ignatius

(Philad. 6, 1 [198 Fischer]), für die Juden u. Heiden, die nicht von Christus reden, Gräber (τάφοι) sind, oder von Commodian, der die Juden mit Gräbern vergleicht (instr. 1, 37, 15f; K. Thraede, Untersuchungen zum Ursprung u. zur Geschichte der christl. Poesie: JbAC 4 [1961] 117f) oder von Cyrill v. Jerus., der von Mani sagt, daß sein Mund ein offenes G. war (catech. 6, 27 [1, 190 Reischl/Rupp]; weitere Beispiele für die Heranziehung von Mt. 23, 27 bei G. Zaphiris, Le texte de l'évangile selon s. Matthieu [Gembloux 1970] 784/7). Mehr in symbolhafter Aussage wird die Vorstellung vom G. bei den kirchlichen Schriftstellern u. in der Liturgie herangezogen, um die Wirkung der Taufe als einen Nachvollzug des Todes, der G.legung u. der Auferstehung Christi zu erklären (W. M. Bedard, The symbolism of the baptismal font in early Christian thought [Washington 1951] 4/16. 49/51). Besonders naheliegend war dieser Vergleich in Jerusalem, wo das Baptisterium u. die G.-Rotunde nicht weit voneinander getrennt waren. Cyrill hat das in seinen Katechesen ausgenutzt (catech. myst. 2, 4, 1 [SC 126, 110]; catech. 3, 12 [1, 80 Reischl/Rupp]). Auch Ambrosius bezeichnet das Baptisterium als G. (zB. sacr. 3, 1, 1 [CSEL 73, 37]; Bedard aO. 13). Vom Wasser der Taufe spricht er ähnlich (spir. 1, 6, 76 [CSEL 79, 47]: quae quasi quodam tumulo corpus includit). Der Vergleich findet sich oft, zB. bei Basileios (spir. 15, 35 [PG 32, 129]; vgl. W. Seibel, Fleisch u. Geist beim hl. Ambrosius [1958] 164f). So kann es dann auch im Hymnus ‚Rex sempiterne caelitum' von der Taufe heißen: ‚haec est sepulchrum criminum'.

A. Akerström, Studien über die etruskischen G., unter besonderer Berücksichtigung der Kammer-G. (1934). – E. W. Andrae, Vorderasien I: W. Otto (Hrsg.), Hdb. d. Archäologie 1 = HdbAltWiss 6, 1 (1939) 643/796. – B. M. Apollonj Ghetti/A. Ferrua/E. Josi/E. Kirschbaum, Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano 1/2 (Città del Vat. 1951). – L. Banti, Die Welt der Etrusker (1962). – F. Benoit, Cimetières paléochrétiens de Provence: CahArch 2 (1947) 7/15. – H. Bonnet, Reallex. d. ägypt. Religionsgeschichte (1952). – L. Bonomi, Cimiteri paleo-cristiani di Sofiana: RivAC 40 (1964) 186/200. – M. Bouchenaki, Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa (Alger 1975). – E. Bruck, Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht = MünchBeitrPapyrForsch 9 (1926). – G. Calza, Le necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra (Roma 1940). – F. Cumont, Lux perpetua (Paris 1949). – F. J. Dölger, Ichth. 5 (1943). – F. v. Duhn, Bemerkungen zur Orientierung von Kirchen u. Gräbern: ArchRelWiss 19 (1918) 441/51; Italische G.-kunde 1/2 (1924/39). – E. Dyggve, The origin of the urban churchyard: ClassMed 13 (1952) 147/58. – A. Erman, Die Religion der Ägypter (1934). – Ders./H. Ranke, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum (1923). – W. Fauth, Art. Bestattung: KlPauly 1 (1964) 873/6. – J. Führer/V. Schultze, Die altchristl. G.stätten Siziliens (1907). – K. Galling, Bibl.Reallex.[2] (1977). – P. Grimal, Les jardins romains (Paris 1943). – A. Grohmann, Kulturgeschichte des Alten Orients = HdbAltWiss 3, 1, 3, 3, 4 (1963). – G. Gruben, Art. Grab C (Griechenland): LexAltWelt (1965) 1116/20. – R. Hägg, Die G. der Argolis in submykenischer, protogeometrischer u. geometrischer Zeit 1 = Boreas 7, 1 (Uppsala 1974). – W. Helck, Art. Grab A (Ägypten): LexAltWelt (1965) 1115f. – Ders./E. Otto, Kl. Wb. der Ägyptologie[2] (1970). – B. Hrouda, Art. G. II (Syrien u. Palästina): ReallexAssyr 3 (1957/71) 593/603. – J. Jeremias, Heiligen-G. in Jesu Umwelt (1958). – G. Karo, Schacht-G. v. Mykene (1930). – H. Kees, Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (1926). – Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult[2] = LQF 21 (1971). – L. Koep/E. Stommel / J. Kollwitz, Art. Bestattung: o.Bd. 2, 194/219. – B. Kötting, Der frühchristl. Reliquienkult u. die Bestattung im Kirchengebäude = AGForschNRW G 123 (1965). – C. Krause, Art. Grab E (Rom): LexAltWelt (1965) 1124/6. – G. Krause, Untersuchungen z. d. ältesten Nekropolen am Eridanos in Athen (1975). – S. Krauss, Talmudische Archäologie 1/3 (1910/12). – D. C. Kurtz/J. Boardman, Greek burial customs (London 1971). – B. Laum, Stiftungen in der griech.-röm. Antike 1/2 (1914). – J. Marquardt, Das Privatleben der Römer[2] (1886). – J. Mau, Art. Bestattung: PW 3, 1 (1897) 331/59. – B. Mazar, Beth She'arim. 1. Catacombs 1/4 (Jerusalem 1973). – A. D. Nock, Cremation and burial in the Roman Empire: HarvTheolRev 25 (1932) 321/59. – F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde (1940). – W. Orthmann, Art. G. III (Kleinasien): ReallexAssyr 3 (1957/71) 603/5. – L. Pareti, La tomba Regolini-Galassi del Museo Gregoriano Etrusco (Roma 1947). – J. Pini, Beiträge zur minoischen G.kunde (1968). – L. Robert, Études anatoliennes (Paris 1937). – E. Rohde, Psyche[9] 1/2 (1925). – A. C. Rush, Death and burial in Christian antiquity = StudChristAnt 1 (Washington 1941). – A. Scharff, Ägypten: W. Otto (Hrsg.), Hdb. d. Archäologie 1 = HdbAltWiss 6, 1 (1939) 433/642. – H. Schmökel, Ur, Assur u. Babylon[2] (1955). – H. v. Schoenebeck, Altchristl. G.denkmäler u. antike G.gebräuche in Rom: ArchRelWiss 34 (1937) 60/80. – G. Serra Vilarò, I sepolcri della necropoli di Tarragona: RivAC 14 (1937) 243/76. – P. Stengel, Kult.[3] (1920). – E. Strommenger, Art. G. I (Irak u. Iran): ReallexAssyr 3 (1957/71) 581/93. – P. Testini, Le catacombe e gli antichi cimiteri in Roma (Bologna 1966). – J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world (New York 1971). – Th. Ulbert, Frühchristl. Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel (1978). – O. W. v. Vacano, Art. Grab D (Etruskisch): LexAltWelt (1965) 1121/4. – C. Watzinger, Vorderasien 2: W. Otto (Hrsg.), Hdb. d. Archäologie 1 = HdbAltWiss 6, 1 (1939) 797/848. – G. Waurick, Untersuchungen z. Lage der röm. Kaiser-G. von Augustus bis Constantin: JbRGZMusMainz 20 (1973) 107/46. – J. Wiesner, G. u. Jenseits = RGVV 26 (1938).

Bernhard Kötting.

Grabbau.

Allgemeines. G. sind bauliche Anlagen oberhalb des Erdbodens, welche im Zusammenhang mit Bestattungen errichtet sind. Im Unterschied zum *Grabdenkmal ist die architektonische, räumliche Gestaltung von bestimmender Wirkung, obwohl ein Denkmalcharakter nicht zu bestreiten ist u. in der Regel durch die Themen einer plastischen oder malerischen Ausstattung zusätzlich verdeutlicht wird. Der G. kann oberhalb eines Erdgrabes errichtet sein oder selbst der Aufnahme eines oder mehrerer Toten dienen. Die ungeheure Zahl u. Vielfalt der erhaltenen Bauten kann nur in der zeitlichen Folge der einzelnen Epochen u. einer zusätzlichen Untergliederung in Typen zu überblicken versucht werden. Bilden sich Typen von G. aus ungebauten Anlagen wie Erdschüttungen aus, so sind letztere als typologische Frühformen miterfaßt. Felsgräber sind nur angeführt, wenn ihre Fassaden Architektur nachbilden. Da die Sepulkralarchitektur zum unmittelbaren Zweck der Grabbergung oder Grabbezeichnung mittelbar das Selbstverständnis des Bauherrn spiegelt, kann in der Typenbetrachtung die ikonologische Fragestellung nicht ausgeklammert bleiben. Mangels ausreichender Vorarbeiten ist dieses Problem eine noch offene Frage.

A. Nichtchristlich. I. Ägypten. Die oberirdischen G. der Ägypter sind aus zwei Wurzeln, dem Hügel u. dem Haus, entwickelt, die über dem Grab errichtet wurden. Der Grabhügel wurde mit Beginn der historischen Zeit dem Pharaonengrab zugeordnet, Endstadium seiner Entwicklung ist die Pyramide des Alten Reiches; ein eigener Grabtempel dient dem Kult. Das Haus wird im Laufe der Zeit durch die Zufügung spezifisch sepulkraler Elemente wie des Raumes, in dem der Bestattete als Statue gegenwärtig ist, oder der Scheintür zum Grabtypus des Mastabagrabes. Der Charakter des Hauses bleibt erhalten, wenn aufgrund äußerer Bedingungen die Grabanlagen vollständig unter die Erdoberfläche verlegt werden. Seit dem Mittleren Reich gilt die Pyramide nur noch in kleinem Format als Zeichen über dem Grab u. wird bald auch von Privatgräbern übernommen. Erst in der Spätzeit, seit etwa 700 vC., wird in Nubien (bei Napata u. Meroë) die Pyramide für annähernd ein Jtsd. wieder zum Monument über dem Grab von Herrschern u. deren Familienangehörigen (vgl. W. Helck, Art. Pyramiden: PW 23, 2 [1959] 2167/282). Abgesehen von einigen Zitaten in Rom ist der G. der Pyramide ohne Einfluß auf die griech.-röm. Grabarchitektur gewesen (anders A. Hermann: JbAC 7 [1964] 117/38; s. u. Sp. 403. 410f zum Mausoleum von Halikarnaß).

II. Alter Orient. Der Alte Orient kennt den monumentalen G. kaum. Nur Varianten der Bestattung unter dem Haus sind die baulichen Anlagen oberhalb der Königsgräber der 3. Dynastie von Ur oder die Aufstellung von Särgen im Palast von Assur (ein Versuch, einen Zusammenhang herzustellen: A. Moortgat, Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altoriental. Bildkunst [1949] 74/7; A. Haller, Die Gräber u. Grüfte von Assur =

Wiss. Veröffentl. der Dt. Orient. Ges. 65 [1954] 170/81). Hausförmige, auf einem Stufenbau stehende Grabgebäude gibt es nur im pers. Bereich. Das besterhaltene ist das vermutliche Grab Kyros' II bei Pasargadai (D. Stronach, Excavations at Pasargadae: Iran 2 [1964] 22/30; L. Van den Berghe, Le tombeau achéménide de Buzpar: Vorderasiatische Archäologie, Festschr. A. Moortgat [1964] 243/58). Die nachfolgenden achämenidischen Königsgräber verbinden ein hochgelegenes Felsgrab mit einer Außenfassade, die nur zT. als Architektur ausgestaltet ist (vgl. E. Strommenger, Art. Grab I [Irak u. Iran]: ReallexAssyr 3 [1957/71] 589f). Oberirdische G. sind auch im Kleinasien der Frühzeit nahezu unbekannt (R. Naumann, Architektur Kleinasiens[2] [1977] 473/6). Monumentalisierte Grabmale sind die phönizischen Grabtürme, die sich in Marathus/Amrith erhalten haben (H. Th. Bossert, Altsyrien [1951] Abb. 379f).

III. Griechenland. a. Kretisch-mykenische Grabbauformen. Der monumentale oberirdische G. der klass. Antike entwickelt sich allmählich, ohne daß hierfür eine Anregung von außen, aus Ägypten, anzunehmen ist. Bereits die kretisch-mykenische Zeit besitzt bauliche Anlagen von Gräbern, die allerdings zum größeren Teil unter der Erdoberfläche errichtet sind. Im Minoischen sind es rechteckige Anlagen verschiedener Größe, deren sichtbarer Teil, etwa beim sog. Tempelgrab von Isopata bei Knossos, zweigeschossig angelegt sein kann; dies ist wohl als Einbeziehung der Palastarchitektur in die Grabgestaltung zu verstehen. Eine Monumentalisierung der Grabhöhle erstreben die auch auf dem mykenischen Festland errichteten Kuppelgräber, deren erdbedeckte Wölbungsspitze hügelförmig über das Geländeniveau aufragte; die Zugänge erhalten entsprechend steinerne Seiteneinfassungen. Der allmählichen Vervollkommnung der Technik (aus Bruchsteinmauern werden Quadermauern) entspricht eine Steigerung der Größe u. eine dekorative Bereicherung insbes. der Eingangsfassade am Ende des Zuganges (I. Pini, Beiträge zur minoischen Gräberkunde [1968]; N. Valmin, Tholos tombs and tumuli = Skrifter utg. av Svenska Institutet i Rom 2 [Lund 1932] 216/27; K. Branigan, The tombs of Mesara [London 1970]; O. Pelon, Tholoi, tumuli et cercles funéraires [Paris 1976]).

b. Frühgriechische Grabbauformen. In der frühgriech. Zeit tritt das Grab oberirdisch nur als Mal in Erscheinung. In der geometrischen Epoche ist es eine kleine Erdaufschüttung, entsprechend dem Erdaushub (Kübler, Kerameikos 5, 1, 10. 13). Diese Form des einfachen Erdmales lebt weiter. Zudem wird seit der archaischen Zeit Erde höher aufgeschichtet; sie ist hügelförmig gestaltet (diese Tumuli haben einen Durchmesser von etwa 4–10 m u. eine Höhe von etwa 0,50–1,50 m) oder blockförmig angelegt (entsprechend der Länge des Körpergrabes). Letztere lassen sich insbes. in Attika nachweisen (ebd. 6, 1, 88/92). Hügel wie Bank konnten durch einen Stucküberzug dauerhafter gestaltet werden. Die im Laufe der Entwicklung größenmäßig anwachsenden, teils mit Lehmziegeln errichteten Blockaufbauten erhielten eine Profilierung der oberen Abschlußkante u. eine leicht geböschte Dachform der Oberseite (ders., G. Taf. 2f). Dazu muß auch mit Gestaltungen der Außenwand in Analogie zu monumentaler Architektur gerechnet werden, worauf Funde von Reliefs oder Serien von bemalten Tonplatten hinweisen (F. Willemsen: AthMitt 85 [1970] 30/4 Taf. 12f; J. Boardman: AnnBritSchAth 50 [1955] 51/66). Die Vorstellung eines Totenhauses (so Wiesner 318f) trifft gleichwohl nicht zu, da die Bergung des Leichnams nicht in, sondern stets unterhalb dieses Aufbaus erfolgte.– Wenn sich, auch im außerattisch-griech. Bereich, insbes. auf Kreta, ein Nachleben älterer Grabformen nachweisen läßt (V. R. d'A. Desborough, The Greek dark ages [London 1972] 274f. 371/5), so sind Tumulusgräber doch im griechisch besiedelten Raum vorherrschend. Eine Umsetzung des Hügels in eine steingemäße Form ist der konisch überdachte Zylinder des Menekratesgrabes auf Korfu (J. F. Crome, Löwenbilder des 7. Jh.: Mnemosynon Th. Wiegand [1938] 52f). In Kleinasien bezeugt die Nekropole von Larisa am Hermos die Gleichzeitigkeit von Tumulus- u. Blockmal über der Bestattungsstelle (J. Boehlau/K. Schefold, Die Bauten = Larisa am Hermos 1 [1940] 109/12). Das Vorkommen von ausgebauten Kammern unterhalb eines Tumulus (etwa nahe Ephesos, S. Kasper: ArchAnz 1975, 223/32; bei Olynth, D. M. Robinson/J. L. Angel, Necrolynthia = Olynthus 11 [Baltimore 1942] 117/24 Taf. 53/8, bereits spätklassisch) erweist für die griech. Peripherie eine modifizierte Grabvorstellung trotz gleicher Malform des Hügels. Dazu kommen Sonderformen: Eine dreieckige Anlage in Eretria, die als Grabanlage angesehen wurde (C. Bérard, L'hérôon à la porte de l'ouest = Eretria 3 [Bern 1970]), wird neuerdings als Hekateheiligtum interpretiert (W. Fuchs: Acta of the 11th Intern. Congr. Class. Arch. [London 1979] 229). Auf Tenos gibt es einen rechteckigen überdachten Raum mit einer Mehrzahl von Bestattungen u. eingebautem kleinen Kultraum für chthonische Mächte (P. G. Themelis, Frühgriech. G. [1976]); die Ableitung von minoischen Grabformen ist wegen zahlreicher Fundlücken problematisch. Heroengräber besitzen einen hl. Bezirk, der nach außen hin durch Mauern abgegrenzt ist, so das Pelopion in Olympia (die klass. Gestaltung ist nachweisbar, die archaische noch problematisch: A. Mallwitz, Olympia u. seine Bauten [1972] 133/7), der Neoptolemosbezirk in Delphi (Paus. 10, 24, 6; A. Frickenhaus: AthMitt 35 [1910] 247/56) oder das Aiakostemenos (Paus. 2, 29, 8). Möglicherweise hatte auch das frühklass. Theseion in Athen eine solche Gestalt (H. Thompson/R. Wycherly, The Agora of Athens = The Athenian Agora 14 [Princeton 1972] 124/6).

c. Klassische Grabbauformen. Auch die klass. Zeit kennt den Grabhügel (etwa über dem Grab der bei Marathon Gefallenen, V. Stais: AthMitt 18 [1893] 46/63; S. Marinatos: ArchAnalAth 3 [1970] 164/6; Hügel mit Grabrelief darüber: B. Schlörb-Vierneisel/U. Knigge, Eridanos-Nekropole: AthMitt 81 [1966] 77f); je nach Größe dient er für eine Einfach- oder Mehrfachbestattung. Die Form der blockartigen Grabkennzeichnung erfährt jedoch eine Bevorzugung u. Größensteigerung (Kübler, Kerameikos 7, 1, 183/6; G. Gruben/K. Vierneisel: ArchAnz 1964, 422/34), seit dem Ausgang der hochklass. Zeit sodann eine Monumentalisierung durch eine steinerne Ausführung (D. Ohly: ebd. 1965, Taf. 3; B. Petrakos: ArchDelt 17 [1961/62] 30/5 Taf. 33 [G. in Glyphada]). Die Front längs des vorüberführenden Weges wird aufgelockert; so kommt eine leichte Hufeisenform vor oder eine Dreiecksform an Wegkreuzungen (Ohly aO. 279f Abb. 1 nr. 26); Block u. Hügel können miteinander verbunden werden (Grab am Horosstein 3 innerhalb des Kerameikos [ebd. 317f]). Die Oberseite wird durch Grabdenkmäler u. zusätzliche Skulpturen in Form von Gefäßen, Grabwächtern oder Dienerfiguren rhythmisiert. Eine Gliederung durch Reihen hintereinanderstehender Grabdenkmäler auf dem Blockmonument ist auf Thera nachgewiesen (S. Dakaris: ArchEph 1955, 2/20 Abb. 8). Diese Aufsätze machen vielfach Querriegel im Innern notwendig, welche der statischen Festigkeit dienen. Die gesteigerte Größe entspricht dem verbreiteten Wechsel vom Einzel- zum Familiengrab, wobei das Familienhaupt auf dem zentral stehenden Pfeiler genannt wird. Diese Grabform bleibt über das Ende der Spätklassik in Tischform oder als einfaches Kastenmal lange geläufig (Kübler, G. Taf. 6f). Mausoleumartige Bauten scheinen in Athen dagegen eine Verarbeitung außerattischer Grabausgestaltungen zu sein, so ein G. in Kallithea bei Athen (E. K. Tsirivakos: ArchAnalAth 4 [1971] 108/10). — Sonderformen der Bestattung im lykischen Raum Südwestkleinasiens sind für die spätere antike Welt maßgeblich geworden. Die Eigenart der Hochbestattung über dem Erdboden zeigen hier seit archaischer Zeit die verschiedenen Grabformen des Pfeiler- u. weiterentwickelt des Haus- u. hochgestellten Sarkophaggrabes (eine Typologie bei J. Borchardt u.a., Myra [1975] 97/106; jüngste Übersicht über die spätklass. Monumente bei J. Zahle: JbInst 94 [1979] 245/346). Die Pfeilergräber besitzen als oberen Abschluß eine Kammer zur Aufnahme des Toten; die Außenseiten sind reliefgeschmückt (P. Demargne, Les piliers funéraires = Fouilles de Xanthos 1 [Paris 1958]). Bereits frühklass. Zeit gehört das sog. Harpyienmonument an (ebd. 37/47, zum Problem der Scheintür s. T. Tritsch, False doors on tombs: JournHellStud 63 [1964] 113/5). Wahrscheinlich ist das Hochgrab aus Persien abgeleitet. Das klass. sog. Nereidenmonument von Xanthos (P. Coupel/P. Demargne, Le monument des Néréides = Fouilles de Xanthos 3 [Paris 1969]) ist die Verbindung eines Grabpfeilers mit einem aufgesetzten Tempel griechischer Form. Bestattungsort ist der obere Teil des Pfeilers, in der Tempelcella (Türen gehen nach Osten wie nach Westen) sind steinerne Klinen nachgewiesen; sie mögen für ein Totenmahl gedacht sein, zumal der Cellafries ein Gelage abbildet. Die Tempelform bezeugt den Anspruch des oder der Bestatteten; das Nereidenmonument ist ein herrscherliches, vielleicht dynastisches Grab. Beibehalten wird dieser Typus auch im Heroon von Limyra, wo statt der Säulen Karyatiden stehen (J. Borchardt, Die Bauskulptur des Heroons von Limyra [1976] 108/17), sowie im G., den sich das karische

Königspaar Maussollos u. Artemisia im Zentrum der neuen Residenzstadt Halikarnaß, d.h. als deren Gründungsheroen, errichten ließ (zusammenfassend H. Riemann, Art. Pytheos: PW 24 [1963] 372/459; Ergebnisse der neuen Ausgrabungen bei K. Jeppesen: IstMitt 26 [1976] 43/95; 27/28 [1977/78] 169/211). Sockel u. Tempel entsprechen dem Nereidenmonument, die Bestattung erfolgt allerdings nunmehr im Sockel unterhalb des Bodenniveaus, u. den Tempel bekrönt eine Stufenpyramide mit Quadriga (entsprechend dem lykischen Bildtypus des Herrschers als Wagenfahrer). Der Versuch, diese Pyramide als Übernahme aus dem Ägyptischen zu erklären (so Hermann aO. [o. Sp. 398] 121), scheitert am Fehlen von Zwischenstufen; spätklass. pyramidale Bauten in der Argolis sind Festungswerke (L. E. Lord: Hesperia 7 [1938] 481/527); er scheitert ferner am in Halikarnaß abweichend rechteckigen Grundriß (bedingt durch den Tempelgrundriß) u. daran, daß die komplexe Vorstellung Pyramide = Grab sich der differenzierten Aussage von Grabsockel, Verehrungstempel u. Totendarstellung in Form des Quadrigalenkers schwerlich als gleichwertige Komponente einbinden läßt. Am leichtesten läßt sich die abgetreppte Pyramide als monumentaler Gruppensockel der Quadriga verstehen. Für den dauernden Kult dient eine große Terrasse, an deren Ende der Bau sich erhebt; Wettfahrten, eines der Friesthemen, liegen als einer der Bräuche nahe. Altertümlicher ist das Herrschergrab von Gölbaşı-Trysa aus dem Anfang des 4. Jh. vC. (O. Benndorf/G. Niemann, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa [1889]; W. A. P. Childs, Prolegomena to a Lycian chronology: RevArch 1976, 281/316). Mit dem erhöhten Grabhaus auf einer Terrasse mit Umfassungsmauern folgt es dem Heroontypus. Vorstellungen von hoher Position u. hausähnlicher Anlage kennzeichnen auch die lykischen Privatgräber, die Grabhäuser wie auch die Felsgräber mit Haus- u. später vielfach Tempelfassade, deren ansehnliche Vertreter zumeist aus spätklass. Zeit stammen. Felsgräber mit Architekturfassade finden sich über den lykischen Raum hinaus in Kleinasien (Akurgal 160/3; H. v. Gall, Die paphlagonischen Felsgräber = IstMitt Beih. 1 [1966]; ders.: ArchAnz 1966, 19/43). – Die Vorstellung vom Hauscharakter des Grabes kennzeichnet auch die makedonischen Gräber der ausgehenden Spätklassik u. des früheren Hellenismus. Nach Abschluß der Bestattung zeigen sie zwar die Tumulusform, während der Grablegung jedoch treten sie als gebaute Räume von Kammer u. Vorraum sowie mit sorgfältig ausgestatteter Fassade in Erscheinung; sie sind nicht nur Grab-, sondern auch Begräbnisarchitektur (eine Zusammenstellung bei K. A. Rhomaios, Ὁ Μακεδονικὸς τάφος τῆς Βεργίνας [Athen 1951] 13). Von besonderer Pracht ist die zweigeschossige, reich bemalte Fassade des Grabes in Lefkadia (Ph. M. Petsas, Ὁ τάφος τῶν Λευκαδίων = BiblAthArchHet 57 [Athen 1966]). Die Innenräume sind mit Klinen ebenfalls hausartig eingerichtet. Die jüngsten Funde aus Vergina, darunter wohl das Grab Philipps II (M. Andronikos: Acta of the 11th Intern. Congr. Class. Arch. [London 1979] 39/56), erweisen, daß die Klinen nicht zur endgültigen Aufbewahrung des (verbrannten) Toten dienten. Diese Bestattungsform reicht über Griechenland hinaus (A. Vassiliev, Das antike Grabmal bei Kasanlak [1959]). Diese Grabform wird auch auf nichtadelige Verstorbene übertragbar (K. G. Vollmoeller, Griech. Kammergräber mit Totenbetten [1901]); ein mit Hügel u. zentralem Denkmalsockel gut erhaltenes Beispiel befindet sich in Eretria (ders.: AthMitt 26 [1901] 334/65). Die Überwölbung der Grabkammer, für spätere G. geläufig, ist wegen des Drucks des Grabhügels notwendig. Die repräsentative Form dieses Grabes charakterisiert Platon, wenn er als Auszeichnung besonders verdienter Bürger deren Bestattung in einem unterirdischen Polyandrion vorschlagen läßt (leg. 12, 4, 947d).

d. Hellenistische Grabbauformen. Früh- u. hochhellenistische G. stehen in der Tradition älterer Bautypen. Herrscherliche, anspruchsvolle u. einfachere Anlagen lassen sich aufzeigen; letztere lassen sich insbes. in den unterirdischen Grabanlagen Alexandriens nachweisen. Das Grabmonument herrscherlicher Repräsentanz ist im Mausoleum von Halikarnaß vorgebildet (im frühen Hellenismus wird es unter die Sieben Weltwunder aufgenommen). Deutlich in seiner Nachfolge steht das Mausoleum von Belevi bei Ephesos, das in der Regel in den Anfang oder die Mitte des 3. Jh. vC. datiert wird (C. Praschniker / M. Thener, Das Mausoleum von Belevi = Forschungen in Ephesos 6 [Wien 1979]). Die Doppelstöckigkeit, wohl auch die Dachpyramide des Vorbildes sind beibehalten, die Proportionierung der Teile zielt auf stärkere Gleichmäßig-

keit. Der Sockel umschließt ein Kammergrab makedonischer Art, das in anstehendem Felsen angelegt ist. Traditionsgebundene Bestattungsweise u. neues, auf Dauer gerichtetes Repräsentationsstreben lassen sich im Befund klar scheiden. Das Charmyleion auf Kos (P. Schazmann: JbInst 49 [1934] 110/27) ist ein Familienmonument; unter dem Sockel sind die Toten bestattet, das Obergeschoß verzichtet auf die eindeutige Tempelform u. zeigt einen geschlossenen Baukörper mit einer vorgeblendeten Tempelfassade in der Mitte der Hauptfront. Auch das Löwenmonument von Knidos (F. Krischen: RömMitt 59 [1944] 173f) steht in der Abfolge der Bauelemente in der Tradition des Mausoleums; der Säulenumgang ist allerdings zu einem Halbsäulenkranz um einen geschlossenen Baukörper reduziert, zugleich ist dieses Geschoß proportional zu den übrigen vergrößert. Die Bekrönung, der Löwe als altes Zeichen des Heldengrabes, spricht wie der Verzicht auf den Tempel gegen einen einzelnen Herrscher als Grabherrn. Den Säulenkranz als Obergeschoß über einem Grabsockel zeigt auch ein Bau bei Kyrene (Stucchi 178. 184/6). Der im Einzelfall gebotene Verzicht auf die dem Herrscher zukommende Kultstätte u. eine Stiltendenz zur Verknappung u. Vereinfachung zeitigt Lösungen wie das sog. Therongrab in Agrigent (P. Marconi, Agrigento [Firenze 1929] 124/7). Noch in der bescheidenen Blockform eines parischen Grabmonumentes (O. Rubensohn: JbInst 50 [1935] 66/8) zeigt die Abfolge von Sockel, hausartigem Oberteil u. bekrönenden Büsten der Verstorbenen allerdings die Wirkung des Mausoleums. Sie steht wohl noch hinter den doppelstöckigen Anlagen in Kyrene, die über einer Grabstelle mit Sockelgeschoßfassade einen langgestreckten, nach Art der älteren Blockgräber architektonisch gegliederten Baukörper aufweisen (Stucchi 175/81). Die typologische Verbindung mit dem Mausoleum dient der Assoziation; unter Abschwächung, aber doch prinzipieller Beibehaltung des Anspruches soll der Rang des Bestatteten sinnfällig gemacht werden. – Elemente des Tempels, d.h. der Sakralarchitektur, sind bereits seit dem vorgeschrittenen 4. Jh. vC. ein beliebtes Steigerungsmittel der G. Kleinen Naiskoi mit tempelartiger Front, in welcher die Statuen der Verstorbenen stehen, nähern die letzten spätklass. Grabreliefs Athens sich an, insbes. jedoch sind sie aus Tarent bekannt u. erstrecken sich hier zeitlich von der Spätklassik (zumeist auf Vasenbildern nachweisbar: H. Lohmann, Grabmäler auf unteritalischen Vasen [1979]) bis weit in die hellenist. Zeit (A. Klumbach, Tarentiner Grabkunst [1937] 77/98). Tempelartig sind noch in der spätklass. Zeit Grabhäuser in Kyrene (Stucchi 75/9), Thera (Dragendorff 240/51. 255f) oder in Karien (A. Laumonier: BullCorrHell 60 [1936] 293/7; die Datierung der meisten Monumente in hellenist. Zeit ist nicht immer gesichert). Reduktionsstufen des Grabtempels sind tempelartige Felsfassaden vor Grabanlagen, wie sie etwa in Alipheira (K. A. Orlandos, Ἡ Ἀρκαδικὴ Ἀλίφειρα καὶ τὰ μνημεῖα της = BiblAthArchHet 58 [Athen 1967/68] 204 Abb. 142), in Kyrene (R. A. Tomlinson: AnnBritSchAth 62 [1967] 241/56; Stucchi 149/73), im heutigen Albanien (N. Ceka: Iliria / L'Illyrie 2 [Tirana 1972] 190/7 Taf. 9. 11) oder auf Rhodos (P. M. Fraser, Rhodian funerary monuments [Oxford 1977] 4f Abb. 12f) vorkommen, sowie die Zwischenglieder zwischen Bauwerken u. Sarkophagen (G. Kleiner: IstMitt 7 [1957] 8 Taf. 5, 2f; Stucchi 81). Diese Verbindung von Grab u. Tempel begünstigt, daß im Hellenismus die alte Scheidelinie zwischen den Göttern u. den Heroen, d.h. Verstorbenen, verwischt wird (Ch. Habicht, Gottmenschentum u. griech. Städte [1956] 200f). – Die alte Form des Tumulusgrabes läßt sich auch außerhalb Makedoniens weiterhin belegen, sei es als Hügel unmittelbar über einer Grablege, sei es über einer ausgebauten Grabkammer (P. Jacobsthal: AthMitt 33 [1908] 428/36 oder A. M. Mansel, Die Kuppelgräber von Kirklareli in Thrakien [1943]). Hiermit wohl in Zusammenhang stehen steinerne kyrenische Rundgräber (Stucchi 79/82). Eine steinerne Rundform zeigt auch das sog. Kleoboulosgrab bei Lindos (A. Maiuri: Clara Rhodos 1 [1928] 125). Die alte Bankform lebt als Blockmonument weiter, zumeist die Funktion des Grabaltares miteinbeziehend u. somit die alte Trapezaeinrichtung weiterführend (K. A. Rhomaios: ArchEph 1930, 141/59). Ungewöhnlich ist dagegen ein G., der gegen 100 vC. in Kalydon als Familiengrab errichtet worden ist (E. Dyggve/F. Poulsen/K. Rhomaios, Das Heroon von Kalydon [København 1934]). Eine Mauer umschließt einen rechteckigen Komplex mit einem Peristyl u. Raumfluchten an drei Seiten, darunter in der Nordseite die Raumfolge eines Querraumes u. eines knapperen, über die Linie der Außenfront hinaus-

reichenden quadratischen Raumes. Diese Raumeinheit ist durch die zentrale Lage, ein leicht erhöhtes Niveau u. durch eine besondere Ausstattung mit Steinbänken u. plastischem Schmuck hervorgehoben. Unter dem hinteren Raum befindet sich eine kleinere, von außerhalb zugängliche Grabkammer mit Steinklinen. Bekannte Einzelelemente der Gesamtanlage sind die Form der Totenkammer u. deren Position unter der Erdoberfläche sowie die Umhegung eines Grabbezirkes. Die Eigenart, daß der Hauptraum für die Gedächtnisfeiern sich unmittelbar über dem Grabe befindet, daß aus einem ursprünglichen Nebeneinander eine vertikale Zuordnung geworden ist, ist letztlich wohl durch die zweigeschossigen Mausoleen angeregt. Auch das Vortreten des Hauptraumes in der Außenansicht, jene Art rechteckiger Apsisform ist im Grabbereich nicht ohne Entsprechungen (Stähler 858). So fügt das Heroon von Kalydon einzelne Elemente der älteren Grabarchitektur zusammen. Seine Funktion galt über die eigentlichen Totenfeiern hinaus wohl zahlreichen anderen Begängnissen, die in der Vielzahl seiner verschiedenen Räumlichkeiten stattfinden konnten. Einen guten Einblick in solche verschiedenartigen Funktionen eines Heroons vermittelt das Testament der Epikteta (B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 2 [1914] 43/52). Die Verbindung von Grab u. Kultraum, wie Kalydon sie zeigt, ist die Verdichtung einer Anlage wie der des Heroons auf dem milenischen Theaterhügel (G. Kleiner, Die Ruinen von Milet [1968] 130 Abb. 97), die ein Tumulusgrab mit Grabkammer in einem Hof zeigt, dessen Innenwänden an zwei Seiten Räume vorgelagert sind. Die Herkunft vom Heroengrab im Temenos ist offenkundig. Die Kalydon nächstverwandte Anlage in Pergamon bewahrt zwar kein monumentales Grab, vielleicht aber zumindest eine Opfergrube (E. Boehringer/F. Krauss, Das Temenos für den Herrscherkult = Altertümer von Pergamon 9 [1937] 55). Es erscheint nicht ausgeschlossen, daß die neuartige vertikale Zuordnung von Grab u. allgemein zugänglichem Kultraum zuerst im sog. Pergamonaltar ausgebildet wurde, der den eingefriedeten Bezirk in eine vom Mausoleum angeregte Architektur einbezieht (Stähler 860f). Das Heroon von Kalydon ist folglich eher ein eklektisches Endprodukt einer langen Entwicklung als eine bauliche Neuschöpfung. Auch darum ist eine Verbindung mit den christl. Märtyrerkirchen, wie Dyggve sie vermutete, unwahrscheinlich (vgl. hierzu Th. Klauser, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika [1942] bzw. ders., Ges. Arbeiten [1974] 275/91; J. B. Ward-Perkins: Akten d. 7. Intern. Kongr. f. Christl. Arch. [Città del Vat. 1969] 3/27).

IV. Röm. a. Vorstufe des röm. Grabbaus. Als Vorstufe des röm. G. bestand in Mittelitalien nur das Tumulusgrab der Etrusker. Diese wohl aus Kleinasien übernommene Grabform läßt sich seit dem 7. Jh. vC. nachweisen. Über einem runden Steinkranz erhebt sich der aufgeschüttete Hügel u. birgt eine Innengestaltung, die zunächst eine Mehrzahl an Kammern kannte, im Laufe der Zeit aber eine klarere Gliederung u. schließlich eine weite Räumlichkeit erhält. Der Hauscharakter ist offensichtlich. Eine jüngere Abwandlung des Tumulusgrabes ist das sog. Würfelgrab, eine rechteckige Steinform, die ebenfalls mit Erdschüttung bedeckt ist (M. Demus-Quatember, Etruskische Grabarchitektur [1958]; F. Prayon, Frühetruskische Grab- u. Hausarchitektur [1975]). Hinzu treten Relieffassaden von Felsgräbern, später in Tempelform. Diese Einförmigkeit der einheimischen Vorläufer erklärt zum einen, daß das Tumulusgrab zu den ältesten u. beliebtesten röm. G. zählt, u. zum anderen, daß eine Zeit differenzierterer kultureller Eigenart sich Anregungen außerhalb Italiens öffnete. Schon die älteste erhaltene baulich gestaltete Grabanlage Roms, das Familienbegräbnis der Scipionen, geht nicht auf die etruskischen Felsgräber u. deren hausartige Fassaden zurück, sondern zitiert in der Doppelgeschossigkeit u. der Säulengliederung des zweiten Geschosses mit der Figurenmalerei mausoleumartige G. der griech.-hellenist. Zeit (F. Coarelli: DialArch 6 [1972] 36/106).

b. Tumulusgrabbauten. Der röm. G. wird in der Regel von den noch Lebenden für sich selbst errichtet (K. Kraft: Historia 16 [1967] 189_1), die Kosten können beträchtlich sein (R. Duncan-Jones: AnnBritSchRome 33 [1965] 198/200). Das in der Zeit der ausgehenden Republik u. der frühen Kaiserzeit bes. häufige Tumulusgrab steht in einer kontinuierlichen Folge von G., es ist kaum programmatischer Rückgriff (so R. Ross Holloway: AmJournArch 70 [1966] 171/3; vgl. den Tumulus für Sulla auf dem Marsfeld, M. Eisner: RömMitt 86 [1979] 324). Entsprechend etruskischen u. hellenistischen Anlagen besitzt es einen sichtbaren, darum häufig durch Ornamente gegliederten Steinkörper zylindrischer Form. Darüber ist eine kegelförmige Erdschüttung, möglicherweise mit der Statue des Verstorbenen auf der Spitze, zu ergänzen (G. McCracken: AmJournArch 46 [1942] 325/40; C. Pietrangeli: L'Urbe 5, 11 [1940] 20/8; R. Fellmann, Das Grab des Lucius Munatius Plancus bei Gaeta [Basel 1957]; Crema 130f. 244/51). Ein jüngeres Element ist die Einfügung eines eckigen Podiums (zB. Grab der Caecilia Metella: ebd. 248/50; B. Götze, Ein röm. Rundgrab in Falerii [1939]; G. Daltrop: RendPontAcc 41 [1968/69] 121/36; W. v. Sydow: ArchAnz 1978, 432/42). Seine Verbreitung ist nicht auf den röm. u. italischen Bereich beschränkt (Crema 327 [Campanien]. 484f [Kleinasien]; H. Koethe: Germania 19 [1935] 20/4 [Germanien]) u. läßt sich bis ans Ende der mittleren Kaiserzeit belegen. Die röm. Kaisergräber stellen einen differenzierten Typus des Tumulusgrabes dar: Das Augustusgrab, 28 vC. errichtet (Nash 2, 38/43), besitzt über dem teils verfüllten u. bepflanzten Podium zwei miteinander verbundene Zylinder, deren innerer den äußeren an Höhe überragt. In der zugänglichen, kreisrunden Mitte sind Nischen für die Urnenaufstellung angelegt, genau im Zentrum steht ein Mauerpfeiler mit der Einlassung wohl der Augustusasche selbst, über dem sich noch oberhalb der bepflanzten Erdschüttung des Mittelzylinders die Statue des Augustus befand. Das Monument steigt folglich stockwerkartig zur Mitte an; da schwerlich die Gesamtanlage mit einem Hügel überdeckt war, ist eine Verblendung des oberen Zylinderteils mit Fassadengliederung anzunehmen. Eine Vorstellung bieten Rundgräber bei S. Maria Capua Vetere (de Franciscis/Pane 94/103) oder in Pietrabbondante (W. v. Sydow: RömMitt 84 [1977] 267/300). Die alte Bezeichnung Mausoleum für das Augustusgrab gibt damit nicht den Typus, sondern den angestrebten Rang des Bauwerkes an. Daß sich in ihm eine zentralistische Tendenz äußert (so Kraft aO. 189/206), trifft auch dann zu, wenn man den Bautypus vom Grab der Ptolemäerkönige in Alexandrien (u. zwar eher von der Ruhestätte Alexanders d. Gr. als der Diadochenherrscher) ableitet; bezeichnenderweise säumten Obelisken den Eingang (J. C. Richard: Latom 29 [1970] 370/88; zustimmend Eisner aO. 319/24). Das Mausoleum Hadrians, erst nach dessen Tod 139 nC. fertiggestellt (Nash 2, 44/8; C. D'Onofrio, Castel S. Angelo e Borgo tra Roma e papato [Roma 1978] 28/42), zeigt einen in ein quadratisches Podium eingelassenen Zylinder, dessen Inneres betretbar ist u. den Zugang zur höhergelegenen Grabkammer ermöglicht. Darüber erhebt sich ein Bauteil, der den mit Erdschüttung bedeckten u. bepflanzten Zylinder in der Mitte turmartig überragte u. eine Quadriga mit Hadrian trug (Eisner aO. Abb. 1). Wie stets fehlen die Außenverkleidung u. die Ausgestaltung durch Plastik. Trotz der Proportionsverschiebungen ist doch das Vorbild des Augustusgrabes gegenwärtig; dies macht die Tradition, damit die Legitimität des Bauherrn u. der später hier bestatteten Kaiser sinnfällig.

c. Rezeption des Mausoleums von Halikarnaß. Das Vorbild des Mausoleums von Halikarnaß, d.h. vornehmlich seiner hellenist. Abwandlungen, wirkt im Römischen mannigfaltig nach. Seine Grundkomponenten sind der Sockel, das säulenumstandene Obergeschoß u. dessen Bekrönung; die Ausführung u. das Gesamtformat des Baues können im einzelnen stark abweichen. Eine Untergliederung nach Maßgabe der Obergeschoßform in Bauten eines Säulenfronttypus, eines Aediculatypus u. eines Relieffronttypus hat H. Gabelmann vorgeschlagen (Römischer G. in Italien u. den Nordprovinzen: Festschr. F. Brommer [1977] 101/17). So zeigen, als Vertreter des Säulenfronttypus, die Gräber des Aefionius Rufus in Sarsina oder des Lucius Poblicius in Köln (S. Aurigemma: BollCentStudStorArch 19 [1963] 23/61; G. Precht, Das Grabmal des Lucius Poblicius [1975]; Gabelmann Abb. 14 bzw. 18f) noch bes. deutlich den Aufbau des Mausoleums von Halikarnaß, aber gleichsam auf den Teil der Front bis zum Ansatz der Tempelcella beschränkt. Der Tempel ist zur Statuennische reduziert. In der geschweiften u. geschuppten Dachpyramide liegt zusätzlich wohl eine Anregung aus dem Bereich des Möbels vor (F. Oelmann: Studi Aquileiesi, Festschr. G. Brusin [Aquileia 1953] 174/80). Die Beschränkung auf zwei Ecksäulen im Obergeschoß (Pompeji, Girlandengrab: Gabelmann Abb. 5. 41, 1) kann sowohl als weitere Reduktionsstufe des Mausoleumsvorbildes als auch als Anregung durch den aediculaartigen G. gedeutet werden. Der typologische Unterschied zum Aediculatypus (ebd. Abb. 42) mit Halbsäulen u. -pilastern anstelle der Vollstützen ist wohl nur ein gradueller, zumal beide Formen von Giebeln be-

krönt sind, aber auch mit der geschweiften Pyramide vorkommen (G. A. Mansuelli: ArchClass 4 [1952] 60/71; G. aus Kruft: H. Mylius: BonnJbb 130 [1925] 180/92; Gabelmann Abb. 30f); anstelle strenger typologischer u. zeitlicher Scheidung ist der Pluralismus sich wechselseitig durchdringender Lösungen zu betonen, eine Variationsbreite an Gestaltungen, deren innere Schlüssigkeit nicht immer deutlich wird. Ähnlich ist der mausoleumartige Bau mit Giebel anstelle der Pyramide in Haidra, Tunesien (Crema 503 Abb. 645; Gabelmann Abb. 40) sicherlich eine Mischform, nicht ein unmittelbarer Rückgriff auf das sog. Nereidenmonument von Xanthos. Daß der Typus des sog. Pfeilergrabmals in den Nordprovinzen (H. Kähler: BonnJbb 139 [1934] 145/72) von diesem G.typ abgeleitet ist, daß somit im Grabmal von Igel (H. Dragendorff/E. Krüger, Das Grabmal von Igel [1924]; H. Cüppers: TrierZs 31 [1968] 222/6; E. Zahn: ebd. 227/34) eine hybride Spätform vorliegt, hat Gabelmann zu Recht herausgestellt (25f). Die Umformung des Mausoleumvorbildes kann auch dazu führen, daß der, bei Privatbegräbnissen funktionslose, Tempel des Obergeschosses zu einem säulengetragenen Baldachin ohne Cella reduziert wird. Ein solcher kann eckig (Mylasa: Akurgal 162. 164 Abb. 112; Dana: Gabelmann Abb. 39) oder rund gebildet sein (Pompeji, Grab der Istacidii: de Franciscis/Pane 18/22; Gabelmann Abb. 10). Ein G. in Aquileia zeigt mit einem Rundbau von knappem Durchmesser u. eigenem Sockel über einem Würfelgeschoß, wie sich die Vorstellung von der ursprünglichen Einheitlichkeit des Typus gelockert hat (G. Brusin/V. de Grassi, Il mausoleo di Aquileia [Padova 1956]; Gabelmann Abb. 15). Eine oktogonale Säulensetzung über einem quadratischen Sockel hat sich in Ephesos erhalten (J. Keil, Führer durch Ephesos[4] [1957] 105/7). Der Verzicht auf ein eigenes Untergeschoß muß als eine Weiterentwicklung angesehen werden, in der Regel mit quadratischem Grundriß (Speyer: Gabelmann Abb. 43, 3; mit dreieckigem Grundriß bei eingezogenem Gebälk u. Pyramide: G. Brusin, Aquileia [Udine 1929] 254/66; Gabelmann Abb. 11; dazu ein hellenist., noch zweigeschossiger Vorläufer, A. di Vita: RömMitt 83 [1976] 273/85). Eine Sonderform ist das Juliergrab in Saint-Remy (H. Rolland, Le mausolée de Glanum [Paris 1969]; Gabelmann Abb. 16f), weil es als drittes Geschoß einen vierbogigen Sockelbau, einen Quadrifrons, besitzt, der (entsprechend der Funktion von Bögen) der Träger der Statue im Rundbaldachin darüber ist. Auch eine Hybridform wie die sog. Conocchia bei S. Maria Capua Vetere (de Franciscis/Pane 76/80), bei welcher im Mittelgeschoß die Wände zwischen den Ecksäulen eingezogen u. der Rundbau darüber geschlossen ist, findet hier eine typologische Einordnung. Das Bogengeschoß über einem Sockel ist auch ohne Statuenbaldachin belegt (M. Santangelo: AnnScArchAtMissItOr NS 3/5 [1941/43] 240/3; W. Alzinger/A. Bammer, Das Monument des C. Memmius = Forschungen in Ephesos 7 [1971]). – Die doppelgeschossigen G. mit geschlossenem, reliefiertem Obergeschoß (Gabelmann Abb. 44 [Relieffronttypus]) gehen auf die kubische Abwandlung des Mausoleumgrundmusters zurück, wie sie das sog. Grab des Theron in Agrigent aufweist; sie sind, vgl. etwa den G. des C. Poblicius Bibulus in Rom (Nash 2, 319f), in der Regel spät- bis subhellenistisch anzusetzen. Noch das Zwischenglied zwischen Grab- u. Ehrenmonument, das Anfang des 2. Jh. nC. in Athen errichtete Philopapposmonument (Travlos 462/5), ist wegen der Doppelgeschossigkeit oberhalb des Ausgleichssockels sowie in der architektonischen Gliederung des Obergeschosses ein spätes, modifiziertes Exemplar des Typus, der sich letztlich vom Mausoleum von Halikarnaß herleitet. Wechselnd wie die Bauanlage ist die Frage der Bestattung bei diesem G.typus; sie kann im Sockel, aber auch im Grabgarten vor dem Bau erfolgen (in Urnen oder Särgen, so wie es dem zeitgebundenen Brauch entspricht), wobei in letzterem Fall der Bau auf die Funktion des Denkmals beschränkt wird. Die breite u. vielfältige Typentradition ist ohne die eindeutige Sinngebung des Bautypus nicht zu erklären; seine Übernahme sichert auch dem einzelnen, privaten Bauherrn eine memoria unter den Nachlebenden, die gleichermaßen von Dauer wie von sozialem Anspruch ist.

d. Haus- u. Tempelgrabbau. Haus- u. Tempelform des G. sind in römischer Zeit vielfach nachgewiesen. Beide Formen sind typologisch nicht immer exakt zu scheiden. Vom Tempel wird man sprechen, wenn ein Podium oder ein Stufenbau, eine Säulen- oder Pilastergliederung u. ein Giebel vorhanden sind. Die Hausgräber sind schon in der späten Republik nachzuweisen (A. M. Colini: Capitolium 18/19 [1943] 268/79), haben ihre Blütezeit allerdings in der mittleren Kaiserzeit. Sie stehen einzeln

oder sind aneinandergebaut, sie können sogar ganze Straßenzüge bilden (Crema 486/93; T. Ashby: AnnBritSchRome 4 [1907] 56/72; Calza 38. 42 Taf. 3; Nash 2, 374). Ihrer Häufigkeit wegen finden sie sich auch als ältere Bestandteile eines christl. Grabkontextes, so unter S. Sebastiano u. S. Pietro in Rom (Tolotti 87/114; O'Connor 141/4 bzw. Apollonj Ghetti u. a. 23/104; O'Connor 167/72). Der Raum kann flach überdeckt sein, ist aber zumeist tonnenüberwölbt, die Tonne ist von außen sichtbar. Innerhalb des Hauses werden die Aschenurnen in Wandnischen aufbewahrt; als die Körperbestattung zunimmt, werden die Sarkophage in Nischen der unteren Wandpartien gestellt. Das Hausgrab ist also kein Einzel-, sondern ein Familiengrab. Die innere Wandgliederung wird im Verlaufe des 2. Jh. nC. zu stark plastischer Gestaltung gesteigert (Boëthius/Ward Perkins 275/8). Hinzu kommt eine reiche Ausgestaltung in Malerei oder Stuckierung (Calza 97/262; E. L. Wadsworth: MemAmAcRome 4 [1924] 64/78; H. Mielsch, Röm. Stuckreliefs [1975]) u. nach Möglichkeit eine Ausgestaltung mit Skulpturen (H. Wrede: RömMitt 78 [1971] 125/66). Tritt (als typisches Kennzeichen der Hausform) ein umfriedeter Hof hinzu, können Bestattungen zusätzlich im Freien stattfinden (Calza 69/76; Crema 490 Abb. 635). Diese Bestattung minder Begüterter im Hof hat in den zumeist von collegia funeraticia errichteten Gemeinschafts-G. monumentale Form erhalten (*Columbarium). Das Hausgrab kommt nicht nur in Rom, sondern auch in den Provinzen vor (Machatschek 74/86), bedingt zumeist durch eine größere Siedlungsdichte, welche die Möglichkeit von Einzelgräbern einschränkte. Wohl eine Hausform besaßen auch die Oberbauten über gewölbten, unterirdischen Sarkophagkammern, die sich im griech. Raum, allerdings zumeist ohne Überbauung, erhalten haben (A. Tschira: ArchAnz 1948/49, 83/97; E. Dyggve: Studies pres. to D. M. Robinson 1 [Saint Louis 1951] 360/4; A. Giuliano/B. Palma: Studi Miscellanei 24 [1978] 16f; G. Rodenwaldt: JournHellStud 53 [1933] 180/3); sie setzen die Grundform späthellenistischer Heroa fort. — Der Typus des Grabtempels ist vor allem in der mittleren u. späten Kaiserzeit nachweisbar. In eindeutiger Form ist er im sog. Tempel des Deus Rediculus in Rom, dem Grab der um 160 nC. gestorbenen Annia Regilla, erhalten (H. Kammerer-Grothaus: RömMitt 81 [1974] 162/99). Das Podium dient samt dem eingewölbten Innenraum als Substruktion (ähnlich wie in der Sakralarchitektur, R. Naumann, Der Zeustempel zu Aizanoi [1979] 65/7). Der Oberbau besaß eine prostyle Vorhalle u. war über eine Treppe zugänglich; die Giebelfelder sind durch kräftige Randprofilierungen betont. Ähnliche Bauten finden sich nicht nur in Rom (Kammerer-Grothaus aO. 202/13; Crema 493/7; Reliefdarstellung eines Grabtempels mit Grabanlage im Podium, Th. Kraus: Kraus 229 Abb. 200), sondern bis in die Provinzen (Crema 497/501; R. Heberdey/W. Wilberg: JhÖInst 3 [1900] 177/210; A. M. Mansel: ArchAnz 1959, 364/401 bzw. ders., Die Ruinen von Side [1963] 174/86; Machatschek 106/10; ders.: Mansel'e Armağan, Festschr. A. M. Mansel [Ankara 1974] 1, 251/61; M. Wegner: ebd. 575/83). Zahlreiche Varianten sind möglich, so eine weitgehende Auflösung der Cellalängswand (der Tempel bekommt einen baldachinartigen Charakter) oder eine räumliche Verkürzung der Cella (der Tempel nähert sich der Form der Aedicula) oder eine Säulenstellung vor der Podiumsfront, eine Vermischung mit entsprechenden Variationen der zweigeschossigen Mausoleumsform. Eine Abgrenzung solcher Formen des Grabtempels zu den verschiedenen Mausoleumtypen läßt sich am ehesten durch die unterschiedliche Position der Bestattungen führen: Während die Beisetzung in Haus- oder Tempelgräbern in der Regel im Hauptraum selbst erfolgt, findet sie beim Mausoleum neben, unter oder im Sockel statt. Der Grabtempel ist eine Bestattungsanlage von primär repräsentativem Charakter u. ist kaum im Sinne einer dauerhaften Behausung für den Toten zu verstehen (*Domus aeterna). Er besitzt zwar eine weit zurückliegende Tradition, die durch Heroengräber in Heiligtümern gestützt wurde (F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 2 [1912] 450/9), ist aber im Römischen wohl neu legitimiert durch die Tempel, die dem Kult der vergöttlichten Herrscher u. ihrer Familienmitglieder dienen. Sind die Kaiser in diesen Grabtempeln auch nicht beigesetzt, so haftet an diesen Bautypen doch in aktueller Weise die Vorstellung der Deifikation Verstorbener, die folglich für die privat errichteten Grabtempel ableitbar ist. Im Gegensatz zum Grabtempel wird man das Grabhaus als die um Geringeres anspruchslosere Form ansehen wollen, obwohl die Grenze zum Tempel nicht nur hinsichtlich der Form, sondern auch der Singgebung fließend

zu sein scheint: Domitian läßt sein Geburtshaus als Grabtempel der Flavier herrichten (Waurick 117).

e. Sonderformen. Sonderformen an G. sind teils Derivate der angeführten Typen, teils spezifische Prägungen: Tonnenüberwölbte, architektonisch gerahmte Nischen, in welche Sarkophage gestellt werden (Machatschek Taf. 37; Dragendorff 275f; *Arcosolium), leiten sich aus der Form der Exedra ab. Es finden sich auch in der Sakralarchitektur verwandte Bauten (de Franciscis/Pane 37. 39; Crema 393 Abb. 473). Einfache Exedren sind mehrfach als Bestandteile von Umfassungsmauern des Grabgeländes u. Grabgartens nachzuweisen (Squarciapino u.a. 180; H. Eschebach, Die städtebauliche Entwicklung des antiken Pompeji [1970] Planbeilage: insbes. auf der Gräberstraße vor Porta Ercolano; die hybride Form bei Machatschek Taf. 41 spiegelt noch die ursprüngliche Funktion der Exedra als Sitznische für die Grabbesucher); dies geht bereits auf ähnliche Anlagen in griech. Zeit zurück. Blockförmige Grabaufbauten (etwa Calza 70f) geben die einfachen Gräber an. An ihrer Stelle können auch Grabaltäre, teilweise durch einen Stufen- oder Blockunterbau emporgehoben, aufgestellt werden (W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905]; P. Zanker: ArchAnz 1970, 540 Abb. 58 aus Pompeji; *Altar I). Hier ist die Grenze zwischen dem G. u. dem Grabdenkmal ebenso fließend wie bei den Säulenaufsätzen auf Gräbern (Crema 504f; *Grabdenkmal). Die Trajanssäule jedoch ist, gemäß der bereits ursprünglich geplanten Grabkammer im Säulenpodium, eindeutige Bestattungseinrichtung (Zanker aO. 531/3. 538 Abb. 55f; Waurick 117f); Ort u. Form dieses Grabes bezeugen Trajans Auffassung von der imperialen Gewalt. Eine vergleichbare Identifizierung mit der eigenen Leistung setzen auch Bestattungen innerhalb eigenständiger Gebäude, etwa in Bibliotheken, voraus (Pfister aO. 459/61). Schon wegen der Lage innerhalb von Wohngebieten bleiben sie Sonderfälle. – Aus der Individualität des Bauherrn sind einzelne G. abzuleiten, die entsprechend singulär sind. So weist das ‚panarium' des Eurysaces in Rom (Nash 2, 329/32), ein mausoleumartiger Aufbau, dessen Obergeschoß aus senkrecht u. waagerecht angeordneten Kornmaßen zusammengesetzt scheint, auf den Bäckerberuf des Grabherrn. Die Grabpyramide des C. Cestius (ebd. 321/3; N. Neuerburg: Archaeology 22 [1969] 111/5) ist nur als Zitat ägyptischer Vorbilder verständlich. Kegelförmige Grabaufbauten gibt es nicht nur in einfacher, sondern vervielfachter Form (Crema 247. 252). Solche Bauten erweisen in besonderem Maße den vielfach eklektischen Charakter der röm. G.

f. Der Grabbau als Zentralbau. Die Anlage der röm. G. zielt seit der mittleren Kaiserzeit immer mehr auf Raumgestaltungen, auf den Innenraum, der Grabstelle u. Kultraum zusammenfaßt. Daraus folgt, daß zum einen das mausoleumartige Bauwerk wegen seines Malcharakters zahlenmäßig zurückgeht, sein Denkmalcharakter etwa in der Gruppe der sog. Pfeilergräber darum betont wird, daß zum anderen die Zahl der haus- u. tempelartigen G. ansteigt u. schließlich eine zusätzliche G.form eingeführt wird. Sie ist durch die Vorstellung eines zentralen Raumes bestimmt, über dem eine Kuppel angebracht werden kann (ebd. 563/5). Eine besondere Gruppe sind darunter runde oder dem Rund angenäherte oktogonale, überkuppelte Bauten, die seit dem Ende des 3. Jh. nC. errichtet wurden. Die äußere, in Sockel u. Fensterzone gegliederte Erscheinung ist wohl nicht als Analogie etwa zur tumulusartigen Form von Augustus- oder Hadriansgrab aufzufassen, sondern aus dem Innenraum abgeleitet. Die jeweils problematische Einbindung der kleinen Grabstelle in den monumentalen Raum macht deutlich, daß dieser Bautypus nicht eigens für Grabzwecke erfunden, sondern aus einem anderen Funktionsbereich abgeleitet ist. Die Zentralbauten mit nischengegliedertem Innenraum in würfelförmigem Sockel sind wohl Annäherungen an die Rundmausoleen, kaum Vorstufen (so Th. Hauschild: MadrMitt 11 [1970] 139/60; vgl. de Franciscis/Pane 79. 65. 84. 67). Es liegt nahe, Zentralbauten wie das Oktogon der Domus Aurea, im Flavierpalast oder in der Hadriansvilla, sekundär auch Zentralräume monumentaler Thermenanlagen wie der Caracallathermen als Vorläufer der Rundmausoleen anzusehen; als Element der Palastarchitektur ist diese Bauanlage offenbar zum Grabtypus für Kaiser u. entsprechend Hochstehende geworden. Für die Ableitung des Typus spricht, daß die Nähe zu Wohnbereichen nicht aufgegeben ist. In Rom selbst stehen die ältesten Vertreter frei, so das Grab des Romulus, Sohn des Maxentius, das gleichwohl eine Nähe zu Villa u. Circus aufweist (Crema 625/8; Deichmann/

Tschira 90; Waurick 133/6). Die Grabrotunde Tor de' Schiavi steht neben einer Umgangsbasilika noch paganer Verwendung (A. Frazer: AmJournArch 73 [1969] 45/8; Brandenburg 72/7). Eindeutig ist die Verbindung zum Palast beim Diokletiansgrab in Spalato (oktogonal mit halbhohem äußerem Umgang: J. u. T. Marasović/N. Gattin, Der Palast des Diokletian [1969]; Waurick 124f; H. Kähler: Festschr. Mansel aO. [o. Sp. 414] 2, 809/20; vgl. auch das vermutliche Grab des Maximian in Mailand, Waurick 121/4) u. bei der Rotunde in Thessaloniki, wohl dem G. des Galerius (Krautheimer 82; Waurick 136/9). Vorbereitet war diese ungewöhnliche Verbindung des Grabes mit der Wohnstätte von Lebenden durch eine allmähliche Annäherung beider im außerstädtischen Bereich (ebd. 127/33). Eine spezifische Interpretation dieser Raumform (F. Pasuello/M. G. Dissegna, I mausolei imperiali romani. Templi del sole [Firenze 1976]) scheint problematisch.

V. Nordafrika u. die westl. Provinzen. G. werden in den Provinzen von den Begüterten errichtet, die zugleich überregionale Verbindungen haben. Als ein Akt der Anpassung erklärt sich folglich die Feststellung, daß die Bautypen der kulturellen Zentren auch hier vorkommen. In Nordafrika trifft dies schon für die hellenist. monumentalen Rundgräber des Medracen u. bei Tipasa, den sog. Tombeau de la Chrétienne, zu (M. Bouchenaki, Le mausolée royal de la Maurétanie [Alger 1970]; Rakob 132/42). Sie bewahren den Typus des Tumulusgrabes, sind allerdings gänzlich in Stein errichtet; sie besitzen einen zylinderförmigen Sockel mit vorgeblendeter Architekturfassade u. einen stufenförmig ansteigenden Kegel mit stumpfer Spitze. Die Beobachtung ägyptisierender Architekturdetails am älteren Bau bestärkt die Vermutung, der Bautypus stehe zum Sema der Ptolemäerherrscher in Alexandrien formal wie auch gedanklich in Verbindung. – Auch die sog. Turmmausoleen sind bereits hellenistisch nachzuweisen, nachdem die punische Turmform auch im karthagischen Nordafrika eingeführt wurde (ebd. 145/71). Im Gegensatz zu den älteren punischen Turmgräbern zeigen die Bauten hellenistischer (ebd. 167 Abb. 104) u. römischer Zeit (ebd. 169 Abb. 106f) neben Stufenbau, Sockel u. Dachpyramide in der Regel ein zweites Geschoß, das sich in seinen Formen tempel- u. aediculaartigen Bautypen nähert; das Turmmal findet also durch die Verbindung mit dem Mausoleumtypus, der auch auf die Rechteckform des Grundrisses einwirkt, Eingang in die griech.-röm. Welt. Der allgemeinen Formentwicklung entspricht, daß die späten Bauten pfeilerhafter werden, der Malcharakter damit betonter herausgestellt wird. Dies haben sie mit den späten Vertretern der Mausoleumform in den Nordprovinzen gemein, ohne daß an unmittelbare Beeinflussung gedacht werden müßte. In der Kaiserzeit sind die stadtröm. u. italischen G.typen in Nordafrika geläufig. Ein Tumulusgrab mit hohem Steinzylinder ist das Grab der Lollii nahe Cirta/Constantine (Gsell 2, 97/9). Unter den Varianten des Mausoleumtypus findet sich der Aediculatypus bei Timgad (ebd. 72f), der Baldachintypus, in oktogonaler Gesamtform u. mit teilweise geschlossenen Interkolumnien, bei Khenchela (ebd. 93/5). Für das Grabhaus auf mächtigem Podium sei auf den G. von Sétif (ebd. 87f) verwiesen. – Die Übernahme italischer G.typen erfolgt in ähnlicher Weise in anderen Provinzen. Im galloröm. Bereich (J. J. Hatt, La tombe galloromaine [Paris 1951]) sind die sog. Pfeilergrabmäler unter den mausoleumartigen Bautypen bereits angeführt; die Beliebtheit dieser Form spiegelt sich auch in den Neumagener G. (W. v. Massow, Die Grabmäler von Neumagen [1932] 265/71); der Säulenfronttypus mit Giebel ist etwa in Nîmes nachzuweisen (P. Varène: Gallia 28 [1970] 92/101). Aber auch die Tumulusform u. Altaranlagen (v. Massow aO. 271. 261/4; Varène aO. 102/16) vertreten in der Provinz die bekannten italischen Bautypen.

VI. Palästina/Israel. Die typische Grabform ist in diesem Bereich das Grab unter der Erde oder in Höhlen; G. bestehen lange Zeit nicht. Tumulusgräber über einer Steinkammer (A. Jirku, Die Ausgrabungen in Palästina u. Syrien [1956] 82/4; W. Orthmann, Art. Grab II [Syrien u. Palästina]: ReallexAssyr 3 [1957/71] 599f. 602; E. Strommenger, Art. Grabbeigabe I [Iran u. Irak]: ebd. 608) bleiben Ausnahmen. Erst durch Anregung von außen entstehen monumentale Grabanlagen, deren Form sich als Ableitung zu erkennen gibt. Die ältesten Felsgräber in Jerusalem haben eine vorgeblendete, bisweilen architektonisch gegliederte Fassade. Sie bleiben auch in hellenist.-röm. Zeit der vornehmliche Typus des prunkvollen Familiengrabes. Noch die freistehenden G. im Kidrontal vor Jerusalem sind großenteils aus dem anstehenden Felsen ge-

arbeitet; sie haben keinen Begräbnisraum. Das sog. Grab des Zacharias zeigt eine Stufenfolge u. einen Sockel mit vorgeblendeter Säulenfassade, darüber eine Pyramide u. eine ägypt. Gebälkprofilierung; so kommt eine Mischform zwischen dem griech. Bautypus u. ägyptisierenden Schmuckelementen zustande. Ähnliches gilt für das sog. Grab des Absalom, das zweigeschossig angelegt ist u. darüber einen Rundaufbau mit geschweifter konischer Pyramide zeigt. Das Unkanonische des Architekturaufbaus ist wohl weniger als peripher, sondern als Übernahme alexandrinischer Formen zu erklären (M. Avi-Yonah, Ancient monuments in the Kidron Valley [Jerusalem 1954]; N. Avigad, Art. Jerusalem: EncArch-ExcavHolyLand 2 [1976] 627/41; E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Graeco-Roman period 1 [New York 1953] 61/102; J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [Mt 23, 29; Lk 11, 47] [1958] 118/25). Die Mausoleumform mit säulenverblendetem Sokkelgeschoß läßt sich auch im weiteren syr. Raum nachweisen (M. Gawlikowski, Monuments funéraires de Palmyre [Warszawa 1970] 18/30), kommt aber auch in der kanonischen Zweigeschossigkeit vor (D. Krenker/W. Zschietzmann, Röm. Tempel in Syrien [1938] 161f) u. lebt hier bis in die Spätantike fort (Testini, Archeologia 298/300). Ähnliches gilt hier auch für die Bevorzugung des Felsfassadengrabes. Die zahlreichen Anlagen in Petra zeigen teilweise orientalisch-ägyptischen Einfluß durch Motive wie Obelisken oder Rechteckfassaden mit Zinnenbekrönung. Die jüngeren Grabfassaden übernehmen die hellenist.-röm. Architekturformen, bisweilen in pleonastischer Weise. Die Grabkammern entsprechen nach Größe u. Ausstattung den Schaufassaden nur unzureichend (C. Watzinger/W. Bachmann/Th. Wiegand, Petra [1921]; F. Zayadine: M. Lindner [Hrsg.], Petra u. das Königreich der Nabatäer [1970] 39/69; J. Browning, Petra [London 1974]). Ein ähnliches Nebeneinander orientalischer u. griechisch-römischer G.formen zeigt sich in Palmyra. Neben Grabtürmen von quadratischem Grundriß, teils mit einem größeren Hypogäum verbunden, u. den unterirdischen Kammergräbern, die eine griechisch-römisch beeinflußte Architekturgestaltung aufweisen, gibt es auch den Typus des Grabtempels (Gawlikowski aO. 129/46). Der Typus des Grabturmes läßt sich auch in Dura-Europos nachweisen (N. P. Toll, The necropolis = Excavations at Dura-Europos. Prelim. report of the 9th season 2 [New Haven 1946] 140/50).

B. Christlich. Im christl. Bereich treten zu den eigentlichen G. architektonische Anlagen über christlichen Gedenkstätten u. Märtyrergräbern, die einer großen Gläubigenzahl die Abhaltung von Totengedächtnissen ermöglichen.

I. Grabbauten im engeren Sinn. G. für Privatbestattungen haben bei den Christen nicht die Bedeutung u. damit Häufigkeit erlangt wie bei den Heiden. Dies ist zum einen dadurch bedingt, daß die vielfach geringe soziale Stellung der Christen anfangs die monumentale bauliche Gestaltung von Gräbern kaum erlaubte; zum anderen führte der Wunsch nach einer Gemeinschaft auch der verstorbenen Gläubigen allmählich zur spezifisch christl. Einrichtung des Gemeindefriedhofes, in der Regel zu den viele Begräbnisse fassenden Coemeterien unter der Erdoberfläche. Gesicherte christliche G. unterscheiden sich nicht grundsätzlich von heidnischen, sondern übernehmen die zu ihrer Entstehungszeit üblichen paganen Typen. Sind G. von Christen in der Frühzeit genutzt, so läßt sich dies nur durch Aufschriften nachweisen (eines der Hausgräber unter S. Sebastiano trägt eine christl. Inschrift: Testini, Catacombe 110/2; A. Ferrua: RivAC 28 [1952] 13/41; S. Gsell, Art. Cherchel: DACL 3, 1, 1273f). Dies bedeutet entweder die Übernahme dieses Grabes durch Christen oder wahrscheinlicher, da Gräber unveräußerlich waren, den Glaubensübertritt durch die Familie oder die Errichtung bereits durch Christen. Ein Akzeptieren heidnischer Grabformen durch die Christen läßt sich auch aus dem Nebeneinander heidnischer G. u. christlicher Bestattungen erschließen (254 nC. verbietet Cyprian die Bestattung unter Andersgläubigen: Cypr. ep. 67,6 [CSEL 3, 2, 740]). Spezifisch christliche G. sind vorkonstantinisch somit nicht nachzuweisen. Seit konstantinischer Zeit geben sich G. von Christen durch ihre Zugehörigkeit zu christlichen Friedhöfen zu erkennen. Da die oberirdischen christl. Begräbnisstellen Roms zu ungenügend bekannt sind (Testini, Archeologia 81/92; H. Winfeld-Hansen, L'hexaconque funéraire de l'area sub divo du cimitière de Prétextat à Rome [Oslo 1969] 61/93), müssen Friedhöfe aus der Provinz zur Klärung beitragen. Neben den einfachen Grabhügeln (Del Amo 150/61) u. Grababdeckungen (Testini, Archeologia 88 Abb. 12) bestehen bei

Heiden wie Christen sub divo aufgestellte Sarkophage (ebd. 300 Abb. 111; J. Christern: Brenk 264 Taf. 297), die vielfach durch einen architektonischen Rahmen baulichen Charakter erhalten (Testini, Archeologia 83 Abb. 6; Grabar, Martyrium 77/81). Diese Aufstellung läßt sich eher den tempel- als mausoleumförmigen G. anschließen; die baldachinartige Architekturrahmung ist allerdings auch als selbständiges Mittel zu Bedeutungssteigerung des eingeschlossenen Objektes lange geläufig. Die Hausgräber sind in zumeist einfacherer Form von G. mit rechteckigem, vielfach quadratischem Grundriß nachzuweisen; die Bestattung erfolgt im Boden oder in einer Krypta (ebd. 81/97; Del Amo 177/207). Häufig gehört eine eingezogene Apsis sowie mehrfach eine Vorhalle zu diesem Bautypus. In mehreren Exemplaren ist er etwa vor der Südwand von S. Sebastiano in Rom nachgewiesen (Tolotti 231/51). Daß diese Anlage nicht etwa die Diminutivform der Umgangsbasilika ist, erweist hier das gleichgestaltige Grabgebäude mit paganen Sarkophagen, das durch die Apsiswand von S. Sebastiano überbaut worden ist (bereits für die 1. H. des 2. Jh. nC. vertritt ein G. diesen Apsishaustypus: Heberdey/Wilberg aO. [o. Sp. 414] 205; zur Apsis als Bauteil römischer Tempel s. A. van Buren: Atti del IV Congr. di Studi Romani 2 [Roma 1938] 134/7; zur griech. Geschichte des Apsishauses s. Stähler 852/8). Die Verwendung in verschiedenen Funktionen teilen Apsishaus u. Exedra, die nebeneinander vorkommen können (E. Dyggve/R. Egger, Der altchristl. Friedhof Marusinac = Forschungen in Salona 3 [Wien 1939]; zur Grabexedra: Grabar, Martyrium 98/102; zur allgemeinen Verwendung der Exedra s. S. Settis: AufstNiederg-RömWelt 1, 4 [1973] 661/745). Dreikonchenanlagen (gewöhnlich mit Vorhalle versehen) sind ein Typus, der häufig als G. nachgewiesen ist (Grabar, Martyrium 102/19; A. Ferrua: RivAC 36 [1960] 202/5), nach dem paganen Grab der Sabina in Sardes (H. C. Butler, The excavations = Sardis 1 [Leiden 1922] 170/4, Ende 2. Jh. nC.). Dieselbe Raumform wird auch in der Wohnarchitektur verwandt, etwa als Triclinium in der Villa von Piazza Armerina (um 300 nC.; Crema 607 Abb. 805; J. Lavin: ArtBull 14 [1962] 1/27). Eindeutig lebt im christl. Bereich das pagane Kaisergrab in Zentralraumform mit rundem oder polygonalem Grundriß sowie Nischen u. Säulenumgang als Elementen der Innenraumgliederung fort. An die Stelle der Zuordnung zu Palastbauten ist beim Grab der Helena in Rom die Zuordnung zur Umgangsbasilika SS. Pietro e Marcellino, zum Ort der Gedächtnisfeier beider Märtyrer, getreten (Deichmann/Tschira 46/81; Brandenburg 61/71). Aber auch diese Verbindung von Zentralgrabbau mit einer Basilika ist die Übernahme des wenig älteren paganen Bauensembles von Tor de' Schiavi (ebd. 72/7). Der Mitte des 4. Jh. nC. gehört S. Costanza, das Grab der Konstantinstochter Constantina, neben S. Agnese an (Krautheimer 68f; Brandenburg 93/115). Die Anlage ist bereichert durch die Gliederung des Raumes in einen Zentralraum u. einen durch Säulenstellungen abgetrennten halbhohen, überwölbten Umgang. Der Standort des Sarkophags war die Südnische (F. W. Deichmann: ByzZs 65 [1972] 105). Den außen vorgelegten Umgang zeigt schon das aus dem 3. Jh. nC. stammende Zentralraumgrab bei Ostia (Crema 565 Abb. 745). In Position u. Grundriß vergleichbar ist ein kleineres Rundgrab bei S. Sebastiano (Tolotti 233; Brandenburg 78. 84). Wohl ein kaiserlicher G. ist das nischengegliederte Oktogon bei S. Lorenzo in Mailand (S. Aquilino: Krautheimer 83. 85). Den einfachen, nischengegliederten Rundbau führt um 400 nC. Honorius im Kaiser-G. am südl. Querschiffende von St. Peter fort (H. Koethe: RömMitt 46 [1931] 9/26; Krautheimer 56). Der G. von Centcelles bei Tarragona weicht insofern ab, als er durch Überkuppelung eines quadratischen Villenraumes eingerichtet wurde (Schlunk/Hauschild 119/27). Noch das Grab Theoderichs in Ravenna steht in dieser Tradition des Herrschergrabes; die Wiederaufnahme der Doppelgeschossigkeit kann als altertümlicher Zug gelten (R. Heidenreich/H. Johannes, Das Grabmal Theoderichs in Ravenna [1971]; Deichmann 2, 1, 209/39). Das Herrschergrab ist somit längere Zeit lebendig, während die G. für Privatpersonen seit konstantinischer Zeit rasch abnehmen. Entsprechend dem wachsenden Wunsch nach einer Bestattung ad sanctos gehen die einzelnen G. im größeren Bauwerk der Kirche auf (B. Kötting, Der frühchristl. Reliquienkult u. die Bestattung im Kirchengebäude = AGForschNRW G 123 [1965]).

II. Anlagen über Gedenkstätten. Zu diesen G. im engeren Sinne tritt seit frühchristlicher Zeit eine Großzahl an baulichen Grabkennzeichnungen u. Einrichtungen für das Toten-

gedächtnis der Märtyrer u. Heiligen sowie die Überbauung der Stätten, die mit Jesu irdischer Existenz in Verbindung gebracht wurden (Grabar, Martyrium; R. Krautheimer: CahArch 11 [1960] 15/40; F. W. Deichmann: EncArteAnt 4 [1961] 893/5; Ward/Perkins aO. [o. Sp. 408] 3/24). Um 160 nC. wurde in der vatikanischen Nekropole eine Gedenkstelle (memoria) für den Apostel Petrus errichtet (Apollonj Ghetti u.a. 119/44; Klauser 49/51; O'Connor 158/206; Brandenburg 124/7). Das aediculaförmige Monument ist einer bestehenden Wand vorgeblendet; entsprechend findet der Typus weniger bei selbständigen G. als bei Nischenarchitektur innerhalb von Wandgliederungen, wie sie etwa in Hausgräbern des 2. Jh. nC. nachzuweisen sind, Verwandtes (vgl. G. Hornbostel-Hüttner, Studien zur röm. Nischenarchitektur [1979] 126_{243}). Gedächtnisfeiern wurden auch im Schutz von Überdachungen abgehalten. So besteht die in der Mitte des 3. Jh. nC. eingerichtete Gedächtnisstätte der Apostel Petrus u. Paulus, die unter S. Sebastiano in Rom nachgewiesen ist, aus einer laubenförmigen Halle (triclia) an einem Hof, an dem noch gegen Ende des 3. Jh. nC. ein G. mit paganen Sarkophagen errichtet wurde (Tolotti 115/53; Klauser 21/7. 73/83; O'Connor 135/58; R. Krautheimer/S. Corbett/W. Frankl, Corpus basilicarum Christianarum Romae 4 [Città del Vat. 1970] 99/147; Brandenburg 78/92). Grab u. Kultstätte waren in diesem Falle wohl räumlich getrennt (konkurrierende Vorstellungen über die Grabörtlichkeit? Verbot des Valerian, die Friedhöfe aufzusuchen? [zur Ausstattung von paganen Grabbezirken für Gedächtnisfeiern: Tolotti 151 Abb. 35; Calza 69/74]). Die Nachfolgerin der Apostelmemoria ist die spätestens in der Mitte des 4. Jh. nC. errichtete Umgangsbasilika Basilica Apostolorum (S. Sebastiano). Sie folgt dem Bautypus der noch paganen Basilika neben dem Zentralraumgrab Tor de' Schiavi. Die Größe der Anlage deutet darauf hin, daß die Teilnehmerzahl bei christlichen Totenfeiern diejenige bei heidnischen Totengedächtnissen übersteigt. Der Typus der Umgangsbasilika wird noch mehrfach in der Nähe römischer Märtyrergräber errichtet, nämlich SS. Pietro e Marcellino (beim Helenagrab), S. Agnese (bei S. Costanza) sowie S. Lorenzo fuori le mura (neben der Grabstelle des Laurentius). Diese Umgangsbasiliken gelten als Coemeteriumsanlagen (Krautheimer) oder primär als Memorialbasiliken (F. W. Deichmann: RömMitt 77 [1970] 155/62), welche Bestattungen ad sanctos nach sich zogen. Von diesen Bauten unterscheidet sich die konstantinische Peterskirche durch die unmittelbare Beziehung zwischen Petrusmemoria u. Gemeinderaum, vom Typus der Gemeindekirche in der Art der Lateransbasilika wiederum durch die Einbeziehung eines Querhauses zwischen Apsis u. Längsschiffen; dadurch wurde das sichtbare Mal in einem eigenen Raumteil gefaßt (Apollonj Ghetti u.a. 147/72; Krautheimer 55/60; Brandenburg 121/54; zur fraglichen Verbindung von Märtyrergrab u. Altar in der christl. Frühzeit vgl. J. P. Kirsch: Art. Altar III: o. Bd. 1, 335f; Deichmann, Märtyrerbasilika aO. 144/69; Klauser, Heroon aO. [o. Sp. 408] 291). Ob in diesem Querraum ein ursprünglich selbständiger Typus der Memoria zu sehen ist (so Grabar, Martyrium 120/41), bleibt fraglich. Durch einen runden Zentralbau ließ Konstantin in Jerusalem die Örtlichkeit von Bestattung u. Auferstehung Jesu überbauen u. eine Basilika zufügen (Krautheimer 77f; V. Corbo, La basilica del S. Sepolcro [Gerusalemme 1969]; Ch. Coüasnon: Akten d. VII. Intern. Kongr. f. Christl. Arch. [Città del Vat. 1969] 447/63; ders.: Atti del IX Congr. Intern. Arch. Crist. 2 [Città del Vat. 1978] 163/6). Als erster mehrschiffiger Zentralbau ist die Grabrotunde der Vorläufer von S. Costanza; die Grabstelle lag im Zentrum. Auch der Bestattungsort Konstantins, das Bauensemble der Apostelkirche in Kpel, scheint mit einem Zentralbau neben einer kreuzförmig angelegten Basilika ausgestattet gewesen zu sein (Krautheimer 72f, der das Rundgrab als jüngere Grabstätte ansieht; W. Müller-Wiener, Bildlex. zur Topographie Istanbuls [1977] 405/11). Die Feststellung, daß über der Geburtsgrotte in Bethlehem durch Konstantin ebenfalls ein Zentralraum, diesmal in Form eines Oktogons, errichtet u. einer großen Basilika angefügt wurde (Krautheimer 60/2), erweist, daß der Zentralbau nicht spezifischer G., sondern allgemeiner Memorialbau ist (eine typologische Verbindung mit den Zentralraumgräbern sieht Krautheimer [78] u. bezweifelt Brandenburg [138]). – Neben diesen großen gemeinchristl. Gedenkstätten entsteht im Zusammenhang mit der zunehmenden Märtyrerverehrung eine große Zahl von Memorien oder Martyrien. Die Verbindung mit dem Märtyrergrab wird die Regel; die Bestattung erfolgt im Gebäudeboden oder zumeist im Sarkophag

innerhalb einer Krypta, um so einen dauernden Kontakt mit dem Grabe zu ermöglichen. Insbes. die früheren Memorien übernehmen die Typen der G. Als einfachste Form zeigt die aus der Mitte des 3. Jh. nC. stammende Memoria in Bonn eine bankförmige Zusammenfassung zweier blockförmiger Aufbauten über Gräbern (Krautheimer 35; X. Barral i Altet: Atti del IX Congr. Intern. Arch. Crist. 2 [Città del Vat. 1978] 49/69), einen teilüberdachten Bezirk ein Martyrium in Tipasa (J. Baradez: Akten d. VII. Intern. Kongr. f. Christl. Arch. [Città del Vat. 1969] 350/6). Die Hausform über quadratischem Grundriß läßt sich zwar nur in einer abgewandelten Baldachinform monumental nachweisen, ist aber durch zeitgleiche Darstellungen zusätzlich bekannt (Grabar, Martyrium 77/87. M. Mirabella-Roberti: Akten d. VII. Intern. Kongr. f. Christl. Arch. [Città del Vat. 1969] 629/35). Das langgestreckte Haus, das eine Apsis entweder in den rechteckigen Baukörper eingeschrieben oder ihm vorgesetzt besitzen kann, ist im westl. Mittelmeerraum die übliche Memoriaform (Grabar, Martyrium 87/98), die überwölbt (mit außen vorgelegten Stützen: Marusinac; Schlunk/Hauschild Taf. 3) oder flach gedeckt sein kann (ebd. Taf. 38. 54; Testini, Archeologia 279 Abb. 95; H. v. Petrikovits, Art. Germania [Romana]: o. Bd. 10, 638). Die Exedra ist etwa in Salona auch als Monument über einem Märtyrergrab nachgewiesen (Grabar, Martyrium 98/102; Klauser, Heroon aO. [284/8). Trikonchosanlagen sind als Grabstätten u. Memorien von Märtyrern weit verbreitet (Grabar, Martyrium 102/19; Krautheimer 36 Abb. 7; zur Verbreitung s. R. Jurlaro: RivAC 45 [1969] 89/95 für Süditalien; J. Christern: Brenk 265f Taf. 302; 267 Abb. 77a/b für Nordafrika; F. Fülep/G. Török: ebd. 314 Abb. 98f für Pannonien; H. v. Schoenebeck: ArchRelWiss 34 [1937] 65/7 für die Provence). Seit theodosianischer Zeit werden sie allerdings auch als Presbyterien oder Baptisterien verwandt. Zum Tetrakonchos erweiterte Memorien finden sich im östl. Bereich (Grabar, Martyrium 179/94; Krautheimer 138/41; P. Grossmann: Brenk 240 Taf. 268; J. Lassus: ebd. 225 Taf. 230). Diese Bauform mag wohl ebenfalls aus der paganen Palastarchitektur stammen (Krautheimer 80; Hauschild aO. [o. Sp. 416] 157 Abb. 10; als Grab des 4. Jh. nC.; ebd. 159 Abb. 11; Verzone 634f als Beispiel eines G. des 3. Jh. nC., vielleicht auch erst des 5. Jh. nC.; O. Feld: Brenk 165 Taf. 126) u. wird, in einer dem Zentralraum besonders nahen Form, auch im Kirchenbau verwandt (S. Lorenzo, Mailand: Krautheimer 82/5). Der Ovalraum mit in Apsiden aufgelösten Wänden, mit Hauptapsis u. vorgelegtem Narthex in der Längsrichtung, als welcher St. Gereon in Köln Ende des 4. Jh. nC. errichtet wird, deutet wohl auf die ursprüngliche Bestimmung als Memoria; eine Parallele findet sich in Peés (Krautheimer 90f; P. A. Février: Brenk 296 Abb. 91 Taf. 350 bzw. F. Fülep/G. Török: ebd. 314 Abb. 98). Runde oder oktogonale Memorien stehen in der Tradition der oben angeführten großen Bauten (Grabar, Martyrium 141/52) u. sind relativ selten. Oktogonal sind ein Bau mit Krypta aus dem Ende des 4. Jh. nC. (Th. Hauschild: Actas del VIII Congr. Intern. de Arqu. Crist. [Città del Vat. 1972] 327/32) oder die Paulusmemoria in Philippi (S. Pelekanidis: Atti del IX Congr. Intern. Arch. Crist. 2 [Città del Vat. 1978] 393/7) u. das Philippusmartyrion in Hierapolis (Verzone 631/4). Oktogonal ist auch die zentrale architektonische Ummantelung der Simeonssäule in Qal'at Sim'ān (Ende 5. Jh. nC.: Krautheimer 153/9). Der Bautypus wird allerdings bereits in konstantinischer Zeit auch für die Gemeindekirche verwendet (Oktogon in Antiochia: F. W. Deichmann: ByzZs 65 [1972] 40/56). – Ein weiterer Typus ist die kreuzförmige Memoria. Kreuzförmige Grabanlagen, d.h. die Innengliederung in Kreuzform, sind bei unterirdischen Gräbern der frühen u. mittleren Kaiserzeit nicht selten, da sich eine solche Anlage aus äußeren Gründen anbot (S. Guyer, Grundlagen mittelalterl. abendländischer Baukunst [1950] 144/9). Aus gleicher Zweckmäßigkeit entstehen die kreuzförmigen Anordnungen der Bestattungsnischen im Sockel von G. (schon früh auch bei den Tumulusbauten: Fellmann aO. [o. Sp. 409] 72. 76 Abb. 16f). Es ist eine auf orthogonale Regelmäßigkeit zielende Gestaltungsweise, die den verbindenden Mittelteil allmählich stärker heraushebt u. letztlich zum Zentralraum mit seinen korrespondierenden Nischen führt. Beim Versuch einer symbolischen, d.h. christl. Ausdeutung dieser frühen kreuzförmigen Grabanlagen scheint daher Umsicht geboten. Kreuzförmige Innengestaltung weisen in Syrien zudem Profanbauten, sog. Praetoria, auf (M. de Vogüé, La Syrie centrale 1 [Paris 1865/77] 45f Taf. 7). Die Durchgestaltung

auch des Außenbaues in Kreuzform erfolgt dagegen erst in christl. Zeit. Entwicklungen aus einer quadratischen bzw. oktogonalen Memoria sind die kreuzförmigen Heiligtümer über den Gräbern des Babilas in Antiochia u. des Johannes in Ephesos (der vorjustinianische Bau) sowie um die Simeonssäule in Qal'at Sim'ān (Krautheimer 79. 112f. 153/9; J. Lassus: Brenk 224f Abb. 55; 226f Taf. 231/6; Grabar, Martyrium 152/61; Verzone 612/31). Vorläufer in der kreuzförmigen Anlage von Außen- wie Innengestalt ist bereits die konstantinische Apostelkirche in Kpel. Ihr Bautyp wird vielfach für Kirchengebäude übernommen (Krautheimer 73), so daß zwischen ursprünglich kreuzförmigen Memorien u. kreuzförmigen Kirchen mit nachfolgenden Bestattungen schwer zu trennen ist. Ob die kreuzförmige Anlage des G. der Galla Placidia neben der nicht mehr erhaltenen Kirche S. Croce (Deichmann. 2, 1, 61/90; zum Problem des Bestattungsortes der Galla Placidia u. der Mausoleumsfunktion des ravennatischen Baues s. J. Kollwitz/H. Herdejürgen, Die Ravennatischen Sarkophage [1979] 91/3) eine spezifische Grabanlage ist oder auf kreuzförmige Kirchenanlagen, wie sie zu dieser Zeit bereits auch in Oberitalien vorhanden waren, zurückgeht, läßt sich nicht sicher entscheiden, wenngleich die zweite Lösung den Vorzug zu verdienen scheint. – Aufs Ganze gesehen bevorzugen die Memorien des Westens die Hausform, diejenigen des Ostens den Zentralraum. Einige der Memorientypen sind in paganen G. vorgebildet, andere wurzeln in der Profanarchitektur oder sind christliche Neuschöpfungen. Die Verwendung der einzelnen Bautypen ist daher nicht an deren ursprünglichen Verwendungsbereich gebunden, sondern folgt praktisch-funktionellen Erwägungen. Die aufkommende Sitte, Reliquien in Kirchen zu übertragen (u. entsprechend eine Krypta anzulegen: J. Christern: Brenk 265 Taf. 301 a), bedingt den Schwund der spezifischen Form der Memoria.

A. Akurgal, Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander (1961). – M. Andronikos, Totenkult = Archaeologia Homerica 3 Kap. W (1968). – B. M. Apollonj Ghetti/A. Ferrua/E. Josi/E. Kirschbaum, Esplorazoni sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano (Città del Vat. 1951). – R. Bianchi Bandinelli/A. Giuliano, Etrusker u. Italiker vor der röm. Herrschaft = Universum der Kunst (1974). – J. Boardman/D. C. Kurtz, Greek burial customs (London 1971). – A. Boëthius/J. B. Ward-Perkins, Etruscan and Roman architecture (Harmondsworth 1970). – H. Brandenburg, Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jh. = Heyne Stilkunde 14 (1979). – B. Brenk (Hrsg.), Spätantike u. frühes Christentum = Propyl. Kunstgesch. Suppl. 1 (1977). – G. Calza, La necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra (Roma 1940). – L. Crema, L'architettura romana = EncClass 3, 12, 1 (Torino 1959). – F. W. Deichmann, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 1/2 (1969/76). – Ders./A. Tschira, Das Mausoleum der Kaiserin Helena u. die Basilika der hl. Marcellinus u. Petrus an der Via Labicana vor Rom: JbInst 72 (1957) 44/110. – D. Del Amo, Estudio crítico de la necrópolis paleocristiana de Tarragona = Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV Publ. 59 (Tarragona 1979). – H. Dragendorff, Theraeische Gräber = Thera 2 (1902). – A. de Franciscis/R. Pane, Mausolei romani in Campania (Napoli 1957). – H. Gabelmann, Römische G. der frühen Kaiserzeit = Kl. Schriften zur Kenntnis der röm. Besetzungsgeschichte Südwestdeutschlands 22 (1979). – A. Grabar, Martyrium 1/2 (Paris 1946); Die Kunst des frühen Christentums = Universum der Kunst (1967); Die Kunst im Zeitalter Justinians = Universum der Kunst (1967). – S. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie 1/2 (Paris 1901). – Th. Klauser, Die röm. Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche = AGForschNRW G 24 (1956). – Th. Kraus (Hrsg.), Das röm. Weltreich = Propyl. Kunstgesch. 2 (1967). – R. Krautheimer, Early christian and byzantine architecture[2] (Harmondsworth 1975). – K. Kübler, Der attische G.: MittArchInst 2 (1949) 7/22; Die Nekropole des 10. bis 8. Jh. = Kerameikos 5, 1 (1954); Die Nekropole des späten 8. bis frühen 6. Jh. = ebd. 6, 1 (1959); Die Nekropole der Mitte des 6. bis Ende des 5. Jh. = ebd. 7, 1 (1976). – A. Machatschek, Die Nekropolen u. Grabmäler im Gebiet von Elaiussa Sebaste u. Korykos im Rauhen Kilikien = DenkschrWien 96 (Wien 1967). – G. A. Mansuelli, Art. Monumento funerario: EncArteAnt 5 (1963) 170/202. – E. Nash, Bildlex. zur Topographie des antiken Rom 1/2 (1961/62). – D. W. O'Connor, Peter in Rome (New York 1969). – P. de Palol, Arte paleo-cristiano en España (Barcelona 1969). – F. Rakob, Numidische Königsarchitektur in Nordafrika: Die Numider, Ausst.-Kat. Bonn (1979) 132/71. – H. Schlunk/Th. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristl. u. westgotischen Zeit (1978). – M. F. Squarciapino/I. Gismondi/G. Barbieri/H. Bloch/R. Calza, Le tombe di età repubblicana ed augustea. Le necropoli 1 = Scavi di Ostia 3 (Roma 1958). – K. Stähler, Überlegungen zur architektonischen Gestalt des Pergamonaltares: Studien zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. F. K. Dörner 2 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 66, 2 (Leiden 1978) 838/67. – S. Stucchi, Architettura cirenaica = Monografie di archeologia libica 9 (Roma 1975). – P. Testini, Archeologia cristiana (Roma 1958); Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma (Roma 1966). – F. Tolotti, Memorie degli apostoli in Catacumbas = Coll. ‚Amici delle Catacombe' 19 (Città del Vat. 1953). – J. Travlos, Bildlex. zur Topographie des antiken Athen (1971). – P. Verzone, Grandi martyria dell'Oriente e problemi relativi alla loro struttura originaria: Atti del VI Congr. Intern. Arch. Crist. (Città del Vat. 1965) 611/38. – G. Waurick, Untersuchungen zur Lage der röm. Kaisergräber in der Zeit von Augustus bis Constantin: JbRGZMusMainz 20 (1973) 107/46. – J. Wiesner, Grab u. Jenseits = RGVV 26 (1938).

Klaus Stähler.

Grabbeigabe.

Allgemeines. G. erhalten ihren Sinn nur dadurch, daß sie mit einer wie auch immer gearteten Jenseitserwartung in Verbindung stehen. Der Stammes- bzw. der Familienverband, zu dem der Tote gehörte, wollte seinem ehemaligen Mitglied ein Weiterleben sichern u. gab ihm alle die Gegenstände mit, die ihn auch während seines Lebens begleitet hatten. G. sind daher zu allen Zeiten üblich gewesen, wenn sie auch nach Art u. Zahl verschieden waren, je nachdem wie das Jenseitsbild aussah bzw. sich änderte. Die Auswahl wird durch bestimmte Erwartungen oder auch Befürchtungen, die jeweils in den Vordergrund treten, beeinflußt. Aber nicht nur religiöse Vorstellungen spielen bei den G. eine Rolle, sondern auch soziale Gegebenheiten. Der Stand u. der Reichtum des Bestatteten u. seiner Familie sowie lokale Gewohnheiten u. Bräuche bestimmen ebenfalls die Ausstattung mit G.

A. Nichtchristlich. I. Heidnisch. a. Ägypten. Da die Grabausstattung in Ägypten aufgrund der religiösen Vorstellungen sehr umfangreich war, soll hier nur der Teil zur Sprache kommen, der sich in unmittelbarer Nähe der Leiche in der Sargkammer u. ihren Nebenräumen befindet; denn damit sollte der notwendige Bedarf in der nächsten Umgebung des Toten gedeckt werden (Bonnet 90; Kees 180). Wegen der Vielseitigkeit der Bestände u. der Unterschiedlichkeit der Befunde auch bei gleichzeitigen Gräbern kann in diesem Zusammenhang mit Hilfe des historischen Rasters lediglich ein ungefährer Überblick erreicht werden. – In der Vor- u. Frühzeit war um die Leichen alles gelegt, was damals als lebensnotwendig angesehen wurde. Die Fürsorge für den Toten beschränkte sich nicht auf Feuersteinwaffen u. Geräte bei den Männern u. Toiletten- u. Schmuckgegenstände bei den Frauen; im Vordergrund stand vielmehr die Ernährung. Ab u. zu gab man den Toten Korn u. Fleischstücke mit (Bonnet 91); das war jedoch nicht die Regel. Vielmehr ersetzten Tongefäße für Speise u. Trank, die oft mit Ersatzstoffen gefüllt waren, zB. Sand statt Mehl (ebd.), die eigentlichen Nahrungsmittel (Erman/Ranke 349). Diese Scheinbeigaben gestatteten es, den Toten mit all den Dingen zu versehen, die ihm nicht unmittelbar mitgegeben werden konnten. So findet sich schon in der frühen Zeit das Tonmodell eines Hauses für den Gebrauch im Jenseits (Kees 21). Hinzu treten Nachbildungen von Schiffen, Tieren u. Dienern. In der vorgeschichtlichen Periode hat man beobachtet, daß Beigaben ‚durch Zerbrechen oder Anbohren unbrauchbar gemacht' wurden (Bonnet 93). Die Verstümmelungen an Tier- u. Frauenfiguren lassen wohl darauf schließen, daß man ein Entfliehen vom Toten verhindern wollte. Ob magische Vorstellungen, daß Tiere oder Menschen dem Toten schaden könnten, schon eine Rolle spielten, wie später in den frühen Gräbern des Alten Reiches, kann wohl nicht entschieden werden (Kees 18f). – In den Gräbern des Alten Reiches umfassen die G. ebenfalls den Bedarf des Toten an Nahrung u. Toilettengerät. Auffällig ist jedoch, daß man sich mit wenigen, oft auch minderwertigen Stücken begnügte, wohingegen die Ersatzware von Schalen u. Krügen häufig in Erscheinung tritt. Das Abnehmen der eigentlichen G. ist wohl darin begründet, daß Bilder, die die Wände des Grabes schmücken, vielfach die Funktion der G. übernahmen. In der frühen Zeit hat man mit der Ausprägung magischer Vorstellungen zu rechnen, denn alle figürlichen G. werden vermieden. In den Inschriften sind die gefährlichen Tiere verstümmelt u. alle menschlichen Zeichen unvoll-

ständig (ebd. 19). Wahrscheinlich war die Furcht vor einem wie auch immer gearteten Schadenzauber sehr groß. Andererseits begegnen in den Gräbern des Alten Reiches die Dienerfiguren, die bei der Arbeit, die sie dem Toten leisten sollen, dargestellt sind (H. Schäfer/W. Andrae, Die Kunst des Alten Orients[2] [1929] 172). In der Hauptsache zielt ihre Beschäftigung auf die Ernährung des Toten (Bonnet 157). Ihre Aufgabe übernehmen späterhin die Uschebti-Figuren, an die sich jedoch andere Vorstellungen knüpfen. – In die magische Sphäre gehören wohl auch die Ersatzköpfe, die in Giza in den Gräbern der 4. Dynastie gefunden wurden (ebd. 170). Die lebensgroßen Bildnisköpfe des Toten, die in einer Nische am Eingang zur Sargkammer ihren Platz hatten, sollten wohl die Erhaltung des Kopfes sicherstellen. Diese Sitte findet sich auch noch vereinzelt in der 5. Dynastie (L. Borchardt, Das Grabmal des Königs Ne-user-re [1907] 133) u. wird später von der Mumienmaske abgelöst. – Im Mittleren Reich begegnen als G. wiederum geschnitzte Modelle von Häusern, Speichern, Herden, Werkstätten u. Schiffen, denen im Totenkult eine bedeutende Rolle zufiel. Zu diesen Modellen treten auch Figuren des Grabinhabers u. seiner Familie (Bonnet 92). Weithin gehören Waffen u. Schmuckgegenstände zum festen Bestand der G., bei denen aber der magische Gehalt des Schutzes immer mehr dominiert. Besonders lebenswichtige G., zu denen auch Rang- u. Standesabzeichen gehörten, legte man in den Sarg. – Der Bestand der G. im Neuen Reich ist im wesentlichen traditionell. Mit steigendem Wohlstand wächst auch ihre Zahl; kostbare Möbel u. Wagen kommen hinzu (zB. das Grab des Huja u. der Tuja, Schwiegereltern des Amenophis III [ebd. 92]). Der Anteil der magischen Sicherungsmittel verstärkt sich jedoch. Seit der 18. Dynastie gab man den Toten Papyri mit religiösen Texten mit. Die unterschiedlichen Sprüche, die vorher auf dem Sarg oder auf den Wänden der Sargkammer gestanden hatten, sollten das Weiterleben des Toten sichern (E. Naville, Das ägypt. Totenbuch der 18./20. Dynastie [1886]; W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike [1970] 44f). In diesen Zusammenhang gehören auch die Uschebti-Figuren, die die Toten des Neueren Reiches bei der Feldarbeit im Jenseits vertreten sollten, da die Gefilde der Seligen als fruchtbares Ackerland galten (L. Speleers, Les figurines funéraires égyptiennes [Brüssel 1923]). Der Gedanke der Stellvertretung stand zuerst im Vordergrund, da die Uschebtis vielfach das Gesicht des Toten tragen (Bonnet 850); innerhalb der weiteren Entwicklung hat man sie sich als seine Diener vorzustellen (ebd. 849). Ihre Zahl ist zunächst beliebig; später werden Scharen solcher Stein-, Holz- u. Fayencefiguren ins Grab gelegt; ja es gibt Gräber, in denen 365 Uschebtis aufgestellt waren, für jeden Tag des Jahres eine Figur (ebd. 852). – Amulettartigen Charakter haben die Herzskarabäen; denn mit dem Vordringen des Osirisglaubens u. der damit verbundenen Verbreitung des Gedankens eines Jenseitsgerichtes sollten sie das Herz im Gericht beeinflussen u. es vor Schaden u. Verlust bewahren (ebd. 297f). In diesen Kreis sind ebenfalls die Brusttafeln einzuordnen, die mit Bildern, die für das Leben im Jenseits Bedeutung haben, geschmückt sind u. vielfach zu einer Fassung für den Herzskarabäus werden (zB. Skarabäenanhänger Psusennes I: Götter-Pharaonen, Ausst.-Kat. Essen [1978] nr. 63). – Dasselbe gilt für die Halskragen, die gelegentlich die Form von fliegenden Geiern oder Falken aufweisen oder auch mit einem Uräus verziert sind (H. Carter/A. C. Mace, Tut-ench-Amon. Ein ägypt. Königs-Grab 2 [1929] Taf. 79/81). Ihr Sinn liegt darin, daß die betreffende Gottheit gleichsam schützend die Brust des Toten umfaßt. – Auch kleine Papyrussäulen, Fingeramulette u. Horusaugen werden der Leiche beigelegt oder ihr in Ketten aufgereiht um den Hals gehängt (Erman/Ranke 358). – Mit der Änderung des Jenseitsbildes gegen Ende des Neuen Reiches verzichtet man auf die G., die auf ein Leben nach irdischem Vorbild abgestimmt sind. Neben Krügen erhalten sich nur G. von magischem Charakter, hinzu kommen Figuren des Osiris, anderer Schutzgötter des Toten sowie die Kopftafel. Diese besteht aus einer kreisrunden Scheibe mit Götterdarstellungen u. kurzen Inschriften, die als Schutzmittel unter den Kopf des Toten gelegt wurden (Bonnet 389). – In der Spätzeit war die Entwicklung soweit vorangeschritten, daß man meinte, der Schutz u. die Sicherung des Weiterlebens seien durch Amulette gewährleistet u. man könne auf die Fülle von G. verzichten.

b. Griechischer Raum. Im griech. u. ägäischen Bereich erhält der Tote seit frühester Zeit G. als Besitz gemäß seinen Lebensgewohnheiten u. seiner sozialen Stellung. Die

Lebenden wollen damit zum Ausdruck bringen, daß sie sich das freigewordene Gut nicht ohne Zögern aneignen (Burkert 296; E. Bruck, Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht [1926] 93). – Die Gräber der frühen Bronzezeit spiegeln das Vermögen des einzelnen wie auch der ganzen Familie wider. Neben diesen ausgestatteten Gräbern gibt es auch solche ohne G., deren Fehlen nicht allein auf die sozialen Verhältnisse, sondern auch auf die betreffenden Jenseitsvorstellungen zurückzuführen ist (Wiesner 128/32). Für den gesamten griech. Raum gilt, daß es wechselweise Perioden mit reicher u. weniger reicher Grabausstattung gab. Generell ist zwischen vier Kategorien von G. zu unterscheiden: 1) der persönliche Besitz, 2) Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens, 3) regelrechte Grabware, d. h. unbrauchbare Miniaturformen symbolischen Charakters, 4) Figuren verschiedenen Typs, deren Bedeutung schwankend ist (Kurtz/Boardman 207). – Auf Kreta sind reiche G. bis in die mittlere Bronzezeit zu beobachten. Die Nekropole von Mallia weist viele Keramikgefäße, wertvollen Schmuck u. Reste von Tonstieren auf (G. Karo, Archäologische Funde vom Sommer 1930 bis Juni 1931: ArchAnz 1931, 299/302). Auch die Gräber in der Umgebung von Knossos zeichnen sich aus durch eine bedeutende Menge an Keramik, Waffen, zB. Pfeile, Lanzenspitzen u. Bronzemesser, Schmuck wie goldene Ringe, Ohrringe, Perlen aus Gold, Edelsteinen u. Fayencen, hinzu kommen Steinsiegel (J. Forsdyke, The Mavro spelio cemetery at Knossos: AnnBritSchAth 28 [1926/27] 243/96; R. W. Hutchinson, A Tholos tomb at Kephala: ebd. 51 [1956] 74/80; M. S. F. Hood, Another warrior-grave at Agios Ioannis near Knossos: ebd. 81/99; F. Schachermeyr, Forschungsbericht über die Ausgrabungen u. Neufunde der ägäischen Frühzeit 1957/60: ArchAnz 1962, 152f). Einen ähnlichen Befund zeigen die Gräber von Kythera, die minoisch beeinflußt sind. Die G. bestehen in der Hauptsache aus Keramik verschiedenster Form, einigen Schmuckstücken wie Ohrringen u. Perlen aus unterschiedlichem Material, Siegeln, Terrakottafigürchen u. Lampen (Coldstream/Huxley 228/58 Taf. 68/82). – In der späten Bronzezeit, während der Dauer der mykenischen Kultur, erhält der Tote eine Ausstattung, die seinem diesseitigen Stand u. Vermögen zukommt. Die Schachtgräber von Mykene wie die Kuppelgräber des Festlandes erweisen sich als regelrechte Schatzkammern; die Gräber der unteren sozialen Schichten haben den Verhältnissen entsprechende G. Gräber ohne Ausstattung gibt es zu dieser Zeit nicht (Wiesner 144). Beispiele fürstlicher Grabausstattung stellen die Schachtgräber von Mykene dar, unter denen besonders die Gräber nr. 2, 5 u. 6 hervorragen. Neben verschiedenem Hausrat bargen sie Gefäße aus Edelmetall, Becher aus Alabaster, kostbar verarbeitete Straußeneier, sogar ein Brettspiel u. ein Arsenal von Waffen: Schwerter, Lanzen, Dolche. Die Toten selbst trugen goldene Masken u. Brustbleche (A. J. B. Wace, Chamber-tombs at Mycenae [London 1932]; Karo 36f Taf. 69. 72. 103. 117. 122). Ähnlich reiche G. begegnen in der Nekropole von Dendra, die in die mykenische Zeit gehört. Unter den Funden ragt neben Goldschmuck besonders die sog. Schale von Dendra hervor, die eine hochentwickelte Goldschmiedekunst voraussetzt (A. W. Persson, The royal tomb at Dendra near Midea [Lund 1931] 20/101 Taf. 9). – Die G. der submykenischen Pompeionnekropole in Athen bestehen dagegen nur aus geringwertigen Tongefäßen, die zudem sehr klein sind u. wahrscheinlich nur zur Verwendung im Grab hergestellt wurden (Krause 14). – Die Kerameikos-Gräber des 10./9. Jh. vC. in Athen zeigen eine deutliche Trennung nach Geschlechtern. Die Frauengräber enthalten neben Keramik verschiedener Art meist Fibeln, Nadeln u. Ringe, die der Männer Lanzenspitzen, Dolche, Messer u. Schwerter (H. Müller-Karpe, Die Metallbeigaben des früheisenzeitlichen Kerameikos: JbInst 77 [1962] 59/129). Teilweise begegnen in den Gräbern des 9. Jh. vC. auch Stiefel u. deren Miniaturnachbildungen, eine Sitte, die sich über den gesamten griech. Raum bis in hellenistische Zeit verbreitete (zB. in Argos, Tarent, Alexandria u. bis nach Südrußland); diese G. sind wohl als ein Hinweis auf die Reise ins Jenseits zu verstehen (Kurtz/Boardman 61 Abb. 8 u. 211). Weiterhin finden sich weibliche Figürchen u. solche von Pferden u. Zentauren. Zur geometrischen Zeit treten gelegentlich Goldschmuckstücke in attischen Gräbern auf, jedoch trifft man selten auf reiche G. (ebd. 61; W. Kraiker/K. Kübler, Die Nekropolen des 12./10. Jh. = Kerameikos 1 [1939]; K. Kübler, Neufunde aus der Nekropole des 11. u. 10. Jh. = ebd. 4 [1943]; ders., Die Nekropole des 10./8. Jh. = ebd. 5 [1954]; C. G. Starr, The economic and social growth of early Greece [1977] 57. 67; E. L. Smithon, The tomb of a

rich Athenian lady, ca. 850 B. C.: Hesperia 37 [1968] 77/116). – Gegen Ende des 8. Jh. vC. sind die Gräber in Athen u. Attika lediglich mit wenigen Keramikgefäßen ausgestattet. Kannen, tiefbauchige Schüsseln, tiefe u. weite Schalen sind die Regel. Henkelbecher, Kännchen u. Tassen bilden die Ausnahme. Die G. büßen ihre Bedeutung als Gebrauchsgegenstände ein u. scheinen zu dieser Zeit oft nur symbolische Bedeutung zu haben, da gelegentlich die absichtliche Beschädigung größerer Gefäße festzustellen ist. Es fehlen Waffen, Schmuck u. Metallgegenstände, ebenso entfällt die Unterscheidung zwischen Männer- u. Frauengräbern (J. M. Geroulanos, Grabsitten des ausgehenden geometrischen Stils im Bereich des Gutes Trachones bei Athen: AthMitt 88 [1973] 52f Taf. 10; Kurtz/Boardman 75; Stengel, Kult.[3] 145). – Auch Gräber des 6. u. 5. Jh. vC. sind in ihrer Ausstattung sehr schlicht. In den Erwachsenengräbern überwiegen die Lekythen, d.h. die Öl- u. Salbgefäße, die Kindergräber weisen Spielzeug wie Puppen u. Tierfigürchen auf, die Benutzungsspuren zeigen (U. Knigge, Der Südhügel = Kerameikos 9 [1976] 14f. 33/59). – Die Bescheidenheit der G. ist wohl auch auf gesetzgeberische Maßnahmen zurückzuführen. Lykurg soll gegen den Begräbnisluxus eingeschritten sein u. nichts anderes als Beigabe erlaubt haben als einen purpurnen Mantel, d.h. einen Kriegsmantel, u. Ölblätter (Plut. vit. Lycurg. 27). Solon verbot, dem Toten mehr als drei Mäntel mitzugeben (Plut. vit. Sol. 21; Nilsson, Rel.[2] 1, 714f). Ähnliche Einschränkungen bietet das Stadtrecht von Gortyn (Samml. griech. Dialektinschr. nr. 4991 col. 3, 37); sie sind ebenfalls aus Mytilene (Cic. leg. 2, 66) u. aus Syrakus (Diod. Sic. 11, 38, 2) bekannt. Die Grabausstattung bleibt vom 4. Jh. vC. bis in die röm. Zeit hinein einfach. Mitbestimmend mag auch hier ein Gesetz des Demetrios v. Phaleron gewesen sein, das 317/16 vC. gemäß dem Marmor Parium gegen einen zu aufwendigen Begräbnisstil erlassen wurde (vgl. Cic. leg. 2, 66).– Unter den Keramikgefäßen überwiegen die spindelförmigen Ölflaschen, Unguentaria, die die Lekythoi ersetzen; daneben gibt es Becher u. Schalen, aber auch Lampen, die zB. in Korinth vom 4. Jh. vC. an regelmäßig anzutreffen sind, in anderen Gräbern dagegen völlig fehlen (Kurtz/Boardman 164. 209). In den Gräbern der Männer dominiert die Strigilis, die als Zeichen des Athleten bis zum Ausgang des Hellenismus beliebt war. Die Gräber der Frauen zeichnen sich vor allem durch Spiegel u. wenige Schmuckstücke aus, die der Kinder durch Spielzeug. Die Münze für *Charon (vgl. O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 957/9), die der Tote im Mund oder in der Hand trägt, tritt zuerst in hellenist. Gräbern in Athen auf u. bleibt ein Charakteristikum der antiken Grabausstattung. Gelegentlich gefundene Reste eines goldenen Totenkranzes als der einzigen Goldbeigabe können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die hellenist. Gräber äußerst bescheiden ausgestattet waren (Knigge aO. 19).

c. Etrurien u. römisches Einflußgebiet. Wie im Mittelmeerraum üblich, bestatteten die Etrusker die Körper ihrer Toten u. versahen die Gräber mit reichen G. Gemäß ihren Jenseitsvorstellungen wurden die Gräber als Wohnungen der Toten angesehen u. mit allen Gegenständen ausgestattet, die in den Häusern der Lebenden in Gebrauch waren u. zum täglichen Leben bzw. zum Besitz des einzelnen gehörten. Dabei zeichnete sich auch die soziale Stellung ab, die der Tote im Diesseits bekleidet hatte. Des weiteren läßt sich an den G. der Einfluß der griech. Kultur auf die Etrusker ablesen, der besonders an der Keramik deutlich wird. – Um die Wende vom 8. zum 7. Jh. vC. ist das Kriegergrab von Tarquinia zu datieren, das neben Rüstungsgegenständen wie Rundschild, Panzerungsverschluß u. Feldflasche aus Bronze auch Waffen, zB. eine bronzene Lanzenspitze, Messer u. Dolch, dann Armringe, Fibeln, ein Pektorale aus Goldblech, eine silberne Patera u. Henkeltasse u. schließlich ein komplettes Keramikgeschirr enthält (Kilian 24/98). Ebenfalls reichhaltig an Goldfibeln, Armbändern, Buccherogefäßen u. Elfenbeinschnitzereien ist zur selben Zeit die Totenausstattung in Marsiliana (Banti 71). Reiche G. enthält auch die Tomba Barberini in Praeneste (Densmore Curtis, Barberini 9/50 Taf. 1/43), ebenso wie die Tholosgräber des 7. Jh. vC. in Vetulonia (,a Circolo coninno': Banti 81), die durchaus mit denen aus Praeneste zu vergleichen sind (Densmore Curtis, Bernardini 1/90 Taf. 1/71). Einen ähnlichen Befund weisen die Kammergräber von San Cerbone der Stadt Populonia auf (Banti 89). Das beste Beispiel einer Grabausstattung des 7. Jh. vC. bietet jedoch einer der berühmtesten Grabkomplexe, der der Tomba Regolini-Galassi in Caere, der drei Bestattungen, darunter die einer Frau, enthält. Unter den Funden

ragen Schmuckstücke aus Gold, wie Armbänder u. Halsketten hervor, dann Krüge, Skyphoi u. Reliefschalen aus Silber, ein Thronsessel, ein Streitwagen, ein Wagen mit Totenbett, daneben Haushaltsgegenstände wie bronzene Feuerböcke, Dreifüße u. Kessel, außerdem Buccherostatuetten, die wohl von religiöser Bedeutung waren (Pareti 97/124). Auch die Gräber des 6. u. 5. Jh. vC. in der Nekropole auf der Banditaccia zu Caere zeigen eine reiche Ausstattung an Schmuckstücken u. Gebrauchsgegenständen (Ricci 205/1135). Eine große Vielfalt an G. lassen ebenfalls die Funde aus der Tomba nr. 2 u. 63 des 6. Jh. vC. aus Bisenzi erkennen (Helbig/Speier, Führer[4] 3, 513. 519). – Um die Mitte des 5. Jh. vC. kennt das Zwölftafelgesetz in Rom beide Arten der Bestattung (Cic. leg. 2, 58), jedoch sind reich ausgestattete Gräber weder in Rom selbst noch in der Umgebung der Stadt gefunden worden (J. Mau, Art. Bestattung: PW 3, 1 [1897] 359). Auch als im 2. Jh. nC. zZt. Hadrians nach einer Periode vorwiegender Brandbestattung die Beisetzung wieder üblich wird (A. D. Nock, Cremation and burial in the Roman Empire: HarvTheolRev 25 [1932] 323f), waren die G. eher bescheiden. Man legte die bekleidete Leiche mit wenigen Gegenständen aus dem persönlichen Besitz in den Sarkophag, hinzu können Toilettenartikel, Ton- oder Glasgefäße, Porträts des Verstorbenen u. auch kleine Bilder der Gottheiten treten (Toynbee 52). Diese Aussagen verdeutlicht der in Rom gefundene Sarkophag der Crepereia Tryphaena. Die Tote lag darin mit einem Metallkranz um das Haupt, versehen mit Halsschmuck u. Brustmedaillon, außerdem steckten Goldringe an ihrer rechten u. linken Hand. An ihrer rechten Seite stand ein Puppenbett mit einer Gliederpuppe aus Bronze, wohl als Erinnerung an die Jugendzeit (Dölger, Ichth. 5, 6). Ähnliches ist bei der Bestattung der Vestalin Cossimia aus Tivoli zu beobachten, die ebenfalls eine Gliederpuppe mit Halsband, Armband u. Fußring aus Gold als G. erhielt (G. H. Hallam, A note on the monument and tomb of a Vestal virgin at Tivoli: JournRomStud 20 [1930] 14f). Mit der Leiche einer Frau bei Tharros auf Sardinien fand man einen Spiegel u. Münzen (Mau aO. 359). Ein ähnliches Bild ergibt sich in den röm. Provinzen, auch dort ist die Grabausstattung sehr schlicht (Toynbee 53; dies., Art in Britain under the Romans [Oxford 1964] 419f Taf. 96; R. Niehaus, Das röm. Brand- u. Körpergräberfeld ,Auf der Steig' in Stuttgart-Bad Cannstatt [1959] 35). Man begnügte sich mit wenigen Stücken des persönlichen Besitzes u. Gebrauchsgegenständen des täglichen Lebens. Eine aus dem Rahmen fallende Besonderheit sei zum Schluß erwähnt. Der Sarkophag aus Simpelveld bei Leiden stellt den bisher einzigen Fall dar, daß die Innenwände im Sinne der Nachbildung des Innenraums des Wohnhauses der Toten bearbeitet sind u. die verstorbene Frau auf diese Weise mit ihrer Einrichtung u. allem Zubehör im Reliefschmuck umgeben ist (Toynbee 281; Cumont 25 Taf. 1).

II. Israelitisch-jüdisch. In kanaanäischer Zeit stattete man die Gräber ebenfalls mit den Gegenständen aus, die der Tote während seines Lebens brauchte, um ihm auf diese Weise die Fortsetzung seines diesseitigen Lebens im Jenseits zu ermöglichen (Nötscher 104; Galling 239). – Ausgrabungen in Megiddo, Dothan, Tirzah, Jericho u. Ai zeigen für die Zeit von 3000 bis 2400 vC. Gebrauchsgegenstände wie Keramikschalen, Becher u. Krüge als G., ohne daß sich eine besondere Variation feststellen ließe. In Ai treten die ersten Lampen als G. hinzu (J. A. Callaway, Burials in ancient Palestine: BiblicArcheologist 26 [1963] 86). Einen ähnlichen Befund weist ein Grab der frühen Bronzezeit in Kinneret auf; auch hier treffen wir auf eine reiche Ausstattung mit Keramikgeschirr, Krügen u. Platten. Als herausragender Fund ist ein Teil einer goldenen, mit Edelsteinen verzierten Halskette zu verzeichnen (B. Mazar, Art. Kinneret: EncArchExcavHolyLand 3 [1977] 717f). – In der großen Nekropole der Mittleren Bronzezeit I (2200/2000 vC.) in Dhahr Mirzbaneh ist das Repertoire der Gräber ebenfalls auf Krüge verschiedener Art, Lampen u. sog. Teetöpfe begrenzt. Nur in einem der Gräber (nr. 204a) wurde 1970 ein Silberbecher gefunden, der mit Szenen eines mesopotamischen Schöpfungsmythos geschmückt ist (Lapp 8/10; Z. Yeivin, Art. 'Ein Samiya and Dhahr Mirzbaneh: EncArchExcavHolyLand 2 [1976] 357). Aus dieser Zeit datieren auch die sog. ,Dolch'-Gräber in Jericho, die, was besonders auffällig ist, als einzige G. einen Kupferdolch aufweisen. Daneben gibt es in Jericho zur selben Zeit ,Keramik'-Gräber, die die übliche Ausstattung haben, in denen jedoch kein Dolch zu finden ist (Callaway aO. 88). Die Keramik der Gräber nr. 1. 4 u. 5 im Gebiet von Tiberias entspricht dem allgemeinen Typ der Mittleren Bronzezeit. Grab nr. 1 enthielt außerdem drei Dolche

u. eine Pfeilspitze aus Bronze. Mit diesen Waffen als G. deutet sich langsam eine besondere Kennzeichnung u. Individualisierung des Toten an (V. Tzaferis, A middle bronze age I cemetery in Tiberias: IsrExplJourn 18 [1968] 15/9). In den üblichen Rahmen gehören die Funde aus den Gräbern von Tel Bira (M. Prausnitz, Art. Accho, Plain of: EncArchExcavHolyLand 1 [1975] 24f). Die Auflistung der Grabfunde in Bet Shean von der Frühen bis zur Späten Bronzezeit zeigt kein anderes Ergebnis. Die Art der G. differiert kaum, nur ihre Anzahl bzw. ihre Ausführung ist unterschiedlich (Oren 10/8). – In die Zeit um 1500 vC. gehört ein mit verschiedener Keramik ausgestattetes Grab in Hazor (Yadin 45 Taf. 10b). Besonderen Reichtum an G. weist um dieselbe Zeit zB. das Grab H 18 in Jericho auf. Hier sind Gebrauchsgegenstände, Waffen u. Schmuck aus verschiedenem Material anzutreffen. Die G. aus Holz reichen von Schalen bis zu Kämmen, es gibt sogar Stühle, Betten u. Tische, die dem Toten das weitere Leben angenehm gestalten sollten. Außerdem findet man dort Keramik aller Art, Waffen aus Bronze, Skarabäen u. Fayencen, die ägyptischen Einfluß erkennen lassen (A. Douglas Tushingham, Excavations at OT Jericho: BiblicArcheologist 16 [1953] 46/67). Die Israeliten unterschieden sich bezüglich der Grabausstattung nicht von ihrer Umgebung. In den Gräbern nr. 5. 29. 32 u. 54 von Tel en-Naṣbeh (1200/1000 vC.) wurde die früheste u. vollständigste Sammlung israelitischer Keramik entdeckt, hinzu kommen zylindrische Siegel u. zahlreiche Skarabäen (M. Broshi, Art. Tel en-Naṣbeh: EncArchExcavHolyLand 3 [1977] 916). Das Siegel galt als Kennzeichen hochgestellter Persönlichkeiten u. Beamter. Krieger bestattete man in voller Rüstung, das Schwert lag unter ihrem Kopf, der Schild bedeckte die Gebeine (Hes. 32, 27). Ein Grab aus Jerusalem (8./7. Jh. vC.) zeigt deutlich, daß sich die Tradition der G. kontinuierlich fortsetzte. Es enthält Fragmente der üblichen Keramikausstattung, die durch eine Flasche aus Alabaster ergänzt wird (A. Mazar, Iron age burial caves north of the Damascus Gate, Jerusalem: IsrExplJourn 26 [1976] 1/8). Es bleibt jedoch fraglich, ob man in diesen zerbrochenen Gefäßen mit K. Galling (ZsDtPalästVer 46 [1923] 40/2) einen Wandel der Anschauungen in die Richtung ‚symbolischer' G. zu sehen hat, da die spätere Zeit wieder unzerstörte G. kennt. – Auch in den folgenden Jh. besteht die Grabausstattung unverändert aus einfacher Keramik, Eß-, Trink- u. Kochgeschirr, Gefäßen für Salben u. Öl u. Öllampen. Gewöhnlich treten auch Glasgefäße u. Schmuck dazu. Dabei ist festzustellen, daß dieselben Typen regelmäßig wiederholt werden (P. Kahane, Pottery types from the Jewish ossuary-tombs around Jerusalem: IsrExplJourn 2 [1952] 125/39. 176/82; N. Avigad, Art. Jerusalem: EncArchExcavHolyLand 2 [1976] 641). Selbst in hasmonäischer u. herodianischer Zeit zeichnen sich die Gräber in Jerusalem u. in der Umgebung der Stadt durch die herkömmlichen G. aus (L. Y. Rahmani, A tomb on Shahin Hill, Jerusalem: IsrExplJourn 8 [1958] 101/5; N. Avigad, A depository of inscribed ossuaries: ebd. 12 [1962] 3; ders., Jerusalem aO. 634f). Eine reichhaltigere Ausstattung weist das sog. Jason-Grab auf, das in das 1. Jh. vC. zu datieren ist. Zu den üblichen Keramikfunden treten Reste von Glasarmbändern, Bronzespiegel, Messer aus Eisen, Schlüssel, Ringe u. Münzen der Hasmonäerzeit u. des Herodes (L. Y. Rahmani, Jason's tomb [Jerusalem]: IsrExplJourn 17 [1967] 61/100). Einen ähnlichen Befund zeigen die Gräber der Region ‚Dominus flevit', in denen wiederum kleine Schmuckstücke wie Ohrringe, Ringe u. Fibeln neben der Keramik festzustellen sind (Bagatti/Milik 110/40 mit Taf. 18/39 u. 154/63 mit Taf. 42). – Schmuck als G. war zu jener Zeit eine geläufige Sitte, denn nach Josephus (ant. Iud. 15, 3, 4) ließ Herodes mit dem Körper des Aristobul auch Schmuck bestatten. Er selbst wurde, bedeckt von Purpur, mit seinem Diadem, der Krone u. dem Zepter begraben (ebd. 17, 8, 3; b. Iud. 1, 33, 9). – Noch in talmudischer Zeit waren G. des üblichen Repertoires gebräuchlich (Krauss 56f), was auch die Ausgrabungen der Nekropole von Bet She'arim, das eines der jüd. Zentren der talmudischen Epoche war, verdeutlichen. Zwar sind die Gräber fast völlig ausgeraubt, doch die wenigen, die unversehrt geblieben sind, zeigen in der Halle E der Katakombe nr. 3 Keramikkrüge, Lampen, Kupferringe, Ohrringe u. Armbänder (Mazar 210/20). Ähnliche Funde sind in einem Grab der Katakombe nr. 12 (Halle A Raum 6) zu verzeichnen. Dort fanden sich Keramiklampen, Glasgeschirr u. ein Kosmetikspachtel aus Bronze, alles Gegenstände in der für das Ende des 3. Jh. nC. typischen Form (N. Avigad, Excavations at Beth She'arim: IsrExplJourn 4 [1954] 94 Taf. 12).

Nicht anders sieht das Ergebnis für die Katakombe nr. 13 (Halle A u. J) aus (ders.: ebd. 5 [1955] 205/39; 9 [1959] 205/20; ders./A. Mazar, Art. Beth She'arim: EncArchExcavHolyLand 2 [1976] 246). – Die Tradition der G. mit ihrem festumrissenen Repertoire hat sich in Israel von der frühesten Zeit bis zur talmudischen Epoche fast unverändert erhalten. Es kann jedoch als sicher gelten, daß die ursprünglich mit den G. verbundenen Anschauungen eine bedeutende Wandlung erfahren haben u. die Grabausstattung zu einer Sitte ohne besonders reflektierten Inhalt geworden war.

B. Christlich. Als G. im christl. Bereich sollen hier nur die Gegenstände betrachtet werden, die unmittelbar neben dem Toten niedergelegt waren. Lampen u. Leuchter, die zur Beleuchtung des Grabes bzw. der Grabkammer dienten, scheiden ebenso aus wie Keramikgeschirr, das beim Toten- oder Gedächtnismahl Verwendung fand. Dasselbe gilt für Dinge, die in den Verschlußmörtel einer ganzen Reihe von Gräbern der röm. Katakomben eingelassen waren u. wahrscheinlich lediglich als Erkennungszeichen für Grabbesucher anzusehen sind (Dölger, Ichth. 5, 81; E. Josi, Cimitero alla sinistra della Via Tiburtina al Viale Regina Margherita: RivAC 11 [1934] 32 Abb. 53; 40 Abb. 62). Was die Begräbnissitten wie auch die Art u. Anzahl der G. betrifft, unterscheiden sich die Christen kaum von ihrer heidn. Umwelt. Auf die Bekränzung der Toten verzichtete man jedoch mit der Begründung, daß diese eine Einsetzung als Gott bedeute (Iustin. apol. 1, 24, 2; Clem. Alex. paed. 8, 72, 1/4; Tert. cor. 13; K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum [1940] 133/5; Rush 137/40; J. Kollwitz, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 217). Besonders kostbar waren die G., die 1544 im Mausoleum der Kaiserin Maria, der Gemahlin des Honorius, bei St. Peter in Rom gefunden wurden. Neben der Leiche standen eine silberne Kassette mit fünf Flacons aus Achat, 30 Gefäße aus Kristall, eine goldene Lampe u. eine weitere Kassette mit Schmuckstücken: goldene Ringe, Spangen, Ohrgehänge u. mit Edelsteinen verzierte Kämme (A. de Waal, Art. Totenbestattung: Kraus, RE 2, 881). – In den christl. Gräbern Siziliens wurden Lampen gefunden, auch zahlreiche u. mannigfaltige Gefäße aus Ton u. Glas. Toilettengegenstände begleiteten den Toten ebenso wie Schmuck aus Gold, Silber u. Bronze, zB. Ohrringe, Haarnadeln, Armbänder, Ringe u. Spangen. Das *Amulett (s. F. Eckstein/J. H. Waszink: o. Bd. 1, 406) wie Esels- u. Pferdehuf, Nägel u. Muscheln fehlte allerdings auch nicht. Auch die antike Tradition der Beigabe der Münze für *Charon läßt sich bis in christliche Gräber verfolgen (Führer/Schultze 273/82; P. Orsi, La catacomba di Führer nel Predio Adorno Avolio in Siracusa: RömQS 9 [1895] 476/82; Bonomi 186/200). Dieser Befund gilt auch für die frühchristl. Gräber in der Provence. In Narbonne, Nîmes u. Marseille beobachtet man ein Fortleben römischer Begräbnissitten einschließlich des traditionellen Obolus für Charon. Eine Ausnahme bildet die Glasfiole in den Gräbern von St. Victor in Marseille, die sonst keine G. enthalten. Wahrscheinlich war dieses Fläschchen mit hl. Öl oder Weihwasser gefüllt (Benoît 9/15). – Die Sitte der G. läßt sich im gesamten Gebiet Galliens bis in die Merowingerzeit feststellen. Gebrauchs- u. Rüstungsgegenstände wie Fibeln, Gürtelschließen, Waffen u. Schilde sind vorherrschend (E. Salin, La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire 2. Les sépultures [Paris 1952] 267/330; ders., Les tombes gallo-romaines et mérovingiennes de la basilique de Saint Denis [Paris 1963] 40/90). Gegenstände des täglichen Gebrauchs wie Eßgeschirr u. Kästchen sind in den Gräbern Germaniens (H. W. Böhme, Löffelbeigaben in den spätröm. Gräbern nördlich der Alpen: JbRGZMusMainz 17 [1970] 172/200; ders., Germanische Grabfunde des 4./5. Jh. zwischen unterer Elbe u. Loire 1 [1974] 49f) wie auch Pannoniens zu beobachten (H. U. Nuber, Kanne u. Griffschale: BerRGKomm 53 [1972] 170f; E. Dinkler-v. Schubert, Arca u. scrinium: JbAC 23 [1980] 141/157). Man hat die Serviceteile Krug u. Becher u. die Kästchen, die durch ihren Bildschmuck als christlich anzusehen sind, in eucharistischem Zusammenhang deuten wollen (D. Gáspár, Spätröm. Kästchenbeschläge in Pannonien = ActAntArchaeol 15, 1, 2 [Szeged 1971] 13), jedoch unterscheiden sich die Fundzusammenhänge, in denen Kästchen mit biblischen Szenen auftauchen, nicht von denen heidnischer Gräber, so daß von einer solchen Interpretation wohl abzusehen ist (Dinkler-v. Schubert aO. 153). Auf Schmuck als christliche G. treffen wir in Nordafrika. 1955 wurde in der Nähe des Baptisteriums von Karthago ein Grab mit einem Marmorsarkophag gefunden, der die Leiche einer Frau enthielt. Eine Hals-

kette aus Porzellanperlen u. zwei Ohrringe ließen sich als G. feststellen, die in vandalische Zeit zu datieren sind wie die meisten Schmuckstücke aus christlichen Gräbern in Tunesien (N. Duval/A. Lézine, Nécropole chrétienne et baptistère souterrain à Carthage: CahArch 10 [1959] 95; Ch. Courtois, Les Vandales et l'Afrique [Alger 1955] 178 Taf. 9f; A. Merlin, Catalogue du Musée Alaoui[2] [Paris 1921] 114/7. 119; E. Marec, Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de s. Augustin [Paris 1958] 56 Abb. c). Sonst dominieren in Nordafrika Teller, Schalen u. Lampen als G., wobei betont werden muß, daß das entsprechende Material noch zu wenig aufgearbeitet worden ist (Ulbert 127). Auf der iberischen Halbinsel treffen wir bei den Gräbern der Basiliken mit Doppelapsiden auf Keramikkrüge als G. (ebd. 36. 127). – In Kindergräbern finden sich Spielzeug u. Puppen, wie zB. in den christl. Gräbern von Tarragona, wo Gliederpuppen aus Elfenbein zu Tage traten (F. J. Dölger, ACh 5, 77f; Serra Vilarò 275f). – Auch in christlichen Gräbern Ägyptens lassen sich Gebrauchsgegenstände als G. nachweisen, so Nähutensilien im Grab einer Frau in Antinoë u. geflochtene Körbe im Grab der Thaias in derselben Anlage. Die Körbe dienten zur Aufnahme von Brot bei den Mahlzeiten u. sollten wohl ein Zeichen für die Teilnahme am himmlischen Mahl sein (H. Leclercq, Art. Antinoë: DACL 1, 2, 2332. 2337). Ein speziell christl. Element der G. ist die sog. Totenkommunion (Nußbaum aO. [o. Sp. 436] 1021/3), eine Sitte, die vom 4./7. Jh. in der morgen- u. abendländischen Kirche geübt wurde. Man legte dem Toten die Eucharistie in den Mund oder auf die Brust (zB. Greg. Naz. or. 18, 38 [PG 15, 1036]), um ihm für die migratio ad Dominum einen besonderen Schutz zu verleihen (Rush 95/9; Krieg, Art. Todtencommunion: Kraus, RE 2, 885). Einen Beweis für das zähe Fortleben dieses Brauches bieten die Beschlüsse mehrerer Konzilien, die dagegen einschritten, angefangen vom Konzil v. Hippo vJ. 393 (cn. 4 [CCL 149, 21]) über das Konzil v. Auxerre vJ. 578 (cn. 12 [CCL 148A, 267]) bis zum Konzil im Trullos vJ. 691 (cn. 83 [Mansi 9, 573]). – Ein weiteres christl. Element der G. sind Reliquien, insbesondere Martyrerreliquien, die allerdings die Praxis der Reliquienteilung voraussetzen u. somit ins 5. Jh. zu datieren sind. So wurden um 450 in Kpel einer Frau mit Namen Eusebeia, Diakonin in der Sekte des Makedonios, Reliquien der 40 Martyrer von Sebaste, die sie erworben hatte, mit ins Grab gegeben (Soz. h. e. 9, 2, 1f [GCS Soz. 392]; Kötting 26). Nach dem Bericht des Theodoret v. Kyros (hist. rel. 21, 30 [SC 257, 116]) wollte der Einsiedler Jakobos mit den Reliquien, die er gesammelt hatte, begraben werden, um mit den Propheten, Aposteln u. Martyrern nach seinem Tod zusammen zu wohnen. Auch im Westen scheint dieser Brauch üblich gewesen zu sein, denn in dem Coemeterium Ostrianum in Rom gab es ein Grab, in dessen Boden sich eine mit einer Marmorplatte abgeschlossene Vertiefung befand, die wohl zur Aufnahme von Reliquien dienen sollte (de Waal aO. [o. Sp. 441] 882). Später wurden oft Berührungsreliquien mit ins Grab gegeben (Kötting 27).

B. Bagatti/J. T. Milik, Gli scavi del ,Dominus flevit' 1 (Jerusalem 1958). – L. Banti, Die Welt der Etrusker (1962). – F. Benoît, Cimetières paléochrétiens de Provence: CahArch 2 (1947) 7/15. – H. Bonnet, Reallex. d. ägypt. Religionsgeschichte (1952). – L. Bonomi, Cimiteri paleocristiani di Sofiana: RivAC 40 (1964) 186/200. – W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche = Religionen d. Menschheit 15 (1977). – J. N. Coldstream/G. L. Huxley, Kythera, excavations and studies (London 1972). – F. Cumont, Lux perpetua (Paris 1949). – C. Densmore Curtis, The Barberini tomb: MemAmAcRome 5 (1925) 9/50; The Bernardini tomb: ebd. 3 (1919) 1/90. – F. v. Duhm, Italische Gräberkunde (1924). – F. J. Dölger, Ichth. 5 (1943). – A. Erman, Die Religion der Ägypter (1934). – Ders./H. Ranke, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum (1923). – J. Führer/V. Schultze, Die altchristl. Grabstätten Siziliens (1907). – K. Galling, Bibl. Reallex.[2] (1977). – W. Helck/E. Otto, Kl. Wb. der Ägyptologie[2] (1970). – G. Karo, Die Schachtgräber v. Mykene (1930). – H. Kees, Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (1926). – K. Kilian, Das Kriegergrab v. Tarquinia: JbInst (1977) 24/98. – B. Kötting, Der frühchristl. Reliquienkult u. die Bestattung im Kirchengebäude = AG Forsch-NRW G123 (1965). – G. Krause, Untersuchungen zu den ältesten Nekropolen am Eridanos in Athen (1975). – S. Krauss, Talmudische Archäologie 1/3 (1910/12). – D. C. Kurtz/J. Boardman, Greek burial customs (London 1971). – P. W. Lapp, The Dhahr Mirzbâneh tombs (New Haven 1966). – B. Mazar (Maisler), Catacombs 1/4 = Beth She'arim. Report of the excavations during 1936–1940 1 (New Brunswick 1973). – F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde = Hl.Schr.AT Erg. Bd. 3 (1940). – E. D. Oren, The northern cemetery of Beth Shean (Leiden 1973). – L. Pareti, La tomba Regolini-Galassi del Museo Gregoriano Etrusco e la civiltà dell'Italia centrale nel sec. VII a.C. (Città del Vat. 1947). – J. Pini, Beitr. z. minoischen Gräberkunde (1968). – G. Ricci, Necropoli della Banditaccia, Zona A ,Del Recinto': MonAnt 42 (Roma 1955) 205/1135. – A. C. Rush, Death and burial in Christian antiquity = StudChristAnt 1 (Washington 1941). – G. Serra Vilarò, I sepolcri della necropoli di Tarragona: RivAC 14 (1937) 243/76. – J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world (New York 1971). – Th. Ulbert, Frühchristl. Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel (1978). – O. W. v. Vacano, Art. Grab D. Etruskisch: LexAltWelt (1965) 1121/4. – J. Wiesner, Grab u. Jenseits = RGVV 26 (1938). – Y. Yadin, Hazor (London 1972).

Maria-Barbara von Stritzky.

Grabdenkmal.

Vorbemerkung. Im ägypt., altoriental. u. griech. Bereich dient das G. stets zur Kennzeichnung der Begräbnisstelle; in der Regel wird es durch einen *Grabbau nicht überflüssig gemacht. Der Malcharakter bleibt in anikonischen Grabbezeichnungen während der gesamten Antike erhalten. Die hochrechteckige Form der Feldsteine, Quader, Stelen ohne oder mit Reliefdarstellung des Verstorbenen u. Grabstatuen ist eine Analogiebildung zur aufrechten menschlichen Gestalt. Hieraus erklärt sich auch, daß das G. als Substitut des Körpers des ehemals Lebenden dienen konnte. Zum spezifischen G. können weitere Werke als Grabausstattung treten. In Athen trat diese Grabausschmückung samt gesteigertem Totenkult mehrfach so sehr in den Vordergrund, daß Verbote gegen den Gräberluxus erlassen wurden. – Die in der Klassik zunehmende Architektonisierung der Grabstele leitet sich vom Weihrelief her. In den Darstellungen ist der Tote als der eigentlich Leidtragende das Bildthema auch dann, wenn wie in der Spätklassik mehrfigurige Darstellungen das Thema menschlicher Verbundenheit zwischen Lebenden u. Verstorbenen gestalten. Die Wiedergabe des Toten in der vertrauten Gestalt des Lebenden fördert das Gedächtnis u. sichert damit die Fortexistenz unter den Nachlebenden. Eine zunehmende Heroisierung des Toten zum Ausgang der Spätklassik ermöglicht die Einbeziehung auch des Bildtypus des gelagerten Heros (Totenmahlreliefs). Im Hellenismus ist diese Tendenz in der Verabsolutierung des Verstorbenen innerhalb der Darstellung fortgesetzt. Die genaue Erfassung des Verstorbenen in seiner Individualität (*Beruf) bezeichnet die (insgesamt fließende) Grenze zwischen den Grabstelen des Hellenismus u. der Kaiserzeit. – Die folgenden Darlegungen wurden auf die für das RAC relevanten Denkmäler der röm. Kaiserzeit u. der Spätantike beschränkt.

A. Nichtchristlich. Im italischen Raum ist das Vorkommen von G. anfangs lokal begrenzt u. geht wohl auf Anregungen durch griechische G. zurück. Auch Grabstatuen sowie anikonische Grabbezeichnungen sind nicht unbekannt. Die späthellenist. italische Grabstele übernimmt die griech. hellenist. Form der architektonisierten Stele u. die frontale Darstellung des Verstorbenen (Bianchi Bandinelli / Giuliano 333/5. 339f Abb. 386f. 389. 395f; etruskischer Einfluß wirkt möglicherweise im Stil, aber nicht im Denkmaltypus nach, vgl. E. K. Gazda: AufstNiedergRömWelt 1, 4 [1973] 855/70). Grabstelen als eine eigenständige Denkmalgattung sind im Rom der Kaiserzeit selten nachzuweisen (vereinzelte Exemplare in Anlehnung an griechisch-späthellenistische Grabreliefs: Zanker 310_{146}. 309 Abb. 48; ein neronisches Relief bei W. v. Sydow: ArchAnz 1973, 615 Abb. 56). Bestimmte Berufsgruppen bevorzugen Grabstelen, so *Gladiatoren (D. Facenna: BullComm 73 [1949/50] App. 3/14; 76 [1956/58] App. 39/75), Soldaten (F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des romains [Paris 1966] Taf. 20, 1. 44, 2/4; L. Rocchetti: AnnScArchAtene 46 [1968] 487/98) u. Ritter (P. Veyne: RevÉtAnc 62 [1960] 100/12); aus dem Bereich von SS. Pietro e Marcellino stammen ursprünglich Stelenfragmente der aufgegebenen Bestattungsanlage der equites singulares (S. Pangiera: RivAC 50 [1974] 221/47; J. Guyon: ebd. 53 [1977] 199/224). Reine Inschriftstelen gibt es durchgehend (etwa D. Manacorda, Un'officina lapidaria sulla Via Appia [Roma 1979] Taf. 14, 1). Die Seltenheit hat ihren Grund darin, daß in Stadtrom der Grabbau dem Einzelgrab mit Stele als das repräsentativere Monument vorgezogen wurde; ent-

sprechend wurde seit der mittleren Kaiserzeit der individuelle Denkmalcharakter immer mehr vom Reliefsarkophag übernommen. Die Grenze zwischen Grabbau u. -stele ist im Ausgang der Republik allerdings fließend. Die sog. Kastengrabsteine, längliche Reliefs mit Büsten oder Halbfiguren eines oder mehrerer Verstorbener, gehören zu Grabbauten; zusammen mit der Inschrift u. der Angabe der Laufbahn bieten sie den konkreten Bezugspunkt der memoria, die der Bau gewährleistet u. setzen insofern mehr die Tradition der individuellen Stele, weniger das Skulpturenprogramm der griech. Grabbauten fort. Bezeichnenderweise können hierbei Grabbauten zu einer Art Fassadengestaltung, zum Träger von Relief u. Inschrift verkürzt werden (Frenz 97). Die Feststellung, daß diese Reliefgattung die Gräber von Freigelassenen bezeichnete, mithin zur Kennzeichnung nur einer Gesellschaftsschicht diente (Zanker; Frenz), ist zusammen mit der Tatsache, daß sie zeitlich begrenzt üblich war, zugleich ein Indiz für die geringe Bedeutung des Grabreliefs in Stadtrom (zur Ausstrahlung dieses Relieftypus s. G. Chiesa: Studi in on. di A. Calderini e R. Paribeni 3 [Milano 1956] 385/411). – In den Provinzen sind Stelen mit architektonischem Rahmen, d.h. eigenständige Grabbezeichnungen geläufig. Die frühen G. in Campanien oder Picenum (Zanker 309f$_{145}$; L. Mercando: Hellenismus in Mittelitalien = AbhGöttingen 97, 1 [1976] 168/70 Taf. 208/12) gehen noch unmittelbar auf Anregungen der hellenist.-griech. Grabreliefs zurück u. wirken ihrerseits auf andere Kunstprovinzen, vornehmlich in Norditalien. Innerhalb des gemeinsamen Grundtypus der Aediculastele lassen sich hier verschiedene Werkstätten nach den jeweiligen Stelenformen scheiden (G. A. Mansuelli: Studi in on. di Calderini aO. 365/84; ders., Le stele romane del territorio ravennate e del basso Po [Ravenna 1967]; G. Sena Chiesa, Le stele funerarie a ritratti di Altino = Mem. dell'Ist. Veneto di Sc., Lett. ed Arti 33, 1 [Venezia 1960]; Arte e civiltà romana nell'Italia settentrionale, Ausst.-Kat. Bologna 1 [1964] Taf. passim). Sie werden ihrerseits typenbildend für andere Provinzen, so in Noricum u. Pannonien (A. Schober, Die röm. Grabsteine von Noricum u. Pannonien [Wien 1923]; hier kommen zu den Büstenreihen in mehreren Registern solche auf Rundmedaillons) u. im Rheingebiet, vornehmlich in Köln u. Mainz (Gabelmann; Espérandieu, Rec. gén. Germanie [1931]). Als eigenständige Weiterbildung können in diesem Raum die Stele in Nischenform gelten sowie die ganzfigürliche Darstellung des sitzenden oder stehenden Verstorbenen; dieser Typus begünstigt die Wiedergabe der vollständigen Ausrüstung eines verstorbenen Soldaten, vielfach unter Einschluß des Pferdes. Die Reiterwiedergaben führen zu Reiterkampfdarstellungen (H. Gabelmann: BonnJbb 173 [1973] 156/75). Seit flavischer Zeit kommt auch hier das Totenmahl auf. Beide Motive sind nicht aus Oberitalien vermittelt; sie sind charakterisiert durch ein Interesse an einer szenisch-realistischen Darstellungsweise, wie sie später insbesondere in den Reliefs der Grabbauten des Mosellandes festzustellen ist (H. Dragendorff, Das Grabmal von Igel [1924]; W. v. Massow, Die Grabmäler von Neumagen [1932]; ein Interpretationsversuch von Einzelelementen: E. Paschinger, Funerärsymbolik auf röm. Soldatengrabsteinen u. ihre Wurzeln in der etruskischen Kunst [1972]). Vergleichbar sind die Grabstelen im gallo-röm. u. germanischen Grenzbereich (J. J. Hatt, La tombe gallo-romaine [Paris 1951]; M. E. Mariën: Bull. des Mus. d'Art et d'Hist. 1943, 2f. 58/69. 104/14; H. Walter, La sculpture funéraire gallo-romaine en Franche-Comté [Paris 1975]) gegenüber den einförmigeren Stelen des Hinterlandes (F. Braemer, Les stèles funéraires à personnages de Bordeaux, 1er–3e siècles [Paris 1959]; J. Marcadé: RevÉtAnc 61 [1959] 414/8; größere Materialsammlungen: Espérandieu, Rec. gén. Gaule 1/14 [1907/55]; A. Audin/J. Burnand: RevÉtAnc 61 [1959] 320/52 [Lyon]; J. Burnand: ebd. 63 [1961] 291/313 [Vienne]) u. anderer Provinzen der westl. Reichshälfte (Spanien: A. García y Bellido, Esculturas romanas de España y Portugal [Madrid 1949] 1, 285/320; 2, Taf. 233/55; Illyrien: S. Rinaldi Tufi, Stele funerarie con ritratti di età romana nel Museo archeologico di Spalato: MemAccLinc 8, 16 [1971] 87/166). Sehr provinziell sind die G. des nordafrikanischen Raumes, in dem punische Stelen allmählich gräzisiert werden (P.-A. Février/A. Gaspary: BullArchAlgér 2 [1966/67] 38/93; C. Picard: AntAfric 1 [1967] 9/30; A. M. Bisi: Libya Antiqua 5 [1968] 37/44). Die kaiserzeitlichen Stelen sind hier zumeist mit einem Bogen (wie auf der iberischen Halbinsel) abgeschlossen (F. du Coudray La Blanchère/P. Gauckler, Catalogue du Musée

Alaoui [Paris 1897] 47/80; G. Charles-Picard: AntAfric 3 [1969] 128/52). Auf dem Balkan besteht eine provinzielle Mischung von Stelentypen (D. P. Dimitrov, Die Grabstelen römischer Zeit in Nordbulgarien [Sofia 1942]). Im griech. Bereich leben die alten Grabmalformen weiter; nur der allmähliche Verzicht auf eine Handlungswiedergabe, auf Beiwerk u. entsprechend die Stärkung der repräsentativen Totendarstellung in isolierender Frontalität ergeben einen typologischen Anhalt für die Zeitstellung (Pfuhl/Möbius). In Athen wird die Vorbildlichkeit des klass. Grabreliefs sogar durch Kopien der Kaiserzeit dokumentiert (A. Mühsam: Berytus 10 [1952/53] 51/114; Conze 4 nr. 1831/2053; St. Dow/C. C. Vermeule: Hesperia 34 [1965] 273/97). Mischformen sind Sarkophage auf Paros mit Stelenbildern (A. Orlandos: ArchEph 1960 [1965] παράρτ. 3/5 Taf. 8/11; J. u. L. Robert: RevÉtGr 79 [1966] 415; Byzanz: N. Fıratlı, Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine [Paris 1974] 28f Taf. 48/56). Vom ägäischen bis zum kleinasiatischen Raum ist die Bogenfeldstele verbreitet; das Stelenfeld wird von einem Bogen abgeschlossen, über dem noch ein Giebel angeordnet sein kann. Seit späthellenistischer Zeit bekannt, wird dieser Typus in den folgenden Jh. vielfach abgewandelt oder ornamental bereichert (Pfuhl/Möbius 54f). Im Osten bestehen regional begrenzte Stelengattungen, so in Mittel- u. Nordkleinasien die Türstelen, Grabstelen mit der Wiedergabe einer Tür, in deren Füllungen Gegenstände des täglichen Gebrauchs dargestellt sind u. vor der auch der Tote selbst erscheinen kann; offenbar soll die Tür den Grabbau ersetzen (ebd. 53f; F. Noack: AthMitt 29 [1894] 315/34). In Südostkleinasien beheimatet sind die sog. Fassadengrabsteine, breitgestreckte Reliefs mit rhythmischen Folgen von Rund- u. Giebelnischen. Die Nischen, zumeist drei, enthalten figürliche Darstellungen. Bisweilen sind die Schmalseiten u. auch die Rückseite zusätzlich skulpiert; damit ist die Anlehnung an die kleinasiatischen Säulensarkophage besonders deutlich. Zwischen Stele u. Sarg stehen einzelne Fassadengrabsteine, die eine Höhlung zur Aufnahme der Aschenurne u. einen den Sarkophagen entlehnten Figurendeckel aufweisen (Pfuhl/Möbius 55). Die sog. vorbyz. Stelen sind auf Innerphrygien begrenzt. Sie zeigen einen giebelförmigen oberen Zuschnitt u. einen Bogen über den Köpfen der dargestellten Personen, haben jedoch die tektonische Form der Grabstele weitgehend aufgegeben (ebd.; G. Rodenwaldt: JbInst 34 [1919] 77/86). Die aediculaartige Grabstele u. die einfache Bogenfeldstele sind auch weiter östlich die häufigsten Formen der Grabstele (J. Wagner, Seleukeia am Euphrat/Zeugma [1976] 156/254; H. F. Mussche: Gentse bijdragen tot de kunstgeschiedenis en de oudheidkunde 18 [1959/60] 33/44), während im syr. Raum die Reliefs zumeist Bauten zugeordnet u. vorwiegend, so in Palmyra, als Verschlußplatten verwandt wurden (K. Parlasca: ArchAnz 1967, 560/8; E. Künzl: JbRGZMusMainz 19 [1972] 181/7). Ägypten kennt eine große Anzahl von späten Grabstelen (D. Zuntz: MittDtArchInstKairo 2 [1931] 22/38; K. Wessel, Koptische Kunst [1963] 94/101). Der große Fundkomplex von Kom Abu Billou zeigt eine Wiederaufnahme der ägypt. Stelenform u. ägyptischer Stilmerkmale. Themen sind Figuren in Orantenhaltung oder Totenmähler (F. A. Hooper, Funerary stelae from Kom Abou Billou [Michigan 1961]; zumeist zwischen 270 u. 340 nC.). – Kaiserzeitliche Rundplastik des Sepulkralbereiches ist in aller Regel Teil eines Grabbaues oder räumlicher Denkmalanlage (Halbkreis mit Statuen: G. E. Bean/R. M. Harrison: JournRomStud 57 [1967] 42 nr. 7) u. nicht der Ersatz der Grabstele. Dies entspricht dem röm. Verfahren, generell Freiplastiken formal wie inhaltlich in übergreifende Zusammenhänge einzubinden. – Zu den anikonischen Grabkennzeichnungen gehören diejenigen Stelen, welche nur Inschriftträger sind oder unfigürliches Relief tragen (Hausgrabsteine: E. Linckenheld, Les stèles funéraires en forme de maison chez les Médiomatriques et en Gaule [Paris 1927]). Besonders gebräuchlich ist sodann der Grabaltar (W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905]; H. Gabelmann: Aquileia Nostra 38 [1967] 17/54; ders.: RömMitt 75 [1968] 87/105); sie sind zeitlich früh u. laufen mit dem Ende der Brandbestattung aus (*Grabbau: o. Sp. 415). Außergewöhnlich monumental ist ein Zweisäulendenkmal in Zalamea (A. García y Bellido/J. Menéndez Pidal, El distylo sepulcral romano de Iulipa [Madrid 1963]). Die Grabkennzeichnung durch ein kleines marmornes Weinfaß, wie sie im heute portugiesischen Bereich vorkommt (Toynbee 253 Abb. 81), macht auf lokale Sonderformen aufmerksam.

B. Christlich. Die christl. G. stehen eindeutig in der Tradition der paganen Monumente. Dies gilt auch für die unterschiedliche Häufigkeit des Vorkommens. In Stadtrom sind christliche Grabstelen äußerst selten. Bescheidene Erdgräber wurden weiterhin mit einfachen Steinmälern gekennzeichnet (Testini, Archeologia 88 Abb. 12; P.-A. Février: CahArch 11 [1960] 10f; vgl. A. Ferrua: RivAC 51 [1975] 37 Abb. 6). Als aufwendigere Grabstele diente möglicherweise das Relieffragment mit Nennung der Licinia aus der vatikanischen Nekropole, da es oben mit Giebel u. Seitenakroteren abgeschlossen ist; die Bildmotive von Anker, Fischen u. die Aufschrift ΙΧΘΥϹ ΖѠΝΤѠΝ sind christlich gedeutet worden (Testini, Catacombe Taf. 13; Dölger, Ichth. 2, 573f; 3 Taf. 48, 2). Stelen mit dem sog. Guten Hirten können dagegen kaum mehr unbesehen als christliche Denkmäler aufgefaßt werden (W. N. Schumacher, Hirt u. ,Guter Hirt' [1977] 169f; N. Himmelmann, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst [1980]). Die geringe Zahl der Grabstelen erklärt sich daraus, daß hier Anlagen von Einzelgräbern weitgehend unüblich geworden waren. Stattdessen fanden die Bestattungen in Mausoleen, späterhin in Kirchen sowie insbesondere in den unterirdischen gemeinschaftlichen Grabanlagen statt. Entsprechend sind die vornehmlichen Träger der christl. sepulkralen Inschriften u. Darstellungen die Sarkophage u. Grabdeckplatten, Epitaphien, sowie die Grabverschlußplatten, Loculusplatten. Eine pagane Grabstele konnte dabei durchaus zu einer Grabplatte mit christlicher Inschrift umgearbeitet werden (Guyon aO. [o. Sp. 446] 208/24). Gleich unüblich sind christliche Grabstelen im italischen Bereich. In vereinzelten Inschriftstelen lebt die alte Denkmalform nach (R. Jurlaro: Antichità Altoadriatiche 6 [Udine 1974] 407/25). Als Epitaph diente die Marmorplatte mit Inschrift u. Darstellung der Taufe in Aquileia (G. Bovini, Le antichità cristiane di Aquileia [Bologna 1972] 455/8; Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] nr. 394). Ebenso wie ein stadtröm. Exemplar mit dem sog. Guten Hirten, Jonas u. einem Löwen, die Grabplatte des Beratius Nikatoras (Th. Klauser: JbAC 10 [1967] 112/5 [mit Lit.] Taf. 11a), bezeugt sie das Eindringen christlicher Bildinhalte in diese Denkmälerklasse. Dies bildet die Entsprechung zu den christl. Sarkophagen, in deren Darstellungen die Lebenssituationen u. -umschreibungen überindividuellen Bildthemen aus dem Bereich des Glaubens weichen. – Wo in der Kaiserzeit in größerem Maß Grabstelen üblich waren, lassen sich Stelen auch noch für Christen nachweisen. Im Moselraum sind Inschriftstelen mit symbolhaften Abbildungen erhalten (Th. K. Kempff/W. Reusch, Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein u. Mosel [1965] 100/3). Grabplatten konnten auch in Grabsteine eingelassen oder einfach in die Erde über dem Grab gesteckt werden (E. Gose, Katalog der frühchristl. Inschriften in Trier [1958] etwa nr. 2. 9. 35; ders.: TrierZs 28 [1965] 69/75 nr. 2f; P.-A. Février: Brenk 300 Taf. 369ab; zahlreiche Beispiele auch bei W. Boppert, Die frühchristl. Inschriften des Mittelrheingebietes [1971]). Im östl. Bereich sind christliche Stelen entsprechend der dichteren paganen Tradition nicht selten. Inschriftstelen u. -epitaphien zumeist mit einem Kreuz kommen in Griechenland vor (A. Frantz: DumbOPap 19 [1965] 189 Abb. 5; D. I. Pallas: CahArch 24 [1975] 3/7). Besonders häufig sind sie in Kleinasien (Kpel: Th. Wiegand: AthMitt 33 [1908] 145/9; C. Mango/I. Ševčenko: DumbOPap 32 [1978] 1/27; für das Landesinnere vgl. MonAsMinAnt 1 [1928]; 5 [1937]; 7 [1956] XXXVI/XLIII; einfache Stelen als Inschriftträger: Inschriften griech. Städte Kleinasiens, etwa Bd. 9 [1979] nr. 550/8). Es sind weitgehend schmucklose Stelen mit Giebel, Inschrift u. einzelnen christl. Symbolen (Dölger, Ichth. 5, 622/7); alte Grabmalformen wie Türstelen u. Altäre werden beibehalten (MonAsMinAnt 6 [1939] nr. 368 bzw. 4 [1933] nr. 354f). Außer in den röm. Katakomben lassen sich nur hier vorkonstantinische christliche Grabkennzeichnungen in gewisser Zahl nachweisen. Eine Mischform zwischen Sarkophag u. Grabstele sind einzeln gestellte längliche Platten in Form von Säulensarkophagseiten mit Darstellungen der Traditio legis, der Maiestas Domini, Wundertaten u. Themen des AT wie Daniel, Jonas, Isaakopfer; die Entstehungszeit fällt in die 2. H. des 5. Jh. (N. Fırath: CahArch 11 [1960] 73/92; 16 [1966] 1/4). G. im paläst. Raum sind spärlich belegt (C. Kopp, Grabungen u. Forschungen im Heiligen Land 1867/1938 [1939] 74). Ganz provinziell sind Grabstelen aus Hebron; die unregelmäßigen Platten mit Inschriften u. Symbolen, darunter das Kreuz, gehören zu einer judenchristl. Gemeinschaft

(J. Daniélou: A. Toynbee [Hrsg.], The crucible of Christianity [London 1969] 268f). In Ägypten finden die provinziellen paganen Stelen in christlicher Zeit ihre Fortsetzung, zunächst mit Figurendarstellungen, späterhin vornehmlich mit ornamentalem Schmuck. Die Stelenformen erinnern an Aedicula- oder Giebelstelen; Einzelfiguren sind häufig als Oranten wiedergegeben, christliche Symbole treten hinzu (Testini, Archeologia 512 Abb. 253/62; M. Cramer, Archäologische u. epigraphische Klassifikation koptischer Denkmäler [1957]; Wessel aO. 101/18; J. Beckwith, Coptic sculpture [London 1963] Abb. 50. 78. 114/8; Grabar, Zeitalter 246f). – Aus Spanien u. Nordafrika sind wiederum vornehmlich Grabplatten erhalten. (Aufrecht stehende Denkmäler sind nicht völlig unbekannt: P.-A. Février: RivAC 38 [1962] 137f.) Sie bedecken horizontal Erdgräber innerhalb größerer Friedhofsanlagen oder innerhalb von Gebäuden, stehen damit letztlich in Zusammenhang mit Grabtrapezen hellenistischer Form (Conze 4 nr. 1741f. 1763/8). Insbesondere die älteren Exemplare weisen im Relief eine architektonische Rahmung durch Ecksäulen, Giebel oder Bögen auf (Spanien: Schlunk/Hauschild 23f Taf. 44; de Palol 40 Abb. 21; A. Recio Veganzones: RivAC 55 [1979] 58 Abb. 4; Nordafrika: etwa E. Marec, Monuments chrétiens d'Hippone [Paris 1958] 101; A. L. Delattre, L'épigraphie funéraire chrétienne à Carthage [Tunis 1926]; N. Duval/A. Lézine: CahArch 10 [1959] 84f); es sind die Rahmenelemente der paganen Grabstelen. – In Verwendung u. Gestaltung den steinernen Epitaphien gleich sind Epitaphien in Mosaiktechnik (N. Duval, La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien [Ravenna 1976]). Auch für sie gibt es pagane Vorläufer. Zu Inschrift u. Rahmung (als Andeutung von Architektur oder als Ornament) können Darstellungen des Verstorbenen u. christlicher Symbole treten. Die meisten Grabmosaiken stammen aus Nordafrika (J. Christern: Brenk 271 Taf. 314f), weitere aus Spanien (H. Schlunk: ebd. 280 Taf. 321; ders./Hauschild 22f Taf. 2 bzw. 26f; de Palol 273/301 Abb. 113. 153. 156. 158/61), vereinzelte aus Rom u. Umgebung. In ihrer Form wie in ihrer Aufgabe sind die Epitaphien aus Marmor u. Mosaik als Umsetzung der Grabstele anzusehen; sie bilden eine Untergruppe der G. Während allerdings die älteren, paganen Grabplatten nur Sonderfälle neben der üblichen Denkmalform der aufrechten Grabstele bilden, ist bei den frühchristl. Epitaphien die Vertikalität der Stelen, welche als Analogie zur aufrechten menschlichen Gestalt zu verstehen ist, u. damit ein wesentliches Element in weitem Maße aufgegeben. Auch hierin erweisen sie sich als Spätformen, als Auflösungen einer alten Denkmalform. (Es bezeichnet dieses Spätstadium auch das Vorkommen von Sarkophagdeckeln in Mosaiktechnik: J. Christern: Brenk 264f Taf. 298a.) Zusätzliche Grabausstattung, nicht G. im strengen Sinne sind Speisetische oberhalb von Gräbern, die zum Totenmahl dienten (ebd. 265 Taf. 298b; E. Kitzinger: DumbOPap 14 [1960] 25f; O. Nußbaum: JbAC 4 [1961] 28/43; X. Barral i Altet: Atti 9° Congr. Intern. Arch. Crist. 2 [Roma 1978] 46/69). Daß es freiplastische Werke auf Gräbern gegeben habe, wie H. v. Schönebeck (RömMitt 51 [1936] 332f) vermutete, ist nicht zu erweisen (vgl. zuletzt E. Dinkler: Age of spirituality aO. nr. 369). – Insgesamt kennzeichnet die frühchristl. G. ein Zurücktreten des kommemorativen Elementes. In anderem Maße als beim Sarkophag nimmt dies dem G. weitgehend die ursprüngliche Funktion, die Stellvertretung eines ehemals Lebenden. Daß das G. im Frühchristlichen kein spezifischer Aussageträger, damit keine vornehmliche Aufgabe der frühchristl. Kunst ist, hat somit auch innere Gründe. Wer nicht von Christus redet, ist Grabstele u. Grab mit bloß menschlichem Namen (Ign. Phil. 6, 1).

R. Bianchi Bandinelli/A. Giuliano, Etrusker u. Italiker vor der röm. Herrschaft = Universum der Kunst (1974). – B. Brenk (Hrsg.), Spätantike u. frühes Christentum = Propyl. Kunstgesch. Suppl. 1 (1977). – A. Conze, Die attischen Grabreliefs 1/4 (1893/1906). – H. G. Frenz, Untersuchungen zu den frühen röm. Grabreliefs, Diss. Frankfurt (1977). – H. Gabelmann, Römische Grabbauten der frühen Kaiserzeit = Kl. Schriften zur Kenntnis der röm. Besetzungsgeschichte Südwestdeutschlands 22 (1979). – A. Grabar, Die Kunst des frühen Christentums = Universum der Kunst (1967); Die Kunst im Zeitalter Justinians = ebd. (1967). – G. A. Mansuelli, Art. Stele: EncArteAnt 7 (1966) 485/93. – P. de Palol, Frühchristliche Kunst in Spanien (1969). – E. Pfuhl/H. Möbius, Die ostgriech. Grabreliefs 1, 1/2 (1977); 2, 1/2 (1979). – H. Schlunk/Th. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristl. u. westgotischen Zeit = Hispania Antiqua 4 (1978). – P. Testini, Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle

origini alla fine del sec. VI (Roma 1958); Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma (Bologna 1966). – J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world (London/ Ithaka, N.Y. 1971). – P. Zanker, Grabreliefs römischer Freigelassener: JbInst 90 (1975) 267/ 315.

Klaus Stähler.

Grab der Seele.

A. Nichtchristlich. I. Platon. An drei Stellen seiner Werke kommt Platon auf die Auffassung zu sprechen, der Körper sei für die Seele ein G.: 1) Gorg. 493a (geschrieben zwischen 395 u. 390 vC.) erklärt Sokrates im Anschluß an das Zitat der Euripidesverse: ‚Wer weiß, ob nicht das Leben Totsein ist, das Totsein Leben?‘ (frg. 638 Nauck[2]), er habe einen Weisen sagen hören, unser gegenwärtiges Leben sei Tod, der Leib ein G. (σῆμα) u. einer der Seelenteile sei entgegengesetzten Begierden unterworfen. Und er fügte hinzu, weil die Seele leichtgläubig sei (πιθανός), habe ein Sizilier diesen Seelenteil mit einem πίθος (Faß), u. zwar mit einem durchlöcherten, verglichen. 2) Crat. 400c (verfaßt um 385 vC.) erinnert Sokrates daran, daß gewisse Leute den Körper (σῶμα) als σῆμα der Seele bezeichneten, u. zwar im doppelten Sinn des Wortes; einerseits sei er das G., in dem die Seele gegenwärtig begraben sei, andererseits sei er das Zeichen oder Merkmal, durch das die Seele sich kundtue (σημαίνει). Die Orphiker dagegen hätten eine andere Etymologie für das Wort σῶμα (Körper); es bezeichne nämlich das *Gefängnis, in dem die Seele festgehalten werde (σῴζεται), bis sie ihre Schuld bezahlt habe, d.h. einen in einem früheren Leben begangenen Fehler gesühnt habe (vgl. Courcelle, Tradition). 3) Phaedr. 250c (geschrieben kurz vor 366 vC.) spielt Sokrates erneut mit dem doppelten Sinn von σῆμα: G. u. Zeichen. Er spricht von der Zeit, in der die menschlichen Seelen das Schöne betrachteten, ‚denn wir waren rein u. nicht gekennzeichnet mit dem G. (ἀσήμαντοι), das wir unter dem Namen Leib (σῶμα) jetzt mit uns herumtragen, daran gefesselt wie die Auster an ihre Schale‘ (ohne Kommentar zitiert von Hermias in Phaedr.: 178, 29 Couvreur; zur Metapher von der Muschel s. Plat. resp. 10, 611e/612a). Diese Metapher steht bei Platon auf der gleichen Stufe wie die andere vom Schlamm, in dem das Auge der Seele begraben ist (ebd. 7, 533d; vgl. Aubineau). – Die Stelle im Kratylos, erhärtet durch die anderen aus dem Gorgias u. dem Phaidros, zeigen m. E., daß die Auffassung vom Körper als dem G. ihrem Ursprung nach nicht orphisch, sondern pythagoreisch ist, wie schon vertreten haben Dodds (169_{87}; vgl. schon Harder 121_4) u. Moulinier (24/6, der seinerseits besonders Kritik übt an G. Méautis, Le mythe de Timarque: RevÉtAnc 52 [1950] 202). Der Philosoph, auf den Sokrates an der Gorgiasstelle anspielt, ist wahrscheinlich der Pythagoreer Philolaos (VS 44 B 14). Jedoch müssen die beiden Traditionen sehr bald vereinigt worden sein, jedenfalls seit Platon.

II. Hellenistische u. kaiserzeitliche Philosophie. a. Philon v. Alex. Philon v. Alex., im 1. Jh. nC., zeigt ein besonderes Interesse für die Metapher vom Leib als dem G. u. verwendet sie in der biblischen Exegese. Nach seiner Ansicht ist der menschliche Geist (νοῦς) gefesselt von der Menge trügerischer Sinneswahrnehmungen u. sogar begraben im sterblichen Körper, der im eigentlichen Sinn des Wortes ein G. (σῆμα) ist (spec. leg. 4, 188). Als Gott Adam fragte: ‚Wo bist du?‘, war das weniger eine Frage als eine Rüge an die Seele, die ihre Unsterblichkeit u. das selige Leben gegen den Tod eingetauscht hatte u. sich so im G. befand (quaest. in Gen. 1, 45). Als Gott Kain verfluchte, wies er damit das Gebet der Übeltäter zurück u. betrachtet sie als tot für das wahre Leben. Sie schleppen nur den Leib wie ein G. mit sich herum, in das sie ihre unglückliche Seele begraben haben (ebd. 1, 70; vgl. den wiedergefundenen griech. Text bei H. Lewy, Neue Philontexte in der Überarbeitung des Ambrosius: SbBerlin 1932, 75). Die Nacktheit des Noah bietet Philon die Gelegenheit zu einer allegorischen Auslegung über die Entkleidung der Seele, die darin besteht, daß die Seele dem G. entflieht, in dem sie lange begraben war, d.h. dem Gewicht des Körpers: Sinnenlust u. Leidenschaften (quaest. in Gen. 2, 69). Er ermahnt die olympische u. himmlische Seele, auf ihrem Lauf die Schärfe der Sinne, Gesundheit, Schönheit, physische Stärke hinter sich zu lassen u. nicht den Gütern zuzurechnen; denn sie sind falsche Güter u. in der Tat nichts weiter als Verzierungen am G. der Seele (quod deus s. imm. 150). Im Gegenteil entfliehen die Seelen, die die absolute Nichtigkeit des Körpers durchschaut haben, diesem wie einem Kerker oder einem G. (τύμβος) u. fliegen hinauf zum Äther, um sich der Schau der himmlischen Wesen hinzugeben (somn. 1, 139). – Von Moses, dem Heraklit sie entliehen habe, leitet Philon die Auffassung her, daß der wahre Tod nicht der gewöhnliche Tod sei, die einfache Trennung von Seele u. Leib, sondern der Tod der Seele, die begraben sei in all ihren Leidenschaften u. Lastern. Für diese Seele ist der Leib ein G., ihn zu verlassen durch den physischen Tod ist eine Befreiung, denn er bedeutet, daß die Seele dann den Kadaver verläßt, dem sie verbunden ist (νεκρὸς σύνδετος; leg. all. 1, 105/8 zu Gen. 2, 17; 3, 27; gig. 15; quis rer. div. her. 58; quaest. in Gen. 4, 152; zu Heraklit vgl. Sext. Emp. hypot. 3, 230). Dieses Bild geht zurück wenigstens bis auf den Protreptikos des Aristoteles (frg. 60 Rose[3] = protr. frg. 10b Walzer bzw. Ross), wo das Leben mit der bei den Etruskern üblichen Art der Hinrichtung verglichen wird, einen lebenden Gefangenen mit einem Leichnam zusammenzubinden (vgl. Verg. Aen. 8, 485/ 8; Aug. c. Iul. 4, 15, 78). Brunschwig möchte dieses Fragment lieber dem Eudemos als dem Protreptikos des Aristoteles zugewiesen wissen, was aber wenig wahrscheinlich ist, da es uns auch überliefert ist im Protreptikos des Clemens v. Alex. (7, 4) u. dem des Jamblich (8 [48, 3/9 Pistelli]). – Die Ausdrucksweise quaest. in Gen. 1, 70 (τύμβον περιφέροντας [Lewy aO. 75], zitiert bei R. Marcus, Philo Suppl. 2 [London 1953] 188) erinnert vor allem an Plat. Phaedr. 250c. Philon spielt in der Tat wenigstens zweimal auf diese Stelle an, besonders dann, wenn er schildert, daß Moses sich seines Leibes entledigte, der ihn umgeben habe wie die Schale die Auster, u. auf diese Weise seine Seele entkleidete (virt. 76; Jos. 71; sacr. Abel. et Cain. 95). Epiktet nimmt die Metapher vom Menschen, der seinen eigenen Leichnam trägt, auf (frg. 26 Schenkl, aus Marc. Aurel. seips. 4, 41; vgl. ebd. 9, 24) wie auch die von der Schale (diss. 1, 20, 17. 23, 1). Vor allem letztere erfreute sich einer langwährenden Beliebtheit (Plut. exil. 17, 607E; Plotin. enn. 2, 9 [33], 7, 35/8; Porphyr. sent. 29 [19, 18 Lamberz]; Iambl. myst. 4, 13 [198, 15 Parthey]; Procl. in Plat. remp.: 1, 172, 4; 2, 126, 12. 187, 11 Kroll; in Plat. Tim.: 3, 237, 26. 298, 16. 299, 25. 320, 17 Diehl; Marin. vit. Procli 3 [2 Boissonade]; Themist. or. 21, 261B; Clem. Alex. strom. 5, 68, 1; Greg. Naz. carm. 1, 2, 1, 535 [PG 37, 562A]; Greg. Nyss. beat. 8 [PG 44, 1297A]; Ambr. Iob 4, 10, 36 [CSEL 32, 2, 295, 17]; Cain et Ab. 1, 10, 43 [ebd. 32, 1, 375, 7]; Aug. in Mt. quaest. 12 [CCL 44B, 133, 21]; zum Leib als σκεῦος ὀστράκινον, Gefäß aus Ton, vgl. Epict. diss. 4, 7, 5; Eus. dem. ev. 7, 2 [GCS Eus. 6, 335, 29]; Greg. Nyss. or. catech. 8 [PG 45, 33B]; Nil. Anc. narr. 6 [PG 79, 660B]).

b. Seneca u.a. In den Augen Senecas sind Menschen, die Sklaven des Bauches sind, nur Tiere, manche sind nur wie Leichen, u. manche leben in ihrem Haus wie in einem G. (ep. 60, 4; vgl. Boeth. cons. 5 metr. 3, 28). Die Trägen, die nur der Muße pflegen ohne irgendeine geistige Bemühung, bringen den Menschen schon zu Lebzeiten ins G. (Sen. ep. 82, 3). Den Lüstlingen, die die Nacht zum Tage machen u. sich vor dem Tod fürchten, wird nicht bewußt, daß sie sich schon selbst lebend ins G. gebracht haben (ebd. 122, 3). – Maximus Tyr. sagt, daß die Seele im Körper begraben sei durch die Fülle u. Stärke der Bedürfnisse, so daß sie nicht einmal mehr im Traum die Dinge in ihrer Realität schauen könne (10, 1 [111, 15/8 Hobein]). Die faule Seele, die sich im Leib wohlfühlt u. an seinen Begierden teilhat, vergleicht er mit einem Kriechtier, das sich in seinem Loch verkrochen hat (7, 5e [82, 16/8]; vgl. ebd. 5a [81, 18f]). – Nach den Hermetikern muß der wahre Gnostiker das Gewebe des Unwissens zerreißen u. deshalb den Körper verachten; der ist nämlich in ihren Augen nichts anderes als ein lebender Toter, ein der Sinneswahrnehmung fähiger Leichnam, ein G., das man überall mit sich herumträgt (Corp. Herm. 7, 2).

c. Neuplatoniker u. Neupythagoreer. Die Neuplatoniker nehmen verständlicherweise die Auffassung vom Leib als G. wieder auf. In seinem Traktat ‚Über den Abstieg der Seele in den Körper‘ (enn. 4, 8 [6], 1, 29/34) lobt Plotin Platon dafür, daß er die Verach-

tung des Sinnenhaften gelehrt, der Seele ihre Vereinigung mit dem Körper zum Vorwurf gemacht u. von ihr gesagt habe, sie befinde sich in einem G. (Plat. Crat. 400c), in einem Gefängnis (Phaedo 62b) oder in einer Höhle, die das Weltall darstelle (resp. 514a; dazu vgl. J. Daniélou, Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 43/51). Der Körper wird deswegen als G. bezeichnet, weil er die Ursache dafür ist, daß der Mensch alle Übel erleiden muß: Schmerzen, Begierden, Ängste (Plot. enn. 4, 8 [6], 3, 1/5). – Aeneas v. Gaza, der diese Passage Plotins wieder aufgriff, war sich sehr wohl bewußt, auf welche verschiedenen Stellen bei Platon sie sich stützt (dial.: PG 85, 880AB = 6, 3/12 Colonna). – Porphyrios berichtet, daß nach dem Tode Plotins Apollon auf die Anfrage des Amelios, wo die Seele des Meisters sich jetzt aufhalte, in einem Orakel geantwortet habe: ‚Jetzt aber, wo du (Plotin) denn das Gezelte der daimonischen Seele abgebrochen, ihr Grabmal (σῆμα) hinter dir gelassen, schreitest du nunmehr zur Schar der Daimonen, ...‘ (vit. Plotin. 22, 45/7). Diese Formulierung bietet mehr als jeder andere Text eine Erklärung für den Vers in der Grabinschrift des röm. Arztes Asklepiades, Verfassers eines Werkes über die Unsterblichkeit der Seele: ‚Er war durch ein hochwaltendes Schicksal (ἀνάγκη) an ein G. im Meer (des Werdens [τύμβῳ εἰναλέῳ]) gefesselt‘. Dieses ‚G.‘ ist nichts anderes als der materielle Körper, an den er durch seinen Fall in die Welt des Werdens gefesselt wurde, bis daß der Tod ihn davon befreit (CIG 6208, 7f; vgl. Procl. hymn. 4, 10 Vogt mit Komm. zSt.; P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs [Paris 1937] 287f; F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des romains [Paris 1942] 278). – Unter den späteren Neuplatonikern verwendet Jamblich wieder das Bild aus dem Protreptikos des Aristoteles für das Leben: eine etruskische Hinrichtung, bei der die lebendige Seele mit dem toten Körper zusammengebunden wird (protr. 8 [47, 21/48, 9 Pistelli]). Wie Brunschwig (182f) gut beobachtet hat, setzt das διατετάσθαι (Iambl. protr.: 48, 7 Pistelli, ‚ausgestreckt sein‘), angewendet auf die Seele, die durch das Eintreten in den menschlichen Leib im Raum zerdehnt wird, eine alte Beziehung zum orphischen Mythos des Dionysos, der von den Titanen zerrissen u. zerstückelt wird, voraus. – Kaiser Julian beschreibt die Seele in seiner Polemik gegen die Kyniker als verscharrt in den Sinnesorganen, aber dennoch fähig, sich zu läutern u. sich die Sinnesorgane durch die Kraft des Gedankens nutzbar zu machen (or. 6, 189c). – Macrobius erklärt, der Leib bedeute als G. der Seele die materielle Welt; er sei die Höhle des Dis, die wahre Unterwelt, wie die Philosophen sagen (somn. Sc. 1, 10, 9f). Er behauptet, im Traum des Scipio eine Anspielung auf die Lehre vom σῶμα – σῆμα, Leib – G., zu finden (ebd. 1, 11, 3) u. führt sie zurück auf den orphischen Mythos, nach dem die von den Titanen zerstückelten Glieder des Dionysos begraben worden seien (ebd. 1, 12, 12). – Olympiodor stellt im Gefolge Platons zwei Arten des Todes für die Seele einander gegenüber: der eine, beschrieben in Platons Gorgias, sei das Eingehen in das G., das der Körper ist (in Plat. Gorg. 30, 1), der andere, beschrieben im Phaidon, bestehe darin, sich freizumachen u. dieses G., den Körper, zu verlassen (in Plat. Phaedon 2, 60 [97, 1/5 Norvin]). – Die neupythagoreischen Kommentatoren wollten diese Auffassung vom berühmtesten der Dichter, Homer, herleiten. Er habe, behaupten sie, regelmäßig den passenden Ausdruck gebraucht, um den Leib als Hindernis für die Seele darzustellen; δέμας nenne er den lebenden Körper, sofern er eine Fessel ist, aber σῶμα (d.h. σῆμα) den Leichnam, weil er, wie ein G.stein, an den Menschen erinnert, dessen Seele davongeflogen ist (PsPlut. vit. et poes. Hom. 124 [7, 399 Bernardakis]; mit einigen Varianten u. ohne Quellenangabe wieder aufgenommen von Joh. Stob. 1, 41, 10 [1, 292f Wachsmuth/Hense]; Eustath. Il. 1, 115 [53, 17/20]; vgl. Buffière).

B. Christlich. I. Zweites Jh. Hippolyt v. Rom, möglicherweise ein Schüler des Irenäus, schreibt Pythagoras die Auffassung zu, daß die Seele im Leib wie in einem G. begraben sei (ref. 6, 25, 4; 5, 8, 22). – Clemens v. Alex. benutzt die Stelle aus dem Protreptikos des Aristoteles, wenn er den Einfluß der teuflischen Schlange auf die Menschen mit der etruskischen Art der Hinrichtung vergleicht (protr. 7, 4; vgl. o. Sp. 457). So verursacht zB. der Teufel, daß die Menschen für Tempel der unsterblichen Götter halten, was in Wirklichkeit über G. oder Gefängnissen angelegt ist (d.h. über Leichen; ebd. 44, 4; 91, 1; vgl. Arnob. nat. 6, 6). In den Stromata bekämpft Clemens den Gnostiker Markion, dessen Schriften ihm offenkundig vom Platonismus

durchtränkt scheinen. Er zitiert in diesem Zusammenhang Plat. Crat. 400c u. schreibt Orpheus die Auffassung zu, daß die Welt, u. besonders unser Leib, ein Gefängnis sei, in dem die Seele die ihr auferlegte Strafe abbüßen müsse. Er ist überzeugt, daß Platon mit der Auffassung Leib = G. dem Philolaos folgt (Clem. Alex. strom. 3, 13, 2. 16, 3/17, 1; 4, 137, 3; vgl. Theodrt. Cyr. affect. 5, 13). Wenngleich Clemens den Markion tadelt, weil er platonisiere, stimmt er nichtsdestoweniger Paulus darin zu, daß ‚der Leib tot ist wegen der Sünde‘ (Röm. 8, 10), womit er zeige, daß der Leib, wenn er nicht ein Tempel Gottes ist, ein G. der Seele sei (Clem. Alex. strom. 3, 77, 3; vgl. Eus. vit. Const. 3, 26, 3). – Mehrfach nimmt Clemens auch Plat. resp. 7, 533d auf, worin vom Auge der Seele die Rede ist, das im Schlamm des Körpers begraben liegt, u. verchristlicht die Metapher (paed. 2, 18, 3; 3, 81, 1; strom. 2, 3, 3. 118, 5; vgl. 6, 44, 3; 7, 92, 7). – Tertullian bekämpft in De resurrectione mortuorum ebenfalls die Gnostiker: Markion, Apelles, Valentin, Alexander; denn sie nennen den Leib einen Leichnam (4, 2, 9; vgl. P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 1 [Paris 1901] 353/63; A. v. Harnack, Marcion[2] [1924] 104. 273*). Er macht ihnen ihre Auslegung von Gen. 23, 4f zum Vorwurf, wo Abraham ein G. sucht, um Sara zu bestatten. Diese Gnostiker behaupten, der wahre Tod sei die Unwissenheit, in der der Mensch begraben sei, wenn er Gott nicht kennt. Für Gott tot, verkomme er in seinem Irrtum wie in einem G. Nach diesen Gnostikern ist die Auferstehung des Fleisches nicht im physischen Sinn zu verstehen; sie bedeute vielmehr, daß man den Tod der Unwissenheit sprengt, daß man das G. des alten Menschen verläßt, gemäß dem Worte Christi (Mt. 23, 27), in dem er die Schriftgelehrten u. Pharisäer mit getünchten G. vergleicht (Tert. res. 19, 3f). Andere wieder sagen, das G. zu verlassen bedeute, dieser Welt zu entfliehen, die Wohnung von Toten ist, d.h. von Nichtgnostikern, die Gott nicht kennen; oder es heiße, sich vom Leib zu befreien wie von einem G., denn er halte die Seele gefangen im Tod, der das Leben dieser Welt sei (ebd. 19, 7). Darauf antwortet Tertullian ironisch, der Häretiker habe zwar das G. des Körpers verlassen, leide aber immer noch unter Fieber u. Geschwüren usw. (ebd. 22, 11).

II. Origenes u. die Origenisten. Auch Origenes soll nach Epiphanios (haer. 64, 4, 6, verfaßt zwischen 374 u. 377) den Körper als δέμας bezeichnet haben, weil die Seele darin gebunden sei (s. o. Sp. 460). Daneben hätte gleichzeitig der Leib als G. erwähnt werden müssen, denn diese beiden Metaphern erscheinen immer zusammen, sowohl bei den Homerkommentatoren u. Macrobius wie in einem antiorigenistischen Brief Justinians (ep. ad syn. Cpol. c. Orig.: Mansi 9, 536 DE). Auch Methodios v. Olympus kennt die doppelte Bedeutung von σῆμα (res. 1, 4, 2 [GCS Method. 224, 5/9], verfaßt vor 311) u. wirft seinem origenistischen Dialogpartner vor, den Leib als Gefängnis u. G. zu bezeichnen (ebd. 1, 30, 4 [263, 8f]). Diesen Satz zitiert Epiphanios wörtlich haer. 61, 22, 5. Michael Choniates (nicht Gregorios Palamas, s. M. Jugie: DThC 11, 2 [1932] 1749) präzisiert ihn, indem er σῆμα durch τάφος ersetzt (prosopop.: PG 150, 1350A). Nach dem Brief des Epiphanios an Johannes v. Jerusalem (geschrieben 394) hat Origenes die Auffassung vertreten, die menschlichen Seelen seien zur Strafe für eine Sünde vom Himmel in diese untere Welt gefallene Engel u. hineingebannt in Körper als in G., denn der Leib sei ein σῆμα, ein μνῆμα, u. schon sein Name zeige an, daß er die Seele einschließe wie das G. den Körper (ep. ad Joh. Hieros [= Hieron. ep. 51] 4, 3f [CSEL 54, 401, 7/402, 2]). Epiphanios zielt, wenn er Origenes anspricht, auf die Origenisten des 4. Jh.; Euagrios Pont. zB. behauptete, der Leib sei das G. der Seele (in Ps. 48, 12 [PG 12, 1445D]). Er fügte noch hinzu, daß die Seele im G. durch die sinnenhafte Erkenntnis sich zu immer höherer Anschauung erheben könne, bis zur Wesenserkenntnis (s. Guillaumont 110_{135}). Origenes selbst spricht an zwei erhaltenen Stellen im Gefolge Platons vom begrabenen νοῦς (exc. in Ps. 77, 31 [PG 17, 141A]) u. wendet das Wort aus dem Evangelium ‚Laßt die Toten ihre Toten begraben‘ (Mt. 7, 22) auf die an, die selbst zu G. geworden sind (in Lc. frg. 156, 11f [GCS Orig. 9, 289]). – Diese so häufig gegen die Auffassung vom σῶμα-σῆμα vorgebrachten Warnungen hinderten andere Kirchenväter nicht daran, sie ihrerseits wieder aufzunehmen.

III. Die Kappadokier. Basilius hat wenigstens dreimal Plat. resp. 7, 533d (s. o. Sp. 456) wieder aufgegriffen, wo vom im Schlamm begrabenen νοῦς die Rede ist. Er sieht diese Stelle in Übereinstimmung mit der Lehre des Paulus u. wendet sie an auf die Seele, die untauglich ist zur Schau (reg. fus.

8, 3 [PG 31, 940B]; leg. lib. gent. 9, 61 [56 Boulenger]; spir. 22 [PG 32, 168B]). – Gregor v. Naz. versichert in seiner G.rede auf seinen Bruder Kaisarios, daß nicht das Sterben das Traurigste für den Menschen sei, sondern im Gegenteil zu sehen, daß sein Leben sich hier unten in die Länge ziehe, daß die Seele weiterhin dem G. verbunden bleibe, das sie mit sich herumschleppe (or. 7, 22 [PG 35, 784C]). In einem autobiographischen Gedicht redet er seinen eigenen Leib mit harten Worten an, die fast alle dem platonischen Vokabular entnommen sind: Schlamm, Fessel, Bleigewicht, G. (carm. 2, 1, 46, 7/9 [PG 37, 1378]). Seinem Briefpartner Philagrios gibt er mit Worten, die fast ganz dem platonischen Phaidon (81a) entstammen, den Rat, schon während seines Lebens das Sterben zu üben, d.h. seine Seele so weit wie möglich aus dem Körper, dem G., zu lösen (ep. 31, 4 [GCS Greg. Naz. 28, 6/8]). – Gregor v. Nyssa wendet kühn solche Anschauungen auf die Lebensgeschichte des Christen an: Wenn er sein Fleisch mit Christus gekreuzigt hat, kann er wie dieser den Stein wegwälzen, d.h. die Last des Lebens mit seinen Verirrungen, u. den Leib, das G., verlassen u. sich zu den Höhen aufschwingen, wo er unter den himmlischen Wesen einherwandelt (ep. 3, 2 [8, 2², 20 Jaeger/Pasquali]).

IV. Ambrosius. Ambrosius hat reichlich Gebrauch gemacht von der Lektüre der Quaestiones in Gen. des Philon. Man findet bei ihm, fast Wort für Wort übersetzt, Philons Ausführungen über den Leib als G. in bezug auf Adam, Kain u. Noah (parad. 14, 70 [CSEL 32, 1, 328, 7/11]; Cain et Ab. 2, 9, 31 [ebd. 404, 13/6]; Noe 29, 112 [ebd. 489, 15], wo Ambrosius wahrscheinlich auf Ps. 5, 10 anspielt, gewiß aber auf die Formulierung Verg. Aen. 2, 265: invadunt urbem somno vinoque sepultam; vgl. vid. 7, 40 [PL 16, 260A]; Abr. 1, 6, 57 [CSEL 32, 1, 539, 24f]; exc. Sat. 2, 21, 5f [ebd. 73, 261]; Paulin. Nol. carm. 18, 235 [ebd. 30, 107]; Aug. in Joh. tract. 45, 12, 26 [CCL 36, 395]; Caesar. Arel. serm. 46, 3; 47, 5 [ebd. 103, 206. 214]; 151, 8 [ebd. 104, 621]). Wenn das Fleisch der Seele gehorsam ist, sagt Ambrosius, ruht sie nicht wie tot in ihrem G. (ep. 19, 6 [CSEL 10, 1, 144]). Der Tod ist für die Seele eine Befreiung, da er die Trennung von unserem Leichnam bedeutet (PsHeges. hist. 5, 53, 1 [ebd. 66, 1, 410, 5/7]), das Begräbnis der Laster (Ambr. bon. mort. 4, 15 [ebd. 32, 1, 717, 4f]; sacr. regener. frg.: Aug. c. Iul. 2, 5, 14 [PL 44, 683]). Ambrosius gibt den Rat, schon jetzt den Tod im philosophischen Sinn zu üben, indem man die Seele aus dem Fleisch erhebt, indem man aus dem Körper wie aus einem G. aufsteht (bon. mort. 5, 16 [CSEL 32, 1, 717, 16/20]). Wir müssen uns erheben über unser irdisches G. hinaus, da die meisten Menschen von einem G. umgeben leben (in Ps. 1, 55 [ebd. 64, 46, 18/20]). Wenn Paulus sagt: ‚Wer befreit mich von diesem Leib des Todes?‘ (Rom. 7, 24), dann bittet er darum, daß die kranke Seele sich aus diesem G. erheben kann (in Ps. 40, 12 [CSEL 64, 235, 23/7]). Vielen Christen fehlt der Glaube, daß dieses Auferstehen möglich sei, darum bleiben sie ihrem G. verhaftet (ebd. 48, 18 [372, 20f]). Der sterbende Jakob dagegen ist ein Vorbild für den christl. Weisen, indem er seinen Leib im G. zurückließ, um in sich auferstehend u. sich in sich sammelnd sich der gegenwärtigen Zeit zu entziehen (Jac. 2, 9, 37 [CSEL 32, 2, 54, 25/55, 4]); überzeugt, daß der Tod für ihn Unsterblichkeit bedeute, ließ er seinen Leib im G., wie etwas, das nicht zu ihm gehört (ebd. 1, 8, 36; 2, 9, 38 [28, 6. 55, 23]; bon. mort. 10, 44 [CSEL 32, 1, 741, 2f]). – In seinem Lukaskommentar bietet Ambrosius eine allegorische Deutung der Auferweckung des Sohnes der Witwe von Naim (Lc. 7, 11/4): für ihn sind die Träger der Bahre die Leidenschaften des Körpers, das G. versinnbildet unsere schlechten Sitten (in Lc. 5, 90f [CSEL 32, 4, 217, 11/9. 23f]). Die Gottlosen sind Seelen, die, wie der Besessene bei Lc. 8, 27, in G. wohnen (in Lc. 6, 45 [ebd. 250, 6/8]). Ihre Kehle ist, wie der Psalmist sagt (Ps. 5, 11), ein offenes G. (in Lc. 7, 41 [299, 19]). Die Heilung besteht für sie darin, dieses G. zu verlassen u. in das geistige ‚Haus‘ (Lc. 8, 39) zurückzukehren (in Lc. 6, 53 [253, 8/10]). Bereits auf Erden findet, nach der Lehre des Paulus, die eigentliche Heilung statt, wenn man mit Christus stirbt u. mit ihm durch die Taufe begraben wird (fug. saec. 9, 57 [ebd. 32, 2, 207, 3/7]; sacr. 3, 1, 1, 1/4; 2, 7, 23, 28f [ebd. 73, 37. 35]; vgl. Eutrop. Presb. ep. de contemn. her. [s. Clavis PL² nr. 565] = PsHieron. ep. 2 [PL 30, 49C] u. schon Greg. Nyss. in Cant. hom. 6 [6, 189, 2/10 Jaeger/Langerbeck]).

V. Augustinus u. a. Der Körper als G. ist eine christl. Formel geworden, die Eucherius v. Lyon in seiner Sammlung verzeichnet

(form. 5 [CSEL 31, 34, 19f]). Gregor v. Elvira (fid. 43, 370/2 [CCL 69, 230]) u. Hieronymus selbst (ep. 4, 2, 2; 38, 2, 2; man beachte, daß diese beiden Stellen früher sind als der Brief des Epiphanios an Johannes v. Jerus. [vJ. 394; s. o. Sp. 462], der den Origenistenstreit verursachte) haben sie verwendet. Bei Prudentius (cath. 1, 33/6) u. Augustinus (conf. 10, 8, 12) hat die Formel eine typisch platonische Färbung, da sie mit dem Begriff des Vergessens in Zusammenhang gebracht ist. Augustinus, der durch Ciceros Hortensius die Aristotelesstelle von der etruskischen Art der Hinrichtung (s. o. Sp. 457) kannte, interpretiert ebenfalls Ps. 5, 11: ‚Ihre Kehle ist wie ein offenes G.‘ (en. in Ps. 5, 12) u. die Worte Christi Lc. 9, 60: ‚Laß die Toten ihre Toten begraben‘ (trin. 4, 3, 5, 31 [CCL 50, 166]). Nach ihm handelt es sich um Gottlose, die in gewisser Weise tote Körper sind u. einander von der Bekehrung abhalten; denn einer toten Seele dient der Leib als G. (en. in Ps. 87, 11f). Bei der Erklärung der Auferweckung des Lazarus erklärt Augustinus, daß die tote Seele im G. liege unter dem Stein ihrer schlechten Gewohnheit (in Joh. tract. 22, 7, 28/30; 49, 3, 22/6 [CCL 36, 227. 421]). Demgegenüber ist der Mensch, der seine Sünden bekennt, schon aus dem G. befreit (en. in Ps. 101 serm. 2, 3, 7/16 [ebd. 40, 1440]).

VI. 5. bis 12. Jh. Bei solch prominenten Gewährsleuten konnte sich der Gebrauch dieser Metapher vom 5. bis ins 12. Jh. halten. – Petrus Chrysologus beschreibt den reichen Prasser (Lc. 16, 19/31), dessen Seele sogar schon vor seinem Tod im G. liegt, einem G., das seine immerwährende Strafe ist (serm. 121. 124 [PL 52, 532A. 541D]). Er stellt sich vor, daß sogar die Apostel nach dem Tode Christi für einen Augenblick im G. des Zweifels u. der Verzweiflung eingeschlossen waren (ebd. 83 [433B/434A]). – Nach Gregor d. Gr. sind die Verworfenen Gräber, denn ihre Seele sei des Lebens beraubt (moral. 15, 70 [CCL 143 A, 795]). Diesen G. des Todes stellt er metaphorisch die Beschauung als G. des Geistes gegenüber (ebd. 5, 9 [CCL 143, 224]). – Die geistlichen Schriftsteller des 12. Jh., besonders diejenigen, die sich mit den Neuplatonikern beschäftigt haben, greifen solche Themen gern wieder auf. Bernardus Silvestris, beeinflußt von der Philosophie von Chartres, beschreibt die Weltseele als begraben in der Masse der körperlichen Materie (de mundi universitate: 51, 32 Barach/Wrobel). – Wilhelm von Saint-Thierry beschreibt am Ende seiner Ausführung über den Abstieg (catabathmos) der Seele, den er den ‚hinaufführenden Stufen‘ (anabathmoi; vgl. die Titel der sogenannten Stufenpsalmen [Ps. 119/33 LXX] u. Ps. 83, 6) gegenüberstellt, in fast plotinischer Ausdrucksweise die Verwilderung der Seele, die soweit gehe, daß die Seele im Leib wie in einem G. eingeschlossen sei (de natura corporis et animae 2 [PL 180, 724D/726C]). – Ein anderer Zisterzienser, Ailred von Rievaulx, stellt sich vor, wie die Teufel die Wollüstigen aus ihren Körpern, den stinkenden G., ziehen, um sie dem höllischen Gestank zu übergeben (de inst. inclus. 33 [SC 76, 156]). – Nach Adam von Perseigne sind die ‚Söhne der Finsternis‘ die Menschen, die nie das Kellergewölbe ihres elenden Fleisches verlassen u. die sich im Gefängnis ihrer Leiber finsteren Werken hingeben; sie bewohnen fortdauernd das G. ihrer Begierde (ep. 1, 4 [SC 66, 52]; vgl. Alanus de Insulis distinctiones: PL 210, 942A; Manegaldus c. Wolfelmum 22 [PL 155, 170C]).

C. Zusammenfassung. Die Metapher Leib = G., deren Ursprung pythagoreisch zu sein scheint u. nicht orphisch, wie jene vom Leib als Gefängnis der Seele, wurde seit Platon mit letzterer oft verbunden, bewahrte aber ihr Eigenleben u. ihre spezielle Nachwirkung. Die oben angeführten Zeugnisse genügen, um zu zeigen, daß sie bis zum 12. Jh. bedeutsam blieb, vor allem bei einzelnen Autoren wie Philon v. Alex. u. Ambrosius, die ihr in der patristischen Tradition zur Legitimität verhalfen. Sie wurde verwendet im Zusammenhang mit der Exegese bezüglich Adam, Kain u. Noah, mehrerer Psalmverse, der Evangelien oder der Paulusbriefe. – Der Leib als G. steht gleichwertig neben dem Bild vom Leib als Leichnam, der die Seele mitverwesen macht u. sie hindert, sich in der Kontemplation aufzuschwingen. Weder der Kampf gegen Markion, der aus dieser Auffassung vom Leib Argumente bezog, um die Auferstehung des Fleisches im physischen Sinn zu leugnen, noch die antiorigenistische Polemik konnten diese Metapher aus der christl. Sprache verdrängen. Von Plotin oder Macrobius beeinflußt, erinnerten sich ein Bernardus Silvestris u. Wilhelm von Saint-Thierry daran, daß der Leib als G. die Materie als Endpunkt für den Fall der Seele bezeichnet. Ambrosius u. Gregor d. Gr. stellen diesem verfluchten G., dem die Seele entfliehen muß, das geistige G. entgegen, in dem der Gläubige sich durch die

Taufe, die Kontemplation oder die freiwillige Abtötung mit Christus begräbt. Es ist aufschlußreich zu sehen, wie zwei so verschiedenartige Menschen wie der Christ Ailred von Rievaulx u. der Christengegner Porphyrios darin übereinstimmen, die Metapher vom Leib als G. in Beziehung auf die Dämonen zu verwenden, von denen sie sich freilich eine gegenteilige Vorstellung machen: Porphyrios, der für das Orakel des Apollon spricht (s. o. Sp. 459), verspricht dem ‚Dämon' Plotins, daß er, sobald er das G. des Leibes verlassen habe, den köstlichen Duft, der aus der Versammlung glückseliger Dämonen aufsteigt, genießen werde; Ailred sieht dagegen im Leib als G. nichts anderes als die stinkenden Requisiten für den Dienst der höllischen Teufel.

M. Aubineau, Le thème du ‚bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne: RechScRel 47 (1959) 185/214. – J. Brunschwig, Aristote et les pirates tyrrhéniens: RevPhilosFrÉtr 153 (1963) 171/90. – F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque (Paris 1956) 460. – P. Courcelle, Le corps-tombeau (Platon, Gorgias 493a, Cratyle 400c, Phèdre 250c): RevÉtAnc 68 (1966) 101/22; Art. Gefängnis (der Seele): o. Bd. 9, 294/318; Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62b, Cratyle 400c): RevÉtLat 43 (1965) 406/43. – E. R. Dodds, The Greeks and the irrational (Berkeley 1951). – A. Guillaumont, Les ‚Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique (Paris 1929) 110. – R. Harder, Über Ciceros ‚Somnium Scipionis' (1929). – L. Moulinier, Orphée et l'orphisme à l'époque classique (Paris 1955) 24/6. – W. Seibel, Fleisch u. Geist beim hl. Ambrosius (1958).

Pierre Courcelle† (Übers. Alois Kehl).

Grabfluch s. Fluch: o. Bd. 7,1160/288; Grabinschrift.
Grabgarten s. Grab: o. Sp. 391/3.

Grabinschrift I (griechische).

A. Einleitung. Es ist oft nicht leicht, die G., welche die zahlreichste Gruppe unter den Inschriften sind, als solche zu bestimmen, indem man sie gegen andere Arten, besonders Weih- u. Ehren-Inschriften, abgrenzen will. Die Trennungslinien sind nicht immer gerade zu ziehen, da die Inschriften als echte Lebensäußerungen bei aller Neigung zur Formelhaftigkeit vielfältig u. beweglich sich entwickeln. Ja, es kommt vor, daß eine Inschrift zwei Arten angehört (Reinach 423. 380); häufig ist das der Fall bei G. u. Ehren-Inschriften. ‚Inschriften, die zwar auf einem 'Ehren-Denkmal' stehen, ihrer Form nach aber wesentlich G. sind', hat Peek (GV VIII) ‚einstweilen zu den Grabepigrammen gestellt'. Natürlich ist es, daß gerade zwischen Ehren-, Weih- u. G. wechselweise Einflüsse im sprachlichen Formular vorliegen. Wenn daher die Inschrift nicht ausdrücklich von der Erinnerung an den Toten, seiner Bestattung, dem Ort des *Grabes u. dgl. spricht, kann anhand knapper Formeln die Inschrift nicht immer sicher als G. bezeichnet werden. Am günstigsten wird unterschieden u. definiert, ‚indem man unter G. alle Inschriften versteht, die auf einem Grabdenkmal stehen' (Klaffenbach 56). Auch Fluch-Inschriften (defixiones) u. Strafandrohungen werden zu den G. gezählt, soweit sie sich auf das *Grabdenkmal u. den Toten beziehen. Keine G. aber sind die vielen (mit davon abweichenden, Unheil wünschenden Worten versehenen) Bleitäfelchen, selbst wenn sie in Gräber gelegt sind; denn diese waren lediglich ‚als Briefkästen zur Unterwelt' aufgefaßt (Janell 122). Die Verlustlisten können mit dem gleichen Recht wie die Kenotaph-Inschriften als G. gelten, zumal neben ihnen oft typische Grabgedichte zu finden sind (Peek, GV nr. 18 [bzw. GG nr. 11]. 24). Nicht eigentlich unter G. behandelt werden Trostbeschlüsse, Leichenordnungen, Kultgesetze, iura sepultorum, Bestattungsarten u. Totenbräuche usw. Die ältesten G., in Thera u. Melos gefunden, gehören dem 7. Jh. vC. an. Formen, Formeln u. Komposi-

tionsweisen als Ausdruck des Inhalts erfahren in einzelnen Zeitabschnitten je nachdem ihre Neuprägung, Entfaltung, Abänderung, Aussetzung oder Verwendung ihrer ursprünglichen Art noch viel später. Die G. existieren als Prosa-G. u. Vers-G. Peek hat die griech. Vers-Inschriften gesondert ediert; dort ist die Form der Vers-Inschrift bedeutsam, u. sie muß auch mitten im eigenen Genos gesehen werden, obschon Verbindungslinien zur Prosa-Inschrift bestehen (ebd. nr. 137; Friedländer/Hoffleit nr. 1/4; IG 12, 9, 297). Wir kennen metrische G. bereits aus dem 7. (7./6.) Jh. vC. Sehr alte, metrische G. (in Hexametern u. Distichen; Friedländer/Hoffleit 8f) sind in Athen u. Ägina zum Vorschein gekommen. Knappe Prosa-G. haben wir auch in den Zeiten, in denen die metrischen schon beredt sind. Eine gewisse Systematik der Prosa-G. hat Klaffenbach erstellt (56/61; vgl. auch Pfohl, Elemente 61/5). – Man kann die G. nicht richtig beurteilen, wenn man die gedanklichen u. formalen Beziehungen zur (hohen) Literatur nicht berücksichtigt. Am Ausgewählten u. nach Abrechnung der äußeren bloßen Formelhaftigkeit tritt das echte Anliegen zutage. Der hohe Stil des dichterischen Vorbilds wird angestrebt, doch in der syntaktischen u. metrischen Anlage oft nicht erreicht. Manchmal begnügt man sich mit seltenen Wörtern u. außergewöhnlichen Wortstellungen. Feste Kompositionstypen erfuhren vielfache Variationen u. Erweiterungen. Der passende Gedanke genügte noch nicht zur Übernahme, er mußte in einer schönen bzw. jeweils annehmlichen Form gefaßt sein, d.h. in der metrischen, so daß die Muster bei der Dichtung, ganz selten bei der Prosa zu suchen sind (ebd. 69/71). Allenfalls zeigen besonders die G., wie sehr auch der einfache Grieche sich dem Poetischen befreundet u. verpflichtet fühlt. So finden sich unter den Grabgedichten poetisch geglückte Gebilde in großer Zahl. Das Verhältnis des Grabepigrammes zu *Epos u. *Elegie wurde jüngst wiederholt, aber bei weitem nicht abschließend behandelt (vgl. G. Pfohl: QuadUrb 7 [1969] 7/25; ders.: ders. [Hrsg.], Elegie 1/23). Auch mit dem Einfluß von Inschrift u. *Epigramm auf die ‚Oberschicht', die hohe Literatur, ist zu rechnen (ders., Elemente 69/71). Zum ganzen Komplex vgl. A. E. Raubitschek u.a., L'épigramme grecque = EntrFondHardt 14 (1969); R. Chevallier, Épigraphie et littérature à Rome (Faenza 1972); C. O. Pavese, Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica (Roma 1973); Z. di Tillio, Confronti formulari e lessicali tra le iscrizioni esametriche ed elegiache dal 7° al 5° sec. a. C. e l'epos arcaico 1. Iscrizioni sepolcrali: QuadUrb 7 (1969) 45/73; M. Moranti, Formule metriche nelle iscrizioni greche arcaiche: ebd. 13 (1972) 7/23; F. Mawet, Épigrammes, thrènes et dithyrambes: Le monde grec, Festschr. Cl. Préaux (Bruxelles 1975) 33/44; St. Zabłocki, Antyczne epicedium i elegia zatobna (Wrocław 1965); P. Giannini, Espressioni formulari nell'elegia greca arcaica: QuadUrb 16 (1973) 7/78; M. L. West, Studies in Greek elegy and iambus (Berlin 1974); A. M. Zumin, Echi euripidei nell'epigrammatica greca: Studi triestini di antichità, Festschr. L. A. Stella (Trieste 1975) 357/77. – Bei der Vielfalt u. Vielzahl der in den G. obwaltenden Themen u. Motive gilt es, die den G. entsprechende, das für diese typisch Funerale erfassende Gliederung zu finden; die natürlichste u. daher geeignetste ist die, welche sich nach Grund, Wesen u. Wirkung der G. richtet, die sich aus dem Inhalt, den Formeln, der Komposition ergeben, also: Tod, Bestattung, Grab, Grabpflege, Trauer, Trost, Totenehrung, Problem des Weiterlebens, Verhältnis zum Leben (vgl. G. Pfohl, Die epigrammatische Poesie der Griechen. Entwurf eines Systems der Ordnung: Helikon 7 [1967] 272/80). Freilich wäre es gerade im RAC besonders wichtig, zu verdeutlichen, wo jeweils bei den genannten thematischen Gruppen das Christentum der Antike folgt bzw. sie fortsetzt u. wo es, bewußt oder unbewußt, davon abweicht; aber bei dem Stand der schwierigen Einzelforschung sind derartig allgemeine u. gewissermaßen verbindliche Aussagen oft noch nicht möglich.

B. Heidnisch. I. Tod. Die Todesumstände werden in den griech. G. zwar gelegentlich u. dann recht allgemein angeführt (Schmid/Stählin 1, 4, 477; IG 1², 1009. 1084; Peek, GV nr. 512. 602. 679 [bzw. GG nr. 124]), aber betont sind sie nur dann, wenn sie von besonderer, tragischer oder als ehrenvoll hervorzuhebender Art sind (P. Perdrizet, Miscellanea: RevÉtAnc 23 [1921] 283f; U. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung 1 [1924] 133_2; Tod durch Krankheit: Peek, GV nr. 835. 1073. 1565. 1864; vgl. Kaibel, Index VI s. v. Mortis genera, Naufragi; Herkenrath 5/22; Larfeld, Hdb. 1, 557; 2, 864; ders., Epigraphik 450; Lattimore 142/58; Fohlen, Circonstances;

Pfohl, Untersuchungen 125/35 [Todeseuphemismen]. 194/6 [Todesursachen]; ders., Elemente 71f; B. Winand, Vocabulorum Latinorum quae ad mortem spectant historia [1906]). Lykurgs Anweisung, den Hinterbliebenen sei es nicht erlaubt, den Namen des Verstorbenen auf das Grabmal zu schreiben, außer bei einem Mann, der im Krieg (ἐν πολέμῳ) gefallen, u. einer Frau, die im Wochenbett gestorben war (Plut. vit. Lyc. 27), wird fragwürdig, wenn man die lakonischen G. bedenkt, welche gerade diese Todesfälle nennen; hier bedarf es noch der Untersuchung des epigraphischen Materials; es gibt in Sparta auch beredte Epigramme (Loch, De titulis 14; Fraser/Rönne 101; IG 2, 1256; Ditt. Syll.^{3} nr. 1224; Peek, GV nr. 305 [= SupplEpigrGr 11 (1954) nr. 305] u. 1226 [bzw. GG nr. 50]), allerdings erst später im Laufe der Zeit (ders., GV nr. 646. 903 [bzw. GG nr. 146]. 1406; IGAntiquiss 64). Vielleicht geht die auch in anderen Landschaften auftretende Wortfolge ἐν πολέμῳ (daraus Varianten, vgl. Lattimore 142) auf das spartanische Beispiel zurück; möglich ist auch jeweils spontane Entstehung. Mit einer Nüchternheit, die an Beherrschung grenzt, sind die Todesursachen zunächst aufgeführt; doch denkt man auch an außermenschliche Mächte (Peek, GV nr. 1576 [Kapreai; 1./2. Jh.]: ,Nicht durch den Spruch der Moiren bin ich hinweggerafft, sondern durch einen plötzlichen, gewaltsamen Tod aus ungerechtem Zorn'; Übers. A. Kehl). Nahezu gerühmt wird der Tod im Kampf für das Vaterland, vor dem Feind (ebd. nr. 1/51). Von tragischen Todesursachen (Herkenrath 21; Peek, GV nr. 964. 1204. 1207) werden erwähnt: gewaltsamer Tod (G. Björck: Philol 94 [1941] 239/42), Tod durch unnötig erscheinende Unfälle (IG 14, Index s. v. mortes singulares; Herrlinger 3; Robert, Hellenica 10, 276/89; SupplEpigrGr 15 [1958] nr. 765; Anth. Pal. 7, 263/95; Peek, GV nr. 53 [bzw. GG nr. 23]. 486. 65 [51]. 738. 846. 1625 [217]; IG 12, 1, 708), von Wöchnerinnen (Weißhäupl 48/90), von Kindern, durch eine tückische Krankheit (Peek, GV nr. 203. 241 [bzw. GG nr. 408]. 1166 [,une vraie chronique médicale': Fohlen, Circonstances 30]. 1622), kurzum der Tod zur Unzeit (ἄωρος; πρὸ ἡλικίας; πρόκαιρος θανεῖν; Lattimore 184/7), Tod von Athleten während des Kampfes (Robert, Gladiateurs; ders., Hellenica 5, 77f. 80; 8, 44/6). Den Dichtern der Anthologia Pal. sind solche Ursachen eine willkommene Gelegenheit zur Ausschmückung (Herkenrath 5f): literarische Hochzucht; es fehlen Scheu u. Achtung der Beteiligten. – Für die Griechen spricht, daß sie den Tod u. seine vielfältigen Arten in die Ordnung u. den Wirkungsbereich übermenschlicher, ja göttlicher Mächte u. Wesen stellten, wenn sie sie oft auch als feindlich empfanden (ebd. 6/19; Gutscher 1, 40f; Straubergs 344/6; Lattimore 146/51; Pfohl, Untersuchungen 73/8; MonAsMinAnt 7 [1956] Index s. v. Religion). Freilich müssen wir bei der Interpretation achten, inwiefern nur Freude am Bildhaften oder echte Anschauung vorliegt. Den Tod bewirken so zB. (Herkenrath 8/15): Hades, als Raum, als Todesursache, oft Kontamination der beiden (Kaibel, Index II s. v.; Straubergs 342f; A. Wilhelm, Griech. Epigramme aus Kreta [Osloae 1950] 14/8 [Hades' Brautwerbung]; W. M. Calder: MonAsMinAnt 7 [1956] XXXIII), Daimon, wohl der verhaßte Hades (Lattimore 148; Peek, GV nr. 1597), Moira-Moirai (Mayer 33/9; Straubergs 344; Peek, Verzeichnis s. v. Moira u. dgl.), Tyche, schillernd u. unberechenbar (Kaibel, Index II s. v.; Peek, GV nr. 28 [bzw. GG nr. 16]), Nemesis, Erinyen, Nymphen (ders., GV nr. 952. 1595 [bzw. GG nr. 351]), Thanatos, Heimarmene, Chronos, Phthonos (F. Wehrli, Λάθε βιώσας. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen [1931] 104; L. Moretti: ArchClass 8 [1956] 79; Peek, GV nr. 1594. 1925 [bzw. GG nr. 350. 448]), Ares (Kaibel, Index II s. v.; Peek, Grabschr. 2 nr. 176), Pluton (Kaibel, Index II s. v.; Straubergs 343; Peek, GV nr. 1595 [bzw. GG nr. 351]), Persephone (Kaibel, Index II s. v.; Geffcken, Epigramme nr. 133; Rohde, Psyche 2, 381; Straubergs 343), Kore, Hermes (Kaibel, Index II s. v.; K. Forbes, Some Cyrenaean dedications: Philol 100 [1956] 245/8), Charon (Kaibel, Index II s. v.; F. A. Sullivan, Charon, the ferryman of the dead: ClassJourn 46 [1950] 11/7; Peek, GV nr. 1588), Eileithyia (ebd. nr. 846. 1085. 1148). Oft sind zwei Mächte, zusammen oder eine der anderen untergeordnet (zB. die Erinyen dem Hades), die Ursachen (ebd. nr. 846. 935. 1179. 1186. 1554 [bzw. GG nr. 216. 85. 332)]. In den Vorstellungen mengen sich die verschiedenen, zunächst individuellen Attribute. – Bei dem kunstbegnadeten Volk der Griechen ist es nicht verwunderlich, daß sie für den Tod zahlreiche Bilder hatten (Herkenrath 21f; Lattimore 159/71; Pfohl, Untersuchungen 125/35); diese sind zurückzuführen auf Erklärungsversuche, euphemistische Absichten

(*Euphemismus) u. oft auch aufzufassen als Ausdruck persönlicher Haltung dem Tod gegenüber. Typisch griechisch ist der Zusammenhang von Licht u. Lebensende: Leben ist Licht (Peek, GV nr. 1569 [bzw. GG nr. 402; Palaia Isaura, Isaurien; 2./3. Jh.]: ,Sei mir gegrüßt, Leben, süßes Licht der Sonne'; Übers. Peek), u. Tod u. alles, was er bringt, ist Dunkel, Abschied vom Licht (oft erwähnen die G. λαμπρὸν φάος ἠελίοιο; R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum: Philol 97 [1948] 1/36; Peek, GV nr. 1545 [bzw. GG nr. 335]; Reynolds/Ward Perkins nr. 690). Tod als Ende des Weges, auf dem der Lebende geht, als Weggehen (Herkenrath 22; Peek, GV nr. 1704 [bzw. GG nr. 365]), als *Hafen (C. Bonner, Desired haven: HarvThRev 34 [1941] 49/67; Robert, Hellenica 3, 148; ders., Bull. ép. 1956 nr. 339), als Heim im Grab (Herkenrath 22; IG 2/3^2, 12825), als Faden der Moiren, doch nicht durchgeschnitten (Lattimore 159f; Peek, GV nr. 1162 [bzw. GG nr. 316]), als Schlaf ewig oder, im Suchen nach Unsterblichkeit, vorübergehend bzw. das Totsein vermeidend (Herkenrath 21; Lattimore 164), Erde zur Erde (Tolman 59f), Abstattung einer Schuld (Peek, GV nr. 402. 975. 1049), Verlust der Lebensblüte, der Jugend (Herkenrath 22), Ausruhen, Befreiung von irdischen Mühen (IG 14, S. 770f; Peek, GV nr. 132. 436; J. E. Church, Beiträge z. Sprache d. lat. G. 1 [1901] 42f), Verlassen der Heimat, des Lebens (Beendung), der Familie, der Verwandten (Robert, Hellenica 6, 102), Beraubung (Herkenrath 21; MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 275a), Ende des *Greisenalters (Peek, GV nr. 1987 [bzw. GG nr. 456]), Gaststätte (MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 347), Acheron, Tartarus (Kaibel, Index II s. v.; Straubergs 343), die ,Seele' macht das Leben aus, beim Tod geht sie vom Körper, fliegt sie weg; der Leib ist tot, sie lebt (Lattimore 29; Peek, GV nr. 20. 40 [bzw. GG nr. 12. 21]. 1758. 2040).

II. Bestattung, Grab, Grabpflege. a. Bestattung. Aus den G. erhellt, daß den Griechen die ordnungsgemäße Bestattung bedeutend war, ihre Unterlassung ein Mangel für den Aufenthalt des Toten (Herkenrath 31f), seinen Ruhm, die Hinterbliebenen; das beweisen auch die Kenotaphe (ebd. 33/5; vgl. B. Haussoullier, Quomodo sepulcra Tanagraei decoraverint, Diss. Paris [1884] 73/5; Lattimore 220/5; Fohlen, Tombe 43/5; W. Vollgraff, Inhumation en terre sacrée dans l'antiquité grecque: MémAcInscr 14, 2 [1951] 315/98; Pfohl, Untersuchungen 198/205, TitAsMin 2, 1 [1920] nr. 49; Robert, Études 609 Reg. s. v. Sépulture). Die Bestattung ist eine Auszeichnung, ein Gefallen (Peek, GV nr. 151. 189. 1723), ein Liebesdienst (ebd. nr. 97 [bzw. GG nr. 78]. 133. 632), letztes Geschenk (nr. 925), Dank (nr. 1550), Ehrerweis (Gutscher 1, 6; Janell 127. 132; C. Katluhn, Γέρας [1914]; W. Peek, Zu den Gedichten auf den Arzt Dioskoros: Epigraphica 12 [1950] 28; Pfohl, Elemente 69_{27}), Zweck u. Beitrag der Totenverherrlichung (μνήμης χάριν, μνείας χάριν, μνήμης ἕνεκα); Straubergs 323; L. Robert, Épigraphie et paléographie: CRAcInscr 1955, 218_4; ders., Bull. ép. 1956 nr. 294), Pflichterfüllung, Freundschaftspflicht (Peek, GV nr. 1415 [bzw. GG nr. 79]. 2065). Aufgabe u. Ehre der Bestattung hatten jeweils die Angehörigen, Vereine (Loch, Grabschr. 287f; Baege 144; IG 12, 9, 1151; IPE 2, 60/5; 4, 207/12), Gemeinde u. Staat (Herkenrath 36/48). Auch über die Bestattungssitten erfahren wir manchmal in den G. (ebd. 49/56: Zubereitung der Leiche, Totentrauer, Leichenzug). Als besondere Vorzüge galten staatliches Begräbnis u. vom Staat in Auftrag gegebenes Grabmal (Pope 75/80; O. Gottwald, Zu den griech. Trostbeschlüssen [Wien 1937]; F. Jacoby, Patrios nomos. State burial in Athens and the public cemetery in the Kerameikos: JournHellStud 64 [1944] 37/66), für tote Krieger u. sonstige um das öffentliche Wohl Verdiente (Peek, GV nr. 45 [bzw. GG nr. 20; Athen, Kerameikos; Mitte 5. Jh.]: ,Um der Proxenie u. Tüchtigkeit willen, seiner eigenen u. der seiner Vorfahren, hat hier die Stadt Athen beigesetzt Pythagoras, des Dionysios Sohn. Über die Heimat aber, das rossenährende Selymbria, kam Leid ob seines Todes'. Übers. Peek). Entsprechende Dekrete gehen in solchen Fällen voraus. In einem Vollgefühl des Stolzes sprechen die Toten der Polyandria selber (ders., GV nr. 1 u. 4. 7/9. 28 [bzw. GG nr. 1. 4/6. 18]). – Vgl. W. C. West, Greek public monuments of the Persian wars, Diss. Chapel Hill (1966); R. Stupperich, Staatsbegräbnis u. Privatgrabmal im klass. Athen, Diss. Münster (1977).

b. Grab. Die Grabstätte bietet die sicherste Gewähr für die Totenehrung u. wenigstens für eine gewisse Art des Weiterlebens. Die größte Sorgfalt wird deswegen auch ihr zugewandt. Sie soll möglichst schön anzusehen sein, von möglichst vielen betrachtet werden

u. so vom Toten künden (F. Eichler, Σῆμα u. μνῆμα in älteren griech. G.: AthMitt 39 [1914] 138/43; K. Kübler, Der attische Grabbau: MittDtArchInst 2 [1949] 7/22; E. Buschor: JhÖsterrInst 39 [1952] 12/7; A. Rehm/R. Harder: T. Wiegand, Didyma 2 [1958] 524/38. 568/79; J. Kubińska, Les monuments funéraires dans les inscriptions grecques de l'Asie Mineure [Warszawa 1968]; Clairmont; E. Pfuhl/H. Möbius, Die ostgriech. Grabreliefs 1 [1977]). Der Tote soll in den Gedanken, der Erinnerung der Vorübergehenden u. kurze Zeit Verweilenden ‚leben' (Stemler 34; IGRom 1, Index s. v. μνείας χάριν u. dgl.; MonAsMinAnt 1 [1928] nr. 70; 3 [1931] nr. 55; Reynolds/Ward Perkins nr. 690). Es tritt das Wortspiel vom kleinen Grab u. vom nichtkleinen Ruhm des Toten auf (Peek, GV nr. 900. 1794 [bzw. GG nr. 251]. 1845; beliebt in der Anthologia Pal., vgl. Lattimore 228_{96}). Auch der Kult hat daher am Grab eine besondere Pflegestätte, der Götterkult vor allem in Thessalien, dort sind Gräber dem Hermes Chthonios geweiht (IG 9, 2, 698. 736). Die Gräber sind auch der Ort zur Verehrung der zu Göttern oder götterähnlichen Wesen erhobenen Toten. Die Hinterbliebenen werden durch all das in ihrer Trauer beschwichtigt (Herkenrath 36f; Gerlach 72/4; Robert, Hellenica 6, 94/8). Mit Verfluchungen, Götter- u. Menschenstrafen, groben Worten sucht man daher alles abzuwenden, was dem Grab schaden könnte. Das Grabmal steht im Mittelpunkt der meisten G., der Komposition, den Formeln u. dem Inhalt nach (Peek, GV nr. 170; vgl. auch die vielen G., die mit Demonstrativa eingeleitet sind: ἔνθα, ἐνθάδε, οἵδε, τόδε; Friedländer 97f; Peek, Verzeichnis s. v. ἔνθα u. dgl.). Neben den Namen haben die frühesten G. die Grabbezeichnungen (ders., GV nr. 1413 [Aigiale, Amorgos; 7./6. Jh.]: ‚Dem Deidamas hat sein Vater Pygmas dieses Haus errichtet'; Pfohl, Gr. Inschr. nr. 4; vgl. Peek, Grabschr. 2, 170; Robert, Bull. ép. 1956 nr. 339; Fohlen, Tombe 49_{44}: οἶκος αἰώνιος, ‚*Domus aeterna', Übersetzung eines semit. Vorbilds). Hauptfunktion des Grabmals ist die Glorifizierung (Peek, GV nr. 57 [Piraeus; Ende 6. Jh.]: ‚Dies ist ein Andenken an die Gelehrsamkeit des Aineias, eines überragend fähigen Arztes'; Pfohl, Gr. Inschr. nr. 6); nahe am Wege kann es diese am besten erfüllen (H. Curtius, Zur Geschichte des Wegebaus bei den Griechen: AbhBerlin 1854, 258/70; Gutscher 1, 8; Peek, GV nr. 305). Es kann ein trostvoller Ausdruck persönlicher Gefühle der Zuneigung sein (nr. 89 [Athen; 2. Jh. nC.?]: ‚Dies ist das kindliche Grabmal unserer allerliebsten Tochter'; Übers. A. Kehl). Wesentlich ist neben dem Grab die Stele (ebd. nr. 74 [bzw. GG nr. 52]). Überlebende errichten beide aus Dankbarkeit, Zuneigung, für erwiesene Liebe usw. (ebd. nr. 49. 76. 97 [bzw. GG nr. 31. 78]; MonAsMinAnt 1 [1928] nr. 128; IG 9, 2, 777). Doch auch so wird gesprochen: ‚Dieses klagende Grabmal' (Peek, GV nr. 104); ‚Nicht ohne Tränen ist das Grab' (nr. 925). Die Wertschätzung für das Grabmal drücken diejenigen G. aus, aus denen hervorgeht, daß die Betreffenden bereits zu ihren Lebzeiten seine Errichtung besorgten (Vermerke ζῇ, ζῶσιν, ζῶ, ζῶμεν neben jedem Einzelnamen vielfach; vgl. ebd. nr. 247/74 [‚vom Toten selbst zu Lebzeiten errichtete Denkmäler'; 1. Jh. vC. (?)/4. Jh. nC.], bes. 248; B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 1/2 [1914]; MonAsMinAnt 1 [1928] nr. 70; Dörner 27. 89; IG 14, 2456; Robert, Études 225. 585 Reg. s. v. ζῶ, ζῇ; Robert, Bull. ép. 1954 nr. 117). Grabsteine werden auch für weitere Bestattungen wiederholt verwendet, wohl wegen der Seltenheit des Materials u. aus Sparsamkeitsgründen (Fraser/Rönne 161/4).

c. Grabpflege. Mit all diesen Erscheinungen hängt die Sorge um die Unversehrtheit, die Pflege u. die rechtmäßige Benutzung des Grabes zusammen (A. Boeckh, Encyklopädie u. Methodologie der philol. Wissenschaft [1886] 421/3. 427; O. Treuber, Beitr. zur Gesch. der Lykier 2 [1888] 1/45; J. Merkel, Über die sog. Sepulcralmulten [1892] 79/134; Lattimore 106/18. 126/32. 138/41; Robert, Carie nr. 101/19). F. K. Dörner, Inschr. u. Denkmäler aus Bithynien (1941) nr. 78: ‚Ich will nicht, daß ein anderer nach uns hier bestattet wird, εἰ μὴ ἂν ἐπείξι, τέκνοις ἡμῶν'. ‚Die Formel εἰ μὴ ἐὰν ἐπίξῃ (ἐπείξῃ) scheint bisher nur aus bithynischen Inschriften belegt zu sein … Der Sinn ist jedenfalls nicht zweifelhaft: wenn nicht die Kinder veranlaßt sind, eine Nachbestattung vorzunehmen' (ebd. 75 Komm. zu nr. 59). Grabschänder hat es frühzeitig gegeben (vgl. Solons Gesetz bei Cic. leg. 2, 64; Lattimore 106), erst später aber, besonders in der Kaiserzeit (Pfohl, Untersuchungen 58/65), treten G. auf, die um Vermeidung verschiedenen Unfugs bitten (Entweihung, Besitzerwechsel, Beschädigung, Lachen; Rücksichtnahme). Manche G. wünschen dem Frevler Unglück (Peek, GV nr. 1376), dem Rechtschaffenen Glück (das letztere besonders römisch; Lattimore 107). Neben einfachen Verboten (Peek, GV nr. 186. 1371; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 655. 681) gibt es Strafandrohungen (G. Hirschfeld, Über die griech. Grabschr., welche Geldstrafen anordnen: KönigsbergStud 1 [1887] 83/144; Gutscher 2, 12f; Pfaff, Art. Sepulcralmulten: PW 2A, 2 [1923] 1622/5; ders., Art. Sepulcri violatio: ebd. 1625/8; W. Arkwright, Penalties in Lycian epitaphs of Hellenistic and Roman times: JournHellStud 31 [1911] 269/75; K. Latte, Heiliges Recht [1920] 88/96; Robert, Études 24. 226. 353. 457; A. Wilhelm: Mélanges É. Boisacq 2 = AnnInstPhilolHistOr 6 [1938] 357/60) u. schließlich ausgesprochene Verfluchungen, in Attika ganz wenige (Treuber aO. 8f). Sie mögen ihr Vorbild in staatlichen, offiziellen Schwurformeln haben (Lattimore 108_{147}. 116_{198}); vgl. Larfeld, Hdb. 1, 558; 2, 370f. 865f; ders., Epigraphik 451f; H. Seyrig, Inscriptions de Chypre: BullCorrHell 51 (1927) 148/51. 502f. Zur Verbindung verschiedener Arten vgl. Treuber aO. 8 (Robert, Hellenica 6, 13/5; J. Krischan, Beziehungen zwischen Grabschutzformeln u. den gesetzlichen Bestimmungen gegen Gräberschädigung: WienStud 70 [1957] 205/18; Peek, GV nr. 1381; MonAsMinAnt 8 [1962] nr. 743). Beide Arten verteilen sich am zahlreichsten auf Kleinasien (Phrygien, Karien, Lykien; weitere Verbreitung s. Lattimore 109; nicht häufig sind sie in Athen, vgl. Robert, Opera 3, 1403) u. erscheinen in Makedonien u. Thrakien (E. Gerner, Art. Tymborychia: PW 7A, 2 [1948] 1735/45; P. Meriggi, Für lyk. trqqas, den Göttern: Glotta 35 [1956] 291/6; C. W. M. Cox/A. Cameron: MonAsMinAnt 5 [1937] XXXVII). Eine Abschrift wird im Archiv hinterlegt (Larfeld, Epigraphik 107; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 216; 15 [1958] nr. 734). Die Fluch-Inschriften haben den Glauben an die Macht der Verwünschung u. an die segensreiche wie unheilwirkende Kraft der Gottheiten, die in den betreffenden Inschriften beschworen werden (Zeus, Unterweltgötter, ganz allgemein die θεοί [TitAsMin 2, 3 (1944) nr. 797]), zur Voraussetzung (J. Keil/A. Wilhelm: MonAsMinAnt 3 [1931] Komm. zu nr. 56: ‚Wahrscheinlich sollte die Inschrift durch die Worte αἵδε ἀραί ausdrücklich als eine bei der göttlichen Gerichtsbarkeit eingebrachte Anklage gegen jeden Weiterbenützer des Grabhauses kenntlich gemacht werden'); sie können das Objekt ihrer üblen Wünsche nicht genug in Einzelheiten benennen, das gilt auch für Attika (Körperteile, Besitztümer, Familie, oft sind die verschiedenartigsten Fluchmotive in einer Inschrift vereinigt). Das Grab wird auch die Stätte von Opfern (Peek, GV nr. 1227 [bzw. GG nr. 48]. 1360. 1994), die zu den Toten u. den Unterweltgöttern nach Aussage einiger G. in Beziehung standen; die Art derselben ist aber nicht angegeben. Vermutlich war sich der Volksglaube selber nicht im klaren; man dachte sich eben, es werde sicher nicht schaden zu opfern, wenn es auch nicht nütze. Ebd. nr. 654 (Ephesos; Anfang 3. Jh. nC.) überläßt es der Vater anderen zu opfern; er opfert sich selber für seinen siebenjährigen Buben. Es gibt Scheiben mit G. zum Verschluß von Öffnungen, durch die Trankopfer wie Honig u. Milch gegossen wurden (B. Haussoullier, Le papyrus 29 de Lille: RevPhilol 34 [1910] 134; Fohlen, Tombe 53; vgl. Robert, Études 306/8. 391. 467; das Testament der Epikteta: IG 12, 3, 330; ebd. Suppl. S. 85 = Pfohl, Überlieferung 37). Auch Kränze u. *Blumen als würdige Grabpflege werden erwähnt; bildliche Darstellung von Kränzen (*Girlande) ist häufig (auch Auszeichnung im Leben; Weißhäupl 106; J. Klein, Der Kranz bei den alten Griechen [1912] 40/57; Wenz 105; P. Collart: BullCorrHell 55 [1931] 58/69; Fohlen, Tombe 60/2; G. Luck, Trygonions Grabschr.: Philol 100 [1956] 279/81. 286; Peek, Grabschr. 2 nr. 183; C. Blinkenberg, Lindos, fouilles de l'acropole 2, 2 [Berlin/Copenhague 1941] nr. 630). Lattimore (130) stellt die folgende G. als aufschlußreich heraus: ‚Doch du, Erde, sei freundlich u. leicht Aquilinus u. laß auch zu seinen Seiten liebliche Blumen wachsen, wie du dergleichen in Arabien hervorbringst u. wie es ihrer in Indien gibt; damit der Duft, der von seinem wohlriechenden Leibe herkommt, melde, daß der Knabe, der hier ruht, ein Liebling der Götter gewesen u. Spende u. Opfer verdient, u. keine Klage' (Peek, GV nr. 1970 [bzw. GG nr. 462; Rom; 1./2. Jh.]; Übers. Peek). Hier liegt wohl eine alte Vorstellung zugrunde: ‚The flowers are a remembrance of physical beauty, as well as a sign that the body and personality of the dead are in some sense still alive' (Lattimore 130).

III. Trauer, Trost. a. Trauer. Die Trauer fand mannigfachen, doch im allgemeinen, besonders in älterer Zeit, beherrschten, wenn auch tief empfundenen Ausdruck (vgl. Gut-

scher 2, 39; Larfeld, Hdb. 2, 864; ders., Epigraphik 450; Hastings 10; E. Reiner, Die rituelle Totenklage der Griechen [1938]; Lattimore 172/203; E. Lauch, Eine echt hellenist. Grabschrift: TheolLitZ 76 [1951] 662/8; Stählin; Pfohl, Untersuchungen 161/6). Ein fein entwickeltes u. in der Komposition der G. angewandtes Formular zum Ausdruck der Betrübnis hebt sich ab (Peek, GV nr. 427. 697. 761. 927. 914 [bzw. GG nr. 43]. 932 [118]. 1174 [112]), doch gerade darin verbirgt sich eine gewisse Zurückhaltung, die nicht etwa in einer üppigen Wortsucht auf immer neue Weise die Trauergefühle preisgibt u. die besonders der älteren Zeit eigen ist; die alten Wörter u. Wortfolgen nehmen dank ihrer Traditionalität die persönlichen Gefühle in diskrete Obhut u. jeder weiß, was gesagt werden soll, weil er Ursache u. Zweck der Formeln kennt (Fohlen, Tombe 58f, bes. Anm. 103; Pfohl, Untersuchungen 161/6). Vor allem dann, wenn der Tod unnötig (Peek, GV nr. 1760 [bzw. GG nr. 218]: ,Daß ich so zu Tode kam, hat der schlechte Rat unverständiger Menschen verschuldet'; Übers. Peek), zu frühzeitig u. die Todesumstände sonstwie tragisch scheinen, werden die G. gesprächiger u. klagen über die Härten (vgl. dagegen Peek, GV nr. 271): Tod im Kindesalter (Pfohl, Untersuchungen 192f; Peek, GV nr. 1512 [bzw. GG nr. 228]; ders., Grabschr. 2 nr. 164; besonders in Böotien gibt es G. mit jeweils bloßem πάϊς, πάϊλλος, den entsprechenden Feminina κόρα, κόριλλα; Pfohl, Untersuchungen 150), in der Jugend (Peek, GV nr. 180. 1071. 1826), noch mit Bartflaum (nr. 971), Tod des einzigen Kindes (nr. 665. 840 [bzw. GG nr. 147]. 1070), Tod der Kinder vor den Eltern (zu dem Typus: ,Nicht das Sterben ist schmerzlich, sondern früher u. vor den Eltern eintretender Tod', vgl. M. Guarducci, Un fortunato epigramma sepolcrale: RivFilolClass 27 [1949] 118/21; dies., Ancora sull'epigramma fortunato: ebd. 30/5; G. Pasquali, L'epigramma fortunato e Cerello: ebd. 28 [1950] 351f), Zurücklassen unmündiger Kinder, der Angehörigen (Peek, GV nr. 638. 232. 822. 1704 [bzw. GG nr. 365]), in der Mannesblüte, der Lebensblüte (Herkenrath 23f; Tolman 33; Robert, Hellenica 8, 45; 5, 80; ders., Gladiateurs 301: Motiv des ,beau garçon', καλὸν ὀφθῆναι), kurz vor der Hochzeit (Peek, GV nr. 804 [bzw. GG nr. 234]. 919), als Lediger überhaupt (Hastings 31_2; Wilhelm 824. 861; Robert, Hellenica 6, 93f; Lattimore 194 [von der Frau, aber auch vom Mann; Herkenrath 24; Fohlen, Aspects 149f; Breccia nr. 313]), ohne Kinder (Peek, GV nr. 701. 804 [bzw. GG nr. 234]; SupplEpigrGr 8 [1937] nr. 632), Tod (junger) Frauen während der Schwangerschaft (Robert, Bull. ép. 1958 nr. 536), im Wochenbett (Weißhäupl 84/90; Geffcken, Epigramme nr. 150; Pfohl, Untersuchungen 193f), der Tod nimmt keine Rücksicht auf gute Menschen (Peek, GV nr. 888 [bzw. GG nr. 38]), Tod fern der Heimat (Larfeld, Hdb. 2, 233/6. 378/80; Wenz 8; Pope; Fohlen, Tombe 62/4; Pfohl, Untersuchungen 185/90; Robert, Hellenica 2, 107f, auch 103/6; 4, 47f mit Anm. 8; 10, 281_6; ders., Carie 2, 190; H. Volkmann, Ein Spartanergrab in Eretria: Klio 31 [1938] 244/9), im Meer (Weißhäupl 90/2), ohne Möglichkeit der üblichen u. rituell wichtigen Bestattung (Janell 131. 139; Pfohl, Untersuchungen 134), durch Mörderhand (Peek, GV nr. 1576), Unglücksfall (SupplEpigrGr 7 [1934] nr. 980), allgemein das in Pflichten u. Freuden unerfüllte Leben (Tolman 30; Peek, GV nr. 807; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 41). Kennzeichnend für all diese Vorstellungen ist der Begriff ἄωρος mit seinem mythologischen Hintergrund; der ,zur Unzeit' Gestorbene ist oft als ruhelos gedacht (Lattimore 113; zur geographischen Verbreitung vgl. ebd. 185f, zu den Varianten ἄωρε χρηστὲ χαῖρε, ἄωρε κωμψὲ χαῖρε, ἄωρε ἐλεινὲ χαῖρε s. ebd. 186_{113}; vgl. Gutscher 1, 9. 41; 2, 30/3; Herkenrath 23f; Larfeld, Hdb. 2, 864; ders., Epigraphik 450; Tolman 29_1; Rohde, Psyche[9] 2, 392; Mayer 21_1; Pfohl, Untersuchungen 170f; IG 12, 9, 39; Breccia nr. 347; SupplEpigrGr 2 [1925] nr. 202; 6 [1932] nr. 96. 125B; 7 [1934] nr. 268. 272. 1001. 1015. 1029; 14 [1957] nr. 861; vgl. J. H. Waszink, Art. Biothanati: o. Bd. 2, 391/4). Leben u. Tod werden gegenübergestellt, nahezu unbeabsichtigt, ohne besonderes Trauerformular u. Trauervokabular; man beklagt das, was nach dem Tod nimmer ist: körperliche Blüte, Schönheit, charakterliche Bewährung, Leistungen, berufliche Erfolge, Gewohnheiten, Umwelt (Gutscher 2, 29/31; Robert, Hellenica, 2, 117f; 7, 240; Fohlen, Tombe 57f; Pfohl, Untersuchungen 166/85); es liegt also eine negative Beurteilung des Todes vor, vgl. die Formel ἄσωστος sc. periit in SupplEpigrGr 7 (1934) nr. 249f aus Syrien. ,Eine Besonderheit bedeuten die Stelen, die zwei erhobene Hände, mit den Handflächen nach außen, also in der Geste des Betens, zeigen. Ursprünglich An-

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8305-3

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 92

Grabinschrift I [Forts.] — Graffito I



1983

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mitte meerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

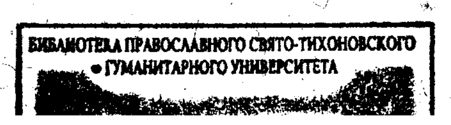
ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8305-3 (Lieferung 92)



rufung, insbesondere des Helios, zur Rächung eines gewaltsamen Todes, begegnen sie auch auf den Grabsteinen jung, also ebenfalls vorzeitig, Gestorbener u. werden dann überhaupt Symbol der Anrufung göttlicher Hilfe, vor allem gegen Grabschänder, auch gegen die bösen Geister' (Klaffenbach 55; vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit auf einer griech. Inschr. von Salamis auf Cypern: ACh 5 [1936] 138/40; Robert [Bull. ép. 1958 nr. 179] wendet sich gegen Klaffenbachs Auffassung ‚vor allem gegen Grabschänder'; vgl. Robert, Hellenica 10, 248_2; Peek, GV nr. 1362 [bzw. GG nr. 478]. 1567; MonAsMinAnt 5 [1937] nr. 225. 262f; S. 163f nr. Sch. 1; Inscr. Syr. 114; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 41. 502. 803). Selten ist von zügellosen Trauerkundgebungen Überlebender wie Haarabschneiden, Raufen der Haare (P. Herrmann, Grabepigramme von der Milesischen Halbinsel: Hermes 86 [1958] 117f) berichtet. Mancher ist so erschüttert, daß er lieber selbst gleich sterben oder schon vor dem Unglücksfall tot sein will (vgl. Peek, GV nr. 767 [bzw. GG nr. 136]). Ein anderer sieht den Anlaß, das Leben doppelt zu genießen, solange es blüht (Gutscher 2, 32; E. Preuner, ΖΩΝ ΚΤΩ ΧΡΩ: JbInst 40 [1925] 39/41; MonAsMinAnt 4 [1933] nr. 88; Robert, Voyages épigraphiques en Asie Mineure: RevPhilol 17 [1943] 182f. 186f; ders., Opera 3, 1420/2; ders., Hellenica 3, 120; Peek, GV nr. 621. 1364 [bzw. GG nr. 327]). Die Traueräußerungen verraten die Intimität des Familienlebens, auch mit dem Gesinde (Gutscher 1, 31/5; 2, 17/23. 39). Gepriesen wird das zum oben Erwähnten gegenteilig günstige Geschick eines langen, unbeschwerten Lebens (Herkenrath 27; B. E. Richardson, Old age among the ancient Greeks [Baltimore 1933]; W. Schadewaldt, Lebenszeit u. Greisenalter im frühen Griechentum: Antike 9 [1933] 282/302), ja sogar des dann folgenden Tatenruhms u. der Verherrlichung durch ein Monument (G. auf Helden vergessen über der Vaterlandsgloriole den Schmerz [Hiller v. Gaertringen 63: ‚Keine Trauer um Gefallene']; Peek, GV nr. 943. 1965 [bzw. GG nr. 457]), des Todes in der Heimat (ders., GV nr. 1787), des Kindersegens (nr. 108 u. 566 [bzw. GG nr. 294]), des Großelternglücks (vgl. Herodt. 1, 30, wo Solon begründet, warum der Athener Tellos der glücklichste unter den Menschen ist; vgl. auch SupplEpigrGr 15 [1958] nr. 877; Gutscher 1, 34. 39f; Fohlen, Tombe 56_{86}; Pfohl, Untersuchungen 196), des Todes im Schlaf (Peek, GV nr. 235) usw. Auch da wäre Leben schöner als Sterben, aber solche Menschen können sich mit dem Tod unvergleichlich leichter abfinden. Nicht zu übersehen sind die G., in denen weder Worte der Hoffnung noch der Verzweiflung stehen (ebd. nr. 1660. 1961 [= SupplEpigrGr 14 (1957) nr. 25]; verständlich zufrieden: Peek, GV nr. 930f [bzw. GG nr. 105. 97]), aber auch die nicht, die ganz auf Klage u. Jammern eingestellt sind (ders., GV nr. 1240).

b. Trost. Als Trost (Lattimore 205/13. 215/8. 247/55) dienen Gedanken wie: der Nachruhm aufgrund eines würdigen Lebens oder Todes (Herkenrath 29f; Peek, GV nr. 102 [bzw. GG nr. 224]); Befreiung von irdischer Last u. Sorge (Herkenrath 27; Tolman 87/9; Peek, GV nr. 1570 [bzw. GG nr. 267]); junger Tod erspart die Lebensmühen (Leib u. Seele ruhen sich im Grabe aus; ‚Vertauschungen u. Wechselbeziehungen zwischen Unterwelt u. Grab' [Herkenrath 28_2]); fiktiv sprechen die Toten den Hinterbliebenen Trost zu u. fordern sie, oft mit allen möglichen Gründen (Peek, GV nr. 1198), auf, von der Trauer abzulassen (Tolman 83f; Robert, Hellenica 3, 29/31; Peek, GV nr. 1195 [bzw. GG nr. 259]. 1196. 1197 [417]. 1198f; unabänderliches, allgemeines Menschenlos, daher Trauer unsinnig (Herkenrath 25f; Peek, GV nr. 662); gemeinsame Bestattung (Familienbewußtsein, ebd. nr. 1715/26), Gemeinschaft im Tod, der Tod verschont keinen, ob arm, ob reich, ob groß, ob klein (Kaufmann, Jenseitshoffnungen 61f; ders., Jenseitsdenkmäler 17; A. Wilhelm, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde [Wien 1909] 13; Robert, Bull. ép. 1952 nr. 33; 1956 nr. 339; Peek, GV nr. 1612 [bzw. GG nr. 372]. 1695; SupplEpigrGr 7 [1934] nr. 329): κοινός, πάντες (Peek, GV nr. 372. 931 [bzw. GG 97]. 1185 [274]; Geffcken, Epigramme nr. 141; MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 284c), οὐδεὶς ἀθάνατος (‚niemand ist unsterblich') als Trost für den Toten; zu εὐψύχει, θάρσει, μὴ λυπῆς, εὐγένει, θάρσει ψυχή, πάνχαρι, εὐθύμι (‚sei guten Mutes; sei nicht traurig') u. geographische Verteilung vgl. Lattimore 253 (Loch, Grabschr. 280; Tolman 77. 79/81; Rohde, Psyche^9 2, 395; M. Simon, Θάρσει οὐδεὶς ἀθάνατος. Étude de vocabulaire religieux: RevHistRel 113 [1936] 188/206; Robert, Études 308f; Straubergs 321; F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 480_3; R. Joly, L'ex-

hortation au courage [θαρρεῖν] dans les mystères: RevÉtGr 68 [1955] 164/70; Breccia nr. 338. 349; Inscr. Syr. 1 passim). Resignierend heißt es manchmal ὁ βίος ταῦτα oder ταῦτα, ‚So ist das Leben' (Loch, Grabschr. 289; W. Havers, Abruptes ταῦτα u. Verwandtes: IdgForsch 32 [1913] 150/8; E. Loch, Elliptisches ταῦτα in G.: ebd. 33 [1913/14] 128/33; Rohde, Psyche 2, 395; Robert, Études 390; ders., Opera 3, 1420; ders., Hellenica 2, 104_1; ders., Bull. ép. 1950 nr. 204; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 210; Inscr. Syr. 48. 501. 508 usw.). Das ψήφισμα παραμυθητικόν (Trostbeschluß), dessen Geschichte L. Robert schreiben wird, dient der Ehrung des Toten u. dem Trost der Familie (ders., Hellenica 3, 15/7); Robert (ebd.) nennt IG 12, 7, 51 (Arkesine, Amorgos): Beschluß des Rates u. des Volkes. Er ergeht zur Ehre der Verstorbenen, zum Trost für ihre Eltern, Geschwister, Verwandte, ihren Mann usw.

IV. Totenehrung. Der Elementargedanke der G. ist der Ruhm, auch dort, wo er nicht in Worte u. Hinweise gefaßt wird, ein Zeichen des Willens, die Erinnerung an den Toten u. damit irgendwie auch sein ‚Fortleben' möglichst lange, vielleicht auch für immer u. weithin über die Erde, über das Land (Peek, GV nr. 904 [bzw. GG nr. 222]) zu erhalten (vgl. Gutscher 1, 7. 35/7. 41f; 2, 15/7. 35f. 39 u. ö.; Herkenrath 29f. 39/48; Larfeld, Hdb. 1, 555; 2, 857f. 864f; ders., Epigraphik 450; Rasche 39/42; Wenz; Straubergs 317. 330/5; Lattimore 230/45. 258/60. 285/94; Tod 182/90; Robert, Bull. ép. 1952 nr. 31; Pfohl, Untersuchungen 12/56; ders., Elemente 60. 55; W. Schadewaldt, Das Gedenken an die Toten in der Antike: Universitas 11 [1956] 33/9). – Dafür sorgen die Verwandten, die Freunde u. die Gemeinschaft, wie überhaupt der Ruhm stark gemeinschaftsbezogen erscheint (vgl. die Ehrungen als υἱὸς τῆς πόλεως u. υἱὸς τοῦ δήμου [‚Sohn der Stadt' u. ‚Sohn des Volkes'], ‚mitunter in der Form der Adoptionsbezeichnung' [Klaffenbach 56], vgl. Loch, Grabschr. 281; Robert, Opera 3, 1411; TitAsMin 2, 1 [1920] nr. 33; ebd. 2, 3 [1944] nr. 838; IG 14, 674). Das Grab (Peek, GV nr. 96; 682 nr. 1112a), der Grabkult (Tolman 91), die Stele u. das Wort, die G. selber, das Grabbild (die G. weisen auf solche als Ruhmesvermittler) sind irdische, dem Wirkungsbereich der Menschen bereite Möglichkeiten dazu, neben den objektiven, von Menschen unabhängigen transzendenten Tatsachen, denen eine subjektive, verschiedene Beurteilung widerfährt. Bei jedem Lob ist ferner in Rechnung zu stellen, was Demosth. or. 18 (de corona), 315 sagt: ‚Denn wer in aller Welt wüßte nicht, daß jeder bei seinen Lebzeiten mehr oder weniger der Mißgunst bloßgestellt ist, mit seinem Tode aber auch der bitterste Haß erlischt?' (Übers. A. Westermann; vgl. F. R. Gonçalves: Euphrosyne 2 [1959] 29/40). Eine Art des Nachlebens verdanken die Toten den Wertprädikationen (vgl. Robert, Opera 1, 230_3; ders., Bull. ép. 1958 nr. 242; Gutscher 2, 39f; Robert, Hellenica 7, 152; ders., Études 369f; Loch, Grabschr. 281; A. Furtwängler [Hrsg.], Die Sammlung Sabouroff. Kunstdenkmäler aus Griechenland 1 [1883/87] Komm. zu Taf. 20; M. N. Tod, Epigraphical notes on freedmen's professions: Epigraphica 12 (1950) 23; Robert, Opera 1, 389/401; ders., Bull. ép. 1955 nr. 134; G. Roux: BullCorHell 78 [1954] 90; TitAsMin 2, 1 [1920] nr. 49). Die Prädikationen umfassen: handwerkliche, berufliche Fertigkeiten u. Fähigkeiten, gute geistige u. musische Anlagen, körperliche Kraft, Blüte u. Schönheit, gesellschaftliche Umgänglichkeit, charakterlich-sittliche Vorzüge, abgesehen von einer gewissen formelhaften Ausdruckweise nach dem Leitbild des jeweiligen sozialen, geographischen, chronologischen Milieus. Zunächst begegnen sie in bloßer Aufzählung (Peek, GV nr. 887), doch gleich bekunden sie Freude an der schönen, außergewöhnlichen Wortgestaltung u. an vielfachen Kompositionsformen. Eine unverbindliche Aneinanderreihung von Lobesworten mit der abschließenden χαῖρε-Anrede ist in ägypt. G. üblich, vgl. Lattimore 292 (MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 360; Inscr. Syr. 235ff. 1243. 1367; Loch, Grabschr. 281; Robert, Opera 3, 1393f). Überhaupt sind die griech. G. im Loben nicht sparsam (Peek, GV nr. 912. 1727/38); zurückhaltend ist man nur bei der Hervorhebung körperlicher Schönheit (Kaibel, Index II s. v. κύπρις; K. Jax, Die weibliche Schönheit in der griech. Dichtung [1933] 141/3; Fohlen, Aspects 146; Peek, GV nr. 235. 767 [bzw. GG nr. 136]; SupplEpigrGr 1 [1923] nr. 91; 4 [1930] nr. 634; 11 [1954] nr. 865), da wird dann nur das εἶδος, die Gestalt, oder dgl. genannt u. kurz als schön, lieblich bezeichnet (nur wenige Ausnahmen, zB. das allerdings späte [3./4. Jh.] Gedicht Peek, GV nr. 746 [bzw. GG nr. 293] aus Athen; Tolman 56). Das erotische Epigramm konnte also keinen Einfluß nehmen,

das Genos der G. bewahrte sich hier unverfälscht. Frauen werden gleichermaßen gelobt wie Männer, sie können für Eigenschaften gerühmt werden, die auch bei Männern auffallen (Peek, GV nr. 890 [bzw. GG nr. 72]. 1490), ja die Wertprädikationen sind typisch auf die fraulichen Ideale abgestimmt (nr. 891. 893. 910 [bzw. GG nr. 257]. 1705 [73]). Frauen werden oft auch mit Sagengestalten verglichen (ders., GV nr. 727 [Penelope, Laodameia]. 1115 [Alkestis, Penelope]. 1735/7 [Penelope]. 1738 [Alkestis]; 688 nr. 1737a [Laodameia, Alkestis, Eurydike]; vgl. Inscr. Syr. 721; SupplEpigrGr 4 [1930] nr. 574). Peek, GV nr. 813 (1./2. Jh.) vergleicht der Tote seine Taten mit denen des Herakles. Neben den charakterisierenden Worten fällt eine Gruppe auf, in der die Leistungen im praktischen Einzelfall des Lebens betont werden. Sehr häufig loben sich die Toten in den G. selber (Larfeld, Hdb. 2, 865; Pfohl, Untersuchungen 51/3; Peek, GV nr. 1105 [bzw. GG nr. 98]. 1106/12. 1113f [311. 388]. 1115. 1034; S. 677 nr. 78a). Der Grundgedanke ist eben immer (er wird auch direkt vorgebracht), daß zwar der Leib stirbt, der Ruf guter Taten aber nicht verhallt, nicht vergänglich ist (Tolman 90; Robert, Hellenica 4, 115f; TitAsMin 3, 66; Peek, GV nr. 18. 102 [bzw. GG nr. 11. 224]. 1436). Davon ist der Kriegsruhm derer, die gefallen sind, der erlauchteste, beinahe erstrebenswert (SupplEpigrGr 15 [1958] nr. 853; A. Wilhelm, Simonideische Gedichte: ÖsterrJh 2 [1899] 225f; R. Heinze, Von altgriech. Kriegergräbern: NJbb 18 [1915] 1/7; P. Wolters, Grabstein eines Seesoldaten: Festschr. W. Amelung [1928] 268/77; G. M. A. Richter: BullMetrMusArt 36 [1941] 67/70; B. Schweitzer, Krieger in der Grabkunst des 5. Jh.: Antike 17 [1941] 35/48; Fohlen, Circonstances 33); die Toten sind als Nationalhelden durch den Soldatentod zu Heroen erhoben; dadurch, daß sie das Vaterland verherrlichten, machten sie sich selber ruhmreich (Peek, GV nr. 18. 5. 13. 20. 28 [bzw. GG nr. 11. 2. 8. 12. 16]. 10. 33). Der Großteil solcher G. gehört entsprechenden Zeiten an. Hierher gehören auch die Listen, welche die Namen der Gefallenen verzeichnen, ‚gegliedert nach militärischen Einheiten, auch Rang u. Kriegsschauplätzen' (Klaffenbach 58). Wenn der Krieg nicht Hauptanliegen ist, haben andere Tugenden gleiches Ansehen; so werden κλέος (Ruhm) u. ἀρετή (Tüchtigkeit) ‚zivil'. Auch die schmerzerfüllte Erinnerung an die Gestorbenen hat etwas vom ‚Weiterleben' an sich (Peek, GV nr. 1415 [bzw. GG nr. 79]. 1531). In der Anrede bzw. im Zwiegespräch mit dem Vorbeigehenden (Wanderer usw.; zunächst sprechen die späteren Gesprächspartner einzeln, ebd. nr. 1210 Übergang?) bitten sie um Tränen, Mitleid, Erbarmen, wofür sie dankbar Glück verheißen, es wünschen (vgl. Loch, Grabschr. 279_{115}; Larfeld, Hdb. 2, 864f; ders., Epigraphik 450f; W. Rasche, De Anthologiae Graecae epigrammatis quae colloquii formam habent, Diss. Münster [1910]; D. M. Robinson, Two new epitaphs from Sardis: Anatolian studies, Festschr. W. M. Ramsay [London 1923] 341/53; H. J. Rose, The speaking stone: ClassRev 37 [1923] 162f; Wilhelm 809/16; Lattimore 230_{115}; Friedländer/Hoffleit 2_3. 10 nr. 5. 31; H. Beckby, Einführung in die griech. Anthologie: ders. [Hrsg.], Anthologia Graeca [1957] 1, 12. 16). In diesem Zusammenhang stehen auch die G., wo neben dem Totennamen (Vokativ, Nominativ) der χαῖρε-Gruß allein oder zusammen mit Wertprädikationen steht, ‚von der hellenist. Zeit an' gewohnt (Klaffenbach 56f); zu diesem Gruß, ‚um den ob seiner Vieldeutigkeit u. Tiefe alle Sprachen die griech. beneiden können', vgl. Wilhelm, Gedichte aO. (o. Sp. 485) 225; Fraser/Rönne 158/60; A. Baumstark, Art. Chairetismos: o. Bd. 2, 995. Überhaupt sind die Dialoggedichte (Peeks Gruppe VI: ‚Wanderer – Denkmal, Wanderer – Toter, Hinterbliebener – Toter, Sonstige Gesprächs-Typen' [GV XXII]) unter dem Blickpunkt der Totenverherrlichung, des Nachruhms, zu sehen. – Auch dem Ruhm der Vorfahren gleichzukommen, ist ein Ideal (W. Haedicke, Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft u. Vererbung [1936] 33_{43}; Peek, GV nr. 1107. 1448; sittliches Handeln als Lebensaufgabe: ebd. nr. 1213 [bzw. GG nr. 477]; vgl. auch ders., GV nr. 327. 545: Tüchtigkeit der Vorfahren). – Daß u. wie sehr man das inschriftliche Wort auf dem Grabmal schätzte, beweisen u.a. besonders die oft durch ἄλλο, seltener durch ἄλλως voneinander getrennten ‚Parallel-(Ergänzungs-)Gedichte' hellenistischer u. römischer Zeit (Peeks Gruppe VII: ‚Das zweite usw. Gedicht ist gegenüber dem ersten in Form oder Gedankenführung selbständig bzw. ergänzt dessen Aussagen. Das zweite usw. Gedicht lehnt sich eng an das erste an oder variiert einen seiner Hauptgedanken. Eines der Gedichte ist ein Dialog. Griechischlateinische Parallel-Gedichte' [GV XXII]) u. ‚Mehrere

auf einem Stein stehende Gedichte, die verschiedenen (einander nahestehenden) Toten gelten' (ebd., Peeks Gruppe VIII, dazu ,Sondergruppe: Innerhalb der Reihe beziehen sich zwei Gedichte auf den gleichen Toten'; vgl. Wilhelm, Beiträge aO. [o. Sp. 482] 161f. 312; Geffcken, Epigramme nr. 143; v. Wilamowitz aO. [o. Sp. 470] 125_4; Hiller v. Gaertringen Index s. v. Konkurrenzgedichte; W. Peek, Metrische Grabgedichte: Mnemosynon Th. Wiegand [1938] 34/8; Robert, Hellenica 4, 81f; W. Peek: Philol 101 [1957] 112; ders., GV nr. 1962, sehr lang nr. 1924 u. das griech.-lat. Parallelgedicht nr. 2005 [bzw. GG nr. 463]). Nicht mehr u. nicht weniger als den Toten ehren u. meist wohl ,verewigen' sollen die vielen G. mit bloßen Namensangaben des Toten, gegebenenfalls Verwandtschaftsbezeichnungen u. sonstigen kurzen Zusätzen. Die im 5. u. 4. Jh. sich festigenden attischen Formen N^{PD}, N^{PE}, N^{P} u. a. bestehen noch in der ,spätesten Kaiserzeit'; N^{PE} wird im 4. u. 3. Jh. auch sonst üblich u. bleibt dort ,in viel späterer Zeit neben jüngeren Formen'; Angleichung an ,lokale Eigenheiten' (Loch, Grabschr. 276f, vgl. ders., De titulis 57/62; Larfeld, Hdb. 1, 550/4; 2, 844/56; ders., Epigraphik 423/8; Straubergs 315f. 321/8. 352f; Schmid/Stählin 1, 4, 477_2; Pfohl, Elemente 61; Fraser/Rönne 59/101. 160f; Haussoullier aO. [o. Sp. 478] 15/61; Reinach 426). ,Es lassen sich zwei Haupttypen unterscheiden. Der eine besteht in der Nennung des bloßen Namens des Toten, u. zwar im Nominativ oder Genetiv (zur Bezeichnung des Inhabers), selten im Dativ (als Ausdruck der Widmung); in den Landschaften Böotien u. Phokis begegnet häufig ἐπὶ τῷ δεῖνι also: '(Das Grabmal) über N. N.' . . . Der andere Haupttypus nennt neben dem Verstorbenen den Stifter . . .' (Klaffenbach 55/7; vgl. auch Peek, GV nr. 203. 245; Loch, Grabschr. 286f: besonders in Thessalien, Makedonien, Asien mit μνείας χάριν, μνήμης χάριν [zum Gedächtnis]).

V. Das Problem des Weiterlebens. In vielen der besprochenen Motive verrät sich ein Trachten nach Unsterblichkeit, das an der allgemeinen Tendenz der G. erkennbar ist (vgl. J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten [1859] 19. 44. 92f. 462. 475. 492; Kaibel S. VIf; Gutscher 1, 42f; 2, 33f. 39; Larfeld, Hdb. 2, 864; ders., Epigraphik 450; Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 1/38; Wenz 59; Bethe 18/26; Straubergs 340/2. 347/51; Lattimore 31/6. 48/59. 65/8. 74/8. 87f. 95/9. 256f. 260f. 264f; Fumarola). Mag es meistens poetische Bildhaftigkeit sein, wenn die Toten als fühlend, handelnd u. redend eingeführt werden, wir spüren doch den Wunsch, den Vater des Gedankens der Unsterblichkeit, durch. Aber wir haben noch, meist poetische, G. (Rohde, Psyche^9 2, 380), welche das Weiterleben als Realität behandeln (eine kleine Zahl [ebd. 379f]), ferner solche, die es zur Überlegung u. Diskussion stellen oder uns unsicher erscheinen machen, u. diejenigen, die diesen Glauben als unsere Schlußfolgerung erkennen lassen; allerdings auch G. mit ausdrücklicher Leugnung der Unsterblichkeit. Seit dem 4. Jh. vC. wird in G. besonders aus Kleinasien, Ägypten u. Italien die Unsterblichkeit behauptet; dies auch in G., wo von der Unterwelt die Rede ist (Lattimore 51. 53f; Peek, GV nr. 1830 [bzw. GG nr. 399], dazu Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 94f). Die zuversichtliche G. Peek, GV nr. 1763 (bzw. GG nr. 353; Sabini; 1./2. Jh.) scheint einem Pythagoreer anzugehören (Kaibel nr. 651; Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 94_4; vgl. auch Kaibel nr. 650 = Peek, GV nr. 1329). Die Toten gehen zu den Wesen, die für unsterblich gehalten werden, bzw. zu ihren Orten (Kaibel, Index VI s. v. Anima; Herkenrath 19; Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 6f). Erhebung in den Himmel bzw. Versetzung unter die Sterne wird angenommen (Peek, GV nr. 861 [bzw. GG nr. 278; Albanum, Latium; Anfang 3. Jh. nC.] = SupplEpigrGr 14 [1957] nr. 612, dazu Robert, Bull. ép. 1954 nr. 286). Hier reihen sich auch G. von Mysten ein, zB. die eines Neueingeweihten, Peek, GV nr. 1773 (Hermione; 3. Jh. nC. ?) = Suppl-EpigrGr 11 (1954) nr. 384. ,Die Weihe besteht eben darin, daß die Seele in den Olymp zu den Göttern eingeht' (W. Peek: AthMitt 66 [1941] 69). Vgl. auch die wohl orphische Orakel-Inschrift Kaibel nr. 1037 (Petelia, Süditalien; um das 2. Jh.; ,inventa in sepulcro lamina aurea') = Pfohl, Gr. Inschr. nr. 38; vgl. R. Egger, Zwei oberitalienische Mystensarkophage: MittDtArchInst 4 (1951) 35/64. Auch der Gedanke kommt vor, daß Verdienste im Leben Voraussetzung sind (Peek, GV nr. 1111; vgl. dagegen ebd. nr. 99 [bzw. GG nr. 122]. 747; von der Vergeltung böser Taten hört man natürlich nichts). Die ,Wenn-Inschriften' haben Spekulationen wie: Wenn es nach dem Tod eine Belohnung für Treffliches gibt, . . . Wenn es ein Weiterleben gibt, . . .

Wenn die Toten empfinden können, dann . . . (Herkenrath 30; Rohde, Psyche^9 2, 393; A. Brelich, Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano [Budapest 1937] 78f. 63; F. A. Sullivan: ClassW 36 [1942/43] 195; Pfohl, Untersuchungen 39. 196; ders., Elemente 76f; Peek, GV nr. 1474. 1686 [bzw. GG nr. 330. 71]). Vergleichsweise stellen wir hierher die Gruppe ,Wenn die Erde eine Gottheit ist, so bin auch ich ein Gott' (ebd. nr. 50. 451 [bzw. GV nr. 1126. 1941]), was die Erhebung des Toten zum Gott besagt (W. Peek: ZsKirchGesch 61 [1942] 27/32; Robert, Bull. ép. 1948 nr. 14a. 82a). Möglich, aber unbestätigt, ist der Jenseitsglaube in folgenden Beispielen: Seele u. Körper werden getrennt u. finden verschiedene Stätten (M. P. Nilsson, Die astrale Unsterblichkeit u. die kosmische Mystik: Numen 1 [1954] 106/19). Der Tote wird unter Wahrung seiner Persönlichkeit zu den Göttern oder Stätten der Unterwelt (Hades, Pluton, Persephone, Hermes, Acheron, Styx) in Beziehung gebracht (gehend, dort weilend). Er hat göttliche Eigenschaften. Ausdrucksweisen, Gewohnheiten u. Empfindungen lebender Menschen werden auf die Toten übertragen (W. Hartke, ,Sit tibi terra levis' formulae quae fuerint fata, Diss. Bonn [1901]; Tolman 27_1; Rohde, Psyche^9 2, 381; F. A. Sullivan: TransProcAm-PhilolAss 70 [1939] 508/10; ders.: AmJourn-Philol 60 [1939] 129; Lattimore 65_{337}; Fohlen, Tombe 52). – Wenn auch in G. Böotiens u. Thessaliens (von da aus zu den ägäischen Inseln u. nach Kleinasien; zur geographischen Verteilung von ἥρως, ἡρωΐς, ἡρωΐνη; ἥρως χρηστὲ χαῖρε vgl. Lattimore 97/9) ἥρως das Prädikat eben für Tote ist, so ist da doch auch eine, gleichwohl allgemeine, Ehre enthalten, die man in der Grabbezeichnung ἡρῷον meist nicht zu sehen braucht (Lattimore 99_{89}; Loch, Grabschr. 280. 282/4; Bethe 32/7. 44; Straubergs 319; Heroisierung durch die Eltern, L. Robert: RevPhilol 18 [1944] 40; G. Mihailov: RevÉtGr 64 [1951] 104/18; Pfohl, Untersuchungen 65/8; ders., Elemente 68; M. P. Nilsson, Die hellenist. Schule [1955] 64/7; Fraser/Rönne nr. 161; IGRom 4, S. 740f; Ditt. Syll.^{3} nr. 1223). Indes meint das Wort in G., vor allem in Vers-Inschriften, auch ein das Menschlich-Irdische überragendes, göttliches Wesen. Tote, die ἥρωες heißen, sind also wohl als unsterblich bzw. als Träger besonderer Macht aufgrund besonderer Lebensleistung gedacht; sie werden auch um Hilfe u. Schutz angerufen. Heros kann jeder Tote sein, dem die Überlebenden eben ,heroische' Ehren zollen. Die Heroisierung hängt also nicht vom Toten ab, sondern von den Lebenden. Je mehr u. je länger die Sitte dieser Bezeichnung verwendet wird, um so mehr verblaßt sie; schließlich entspricht sie unserem volkstümlichen, für Tote summarischen Begriff ,selig'. ,Selbst in christlichen Inschriften lebt die Sitte nach (interessante Kreuzung der Vorstellungen auf Thera, IG 12, 3, 942, vgl. Suppl. 1626)' (S. Eitrem, Art. Heros: PW 8, 1 [1912] 1138). Die ans Römische (DM), dis manibus, angelehnte Weihung Θεοῖς καταχθονίοις (ΘΚ; ΘΕ ΚΑ), Θεοῖς δαίμοσι (ΘΔ) (,den Unterirdischen'; vgl. die Verbindung θεοῖς ἥρωσιν in Peek, GV nr. 1166) tritt vielfach in Italien (in Sizilien: Straubergs 352b) auf (IG 14, S. 770: Formulae titulis praescriptae; B. Keil: Hermes 43 [1908] 560f; W. Baege, De Macedonum sacris [1913] 140_1. 144; Straubergs 322; Pfohl, Untersuchungen 73f; Robert, Carie 2, nr. 18). Ihnen empfehlen die Überlebenden Gräber u. Tote (Sammlung bei Lattimore 96_{70}). – All diese unsicheren Fälle geben einen Mangel genauer Vorstellungen bei den Verfassern zu erkennen; sonst gäbe es nicht diese Vielzahl der Bezeichnungen für außerirdische, jenseitige Wesen u. Orte (ein Herumsuchen!), deren topographischer, geographischer Unterscheidung u. Fixierung wir gar nicht nachzugehen brauchen. Daß vieles unbedacht u. unberechnet in Metaphern hingeschrieben ist, zeigen vermengte Begriffe (Lattimore 67f) wie Peek, GV nr. 699 (Ägypten; Anfang 2. Jh.): ,Ich bewohne das schwarze Haus des Pluton u. der Persephone u. bin des Minos Gefährte bei den Frommen' (Übers. A. Kehl). Vgl. ebd. 760 (Smyrna; 2./1. Jh.). Es mag auch vieles einfach ohne persönliche Verifikation durch die G.verfasser (von Vorlagen) abgeschrieben sein. Wir haben ferner mit Formulierungen zu rechnen, die aus dem Zwang des Metrums, der Verslänge, aus der Sucht zu hochtrabender Diktion u. dem Trostbedürfnis der Trauernden ohne Rechenschaft entstanden sind; auch mit Worten, die im Laufe der Zeit immer abgegriffener u. nichtssagender geworden sind. – Endlich fordern die Toten in den G. zum Genuß auf: den kurzen Lebenstagen (Tolman 84) sei sowieso im Tod ein Schluß gesetzt. Sie halten das Gerede vom Weiterleben u. Weiterfühlen für Schwindel. Wünsche u. Kult seien unsinnig, Totendasein sei freudlos u. düster; zT. kommt hier

epikureisches Gedankengut durch (Straubergs 350f; Peek, GV nr. 1016. 1112. 1134. 1146. 1308 [bzw. GG nr. 326]. 1331. 1363 [182]. 1367 [480]. 1906. 1978 [465]. 244. 1135. 1959 [453]; SupplEpigrGr 9 [1944] nr. 878; Loch, Grabschr. 291f; Rohde, Psyche 2, 395; Robert, Bull. ép. 1950 nr. 205). Derlei frivole Redereien erinnern an die berüchtigte Grabschrift Sardanapals (Anth. Pal. 16, 27).

VI. Das Verhältnis zum Leben. Beim Eintritt des Todes wendet sich der Blick noch einmal ins Leben, u. so sind uns die G., gewollt u. ungewollt, Dokumente menschlichen Daseins (vgl. Weißhäupl 74/81; Gutscher 1, 2 u. ö.; D. R. Stuart, Epochs of Greek and Roman biography [London 1928]; M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich 1 [1929] 128. 137. 183. 299. 308f. 312. 330; Pope; ders., Foreigners in Attic inscriptions [Philadelphia 1947]; Lattimore 16f. 266/82. 299f; Pfohl, Untersuchungen 79/95; Fohlen, Aspects; S. Lauffer, Die Bergwerkssklaven von Laureion: AbhMainz 1955 nr. 12, 1103/217; 1956 nr. 11, 885/1018 u. 1*/20*; Robert, Bull. ép. 1956 nr. 220). Sklaven (A. Cameron, Θρεπτός and related terms in the inscriptions of Asia Minor: Anatolian studies, Festschr. W. H. Buckler [Manchester 1939] 27/62; J. Vogt, Sklaverei u. Humanität im klass. Griechentum: AbhMainz 1953 nr. 4, 161/83), Freigelassene (Peek, GV nr. 1326. 1546 [bzw. GG nr. 336]. 1906 [454]. 1926; IG 9, 2, 851; Dörner 97) u. Herren sehen wir hier, allerdings besonders in späterer Zeit, in herzlichem gegenseitigem Einvernehmen der Trauer u. der Erinnerung (Peek, GV nr. 1193f. 1546 [bzw. GG nr. 336]; SupplEpigrGr 2 [1925] nr. 655); der Herr errichtet zum Dank für treue Dienste dem so Untergebenen ein Grabmal, lobt seine Tüchtigkeit in einer G., wodurch er sich selber ein Zeichen von Humanität setzt (Fohlen, Aspects 155f; Peek, GV nr. 493 [bzw. GG nr. 65]. 747). Eine G. berichtet von der Ehe eines Freien mit seiner Freigelassenen (IG 9, 2, 855; Lattimore 282). Zu berücksichtigen ist aber, daß für die G. der Herr verantwortlich ist (K. Lanckoroński [Hrsg.], Städte Pamphyliens u. Pisidiens 1 [Wien 1890] 171 nr. 49; Robert, Bull. ép. 1950 nr. 204); freilich fühlt er sich einer uns interessanten Norm verpflichtet. Aus Freilassungsschriften wissen wir andererseits von der ‚Sorge für die Bestattung u. Totenehren des Herrn' (Klaffenbach 87), die dem Sklaven als Bedingung auferlegt wird (Delphi; M. Bloch, Die Freilassungsbedingungen der delphischen Freilassungsinschr., Diss. Straßburg [1914]). Die Hochschätzung der Heirat (Fohlen, Aspects 149f) haben wir bereits aus den Klagen über den Tod Unvermählter erkannt (s. o. Sp. 479). Der überlebende Partner rühmt, den Tod betrauernd, ungescheut die eheliche Liebe u. das Zusammensein; ruhmredig sind dabei besonders wieder spätere Inschriften. Der Frau als Mutter wird mit auffallender Pietät gedacht (ebd. 150/2; W. Peek: WissZsUniv-HalleWittenb 3 [1954] 389; ders., GV nr. 182 [bzw. GG 238]. 208. 666. 1148. 2033 = Robert, Carie 2, 89 A). Vielfach sind schon seit den frühesten G. biographische Notizen eingestreut; in anderen Inschriften wieder ist eine möglichst umfassende Biographie beabsichtigt, bedingt durch Motive u. Hinweise wie: Gegensatz Leben – Tod, Wertprädikationen, mühevolles oder schönes Leben, Großelternglück usw., öffentliche Ehrungen, Kriegerruhm, Tod fern der Heimat, in Dialoggedichten usw.; ferner lesen wir den von röm. Sitte beeinflußten cursus honorum u. die Altersangaben. Typisch griechisch freilich sind die summarischen, idealisierenden Texte, wenigstens wirken sie so im Vergleich mit den präziseren röm. G., doch gilt auch Bethes Feststellung: ‚Individuelle Grabschriften haben auch bei Griechen natürlich nie ganz gefehlt' (113$_7$; gute Beispiele ebd.). Die Altersangaben kommen in Prosa-Inschriften in späterer (röm.) Zeit vor, in Vers-Inschriften schon eher; Geburts-, Todesjahr, auch die Lebensdauer vermerken ägyptische G. (vgl. CIG 5198; Larfeld, Epigraphik 449. – Vgl. Newton 89; IG 14, Index s. v. aetatis indicationes in titulis sepulcralibus; Gutscher 2, 38; Larfeld, Hdb. 1, 557; 2, 864; H. Gottanka, Epigraphische Beiträge [1912]; F. Cumont, Die oriental. Religionen im röm. Heidentum^3 [1931] 151; R. Helbing, Auswahl aus griech. Inschriften [1915] 27/9; G. Söderström, Epigraphica Latina Africana, Diss. Uppsala [1924] 6/59; Pfohl, Bibliographie nr. 90/5; Straubergs 317; Lattimore 268. 275; M. N. Tod, The alphabetic numeral system in Attica: AnnBritSch-Ath 45 [1950] 130f; Pfohl, Untersuchungen 191f; ders., Elemente 70; Peek, GV nr. 604. 1590 [bzw. GG nr. 401]. 2011; Dörner 21; IG 14, 2436). Wir hören von Berufen (reiche Angaben in christl. G.; vgl. u. Sp. 509), Berufsleistungen, Ehrungen nach Wettkämpfen, Ehrenstellen (vgl. die Symbole auf den Bild-

darstellungen; sie zeigen die Toten im Leben) u. allen möglichen sonstigen Lebenspositionen u. staatlichen Verhältnissen (Gutscher 1, 37; 2, 25/9; Straubergs 316; TitAsMin 2, 3 [1944] S. 7* [Index nr. VII]; Tod, Notes aO. [o. Sp. 492] 3/26; ders., Sidelights on Greek philosophers: JournHellStud 77 [1957] 132/141; Pfohl, Untersuchungen 79/95; Beckby aO. [o. Sp. 486] 2, 10; Robert, Opera 1, 373/88. 389/401). Wiederum sind die späteren Inschriften ergiebiger. Zur Art der Namenschreibung u. zu Verwandtschaftsbezeichnungen vgl. Klaffenbach 55f, auch Peek, Grabschr. 1, nr. 3. 5f. ‚Bei Ausländern wird die Herkunftsbezeichnung, das Ethnikon, hinzugefügt; die Bürger führen in Attika den Namen ihrer Gemeinde, das Demotikon, u. zwar obligatorisch nach dem Jahre 403 vC., der Neugründung der Demokratie unter dem Archontate des Eukleides, so daß attische G. nach diesem Jahre, die nur den Vatersnamen, kein Demotikon oder Ethnikon nennen, in der Regel von Metöken ('Mitwohnern', d.h. ansässigen Fremden) stammen' (Klaffenbach 56).

VII. Grabinschriften auf Tiere. Auch auf Tiere wurden G. gebildet, sogar noch in nachchristl. Zeit (vgl. Preger nr. 51 f [= Peek, GV nr. 1489. 1463]; Geffcken, Epigramme nr. 223. 230 mit Komm.; Herrlinger 11 f [Tierbestattung]. 54 f A [= Peek, GV nr. 827] ‚geht nicht auf eine Nachtigall, sondern ein Mädchen, eine cantatrix, die entweder im Hafen in einer caupona sang oder auch zu Schiff mitgeführt wurde, wobei dann der Stein wohl ein Kenotaph wäre'). G. auf Tiere reihen sich in das Formular der den Menschen geltenden G. ein (Peek, GV nr. 309 [Mytilene; 1./2. Jh. ?]) u. sind also bei Peek, GV in den ‚Formgruppen u. Typen' untergebracht (nr. 1313 [Memphis; 2. Jh.], ‚Uräus-Schlange', auffallend aber mit den argen Fluchausdrücken; IG 14, 1360: ’Αχρίδι κυναρίῳ; Herrlinger nr. 39: ‚Viereckige Aschenurne', der Hund wurde verbrannt, sonst keine Prosa-Tier-Inschrift). G. auf Tiere, die im häuslichen Dienst u. in der familiären Gemeinschaft des Menschen gestanden sind, wirken natürlich (Peek, GV nr. 1032 [Pergamon; 2./3. Jh.]: ‚Philokynegos [Liebhaber der Jagd] ist mein Name; denn weil ich so einer war, setzte ich meinen schnellen Fuß auf furchterregende Tiere'; Übers. A. Kehl; ebd. nr. 1968 [bzw. GG nr. 458; Papyrus; nach 29 vC.]: Zenon, der von einem Wildschwein angegriffen, von seinem Hund Tauron aber gerettet worden war, ehrt diesen mit einer G.), trotzdem war auch da vieles übertrieben zeitbedingter Geschmack; ‚die Sitte, Tierepikedien zu dichten, ist eine Schöpfung des Hellenismus' (Herrlinger 1). Monumentale Tier-G. stehen sowieso nur für Hunde u. Pferde (Peek, GV nr. 1844 [Rom; 2. Jh. nC. ?]), die ‚nicht wie so viele Buchgedichte in wirklichkeitsferne Sentimentalität versinken, sondern meist eine gewisse Objektivität bewahren' (Herrlinger 107). Peek, GV nr. 691 (bzw. GG nr. 474 [Mytilene; 2./3. Jh.], ‚unter dem Relief einer nach links gewendeten, auf einer Ruhestätte liegenden Hündin' [Herrlinger 42]): ‚Die Hündin Parthenope bestattete ihr Herr, mit der zusammen er spielte, indem er diesen Dank für die Freude abstattete. Es gibt einen Kampfpreis der Liebe also auch für Hunde wie nun auch diese (Hündin) treu ihrem Ernährer das Grab da erhalten hat; auf dieses schau u. schaffe dir einen tüchtigen Freund, der dich gerne im Leben liebt u. im Tode umsorgt' (Pfohl, Gr. Inschr. nr. 32). Peek, GV nr. 1365 (bzw. GG nr. 476; Rom; 2./3. Jh.): ‚Der du des Weges vorbeiziehst, wenn du etwa dieses Grabmal beachtest, lache nicht, bitte ich dich, wenn es eines Hundes Grab ist; ich wurde beweint, die Hände meines Herrn haben den Staub da zusammengetragen, er hat auch auf der Stele dies mein Wort eingelassen' (Pfohl, Gr. Inschr. 36). ‚Rechtfertigungen' der Dichter für ihre Tier-G. sind ‚außerordentliche Leistungen' des Tieres, Trauer des Besitzers (Herrlinger 111 f). Schließlich zeigt sich so viel Feingefühl, daß man lediglich Menschen werte Topoi unterläßt (ebd. 112/4: ‚Bitte um Mittrauer ... oder irgendwelche Forderung, Reflexionen über Leben u. Tod, Trostgründe für den Menschen'). Annehmbar ist Peek, GV nr. 587 (bzw. GG nr. 475; Rom; 2./3. Jh.): ‚Alles, was Theia, ein kleiner Hund nur, war, das birgt der Grabhügel: ihre Anhänglichkeit, ihre Liebe, ihrer Schönheit Glanz. Das Mädchen aber sehnt sich nach seinem zarten Spielzeug u. weint kläglich um seinen Pflegling, in aufrichtigem Herzen seiner Liebe Gedächtnis bewahrend' (Übers. Peek). Denn das Epigramm bezieht sich auf das weinende Mädchen. Ebenso ders., GV nr. 220, wo das tote Pferd Kriegskamerad war. Literarische Hochzucht des Gedankens sind in der Anthologia Pal. oft die G. auf alle möglichen Tiere (7, 189/216 [2, 116/32 Beckby]). Ob die literarische Tier-G. oder die monumentale älter ist, bleibt schwer auszu-

machen (Herrlinger 108). Sie gehören den besser situierten Kreisen an (ebd. 109). Die früheste Tier-G. ist Peek, GV nr. 1968 (bzw. GG nr. 458; Papyrus, nach 229 vC.), sonst verteilen sie sich auf das 1./2. Jh.? (ders., GV nr. 309 [Mytilene]), das 2. (nr. 1844 [Rom; 2. Jh.?]), bes. aber auf das 2./3. Jh. nC.

C. Christlich. I. Tod. Christl. G. erwähnen Wesen, die den Tod bringen: Moira, Charon. Auch Namen aus dem Bereich der Unterwelt begegnen. Freilich ist in diesen u. in Fällen, wo typisch heidn. Begriffe (s. o. Sp. 472) auftreten, mit Metaphorik zu rechnen; das echte, entsprechende Gefühl u. Bekenntnis für den Inhalt fehlt oft. In heidn. G. übliche Bilder für den Tod (s. o. Sp. 472f) finden sich wieder: Rückgabe des ausgeliehenen Lebens (Agnello nr. 96 [Catania; 435 nC.]), Verlassen des Lichts (MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 276b; gerade dieses Bild ist vom Christentum aufgenommen u. dann in seinem Sinn gedeutet worden: lux perpetua; vgl. die vielen Stellen des NT, an denen der Lichtgedanke eine Rolle spielt; das unpassende Bild in CIG 9687 erweist es als gebräuchlich). Auch merkwürdige, weil tragische, Todesarten sind der Aufzeichnung wert (P. Perdrizet: RevÉtAnc 13 [1911] 234; Lefebvre nr. 120: ὑπὸ σκορπίου ἡρπάσθη [,vom Skorpion wurde er weggerafft']). Folgende Vorstellungen für den Begriff Tod (Lattimore 314/9; Lefebvre XXXI: κοιμᾶται, ἐκοιμήθη, ἐτελειώθη, ἐχρήσατο τέλει τοῦ βίου, ἀνεπαύσατο; Jalabert/Mouterde 673/5; ILCV 2732/2924A; J. Vives, Características regionales de los formularios sepulcrales Cristianos: J. Vincke [Hrsg.], Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 11 [1955] 21/34) finden sich: Einfache gebräuchliche Wörter ,sterben, enden – beenden, daliegen' (Agnello 76 zu nr. 40), Lebensende, Ruhe, Schlaf, Befreiung von irdischen Mühen (durch den Herrn), Gang aus der Welt, Gang ins Land der Gerechten, Frommen, zum Herrn, Vollendung, Geborgenheit in Gott, im Schoß Abrahams, Isaaks u. Jakobs. (*Abrahams Schoß).

II. Bestattung, Grab, Grabpflege. War in heidn. G. das *Grab vielfach der alleinige Garant des Weiterlebens, so ist es dem Christen insofern wichtig, als dort der Körper bis zu den letzten großen Dingen liegt (vgl. Schultze; R. v. Lichtenberg, Das Porträt an Grabdenkmalen: Zur Kunstgesch. des Auslandes 11 [1902] 113/5; J. Führer/V. Schultze, Die altchristl. Grabstätten Siziliens = JbInst Erg.-H. 7 [1907]; W. M. Ramsay/G. M. Bell, The thousand and one churches [London 1909] 514/9; ILCV 2925/3090. 3498/726. 3884/957; B. Pallas: ArchEph 1937 H. 3 (1956) 847/65; H. U. v. Schoenebeck: ArchRelWiss 34 [1937] 60/80; Kukules; Lattimore 307f; MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 32: ,wie in Korykos auch in Selefke die Gräber der Juden von denen der Christen örtlich nicht getrennt waren'; ebd. Index s. v. Gräberwesen; W. M. Calder: ebd. 7 [1956] XXXIX; ebd. nr. 156f: Übernahme paganen Grabmalschmucks u. paganer Grabmalformen). Die Erinnerung bleibt weiterhin geschätzt (μνῆμα usw., μνήμης χάριν, dabei χ manchmal in Kreuzform; T. B. Mitford: Actes du 2e congrès intern. d'épigraphie grecque et latine [Paris 1953] 173; IUR NS 1, 2051. 4038; Creaghan/Raubitschek 27 nr. VI; Agnello nr. 11; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 301); doch bekommt sie mit dem Gedanken der ἀνάπαυσις (Ausruhen) einen nur vorläufigen Wert des Trostes (Inscr. Syr. 1, 22; MonAsMinAnt 4 [1933] nr. 97; CIG 4, 9127; SupplEpigrGr 8 [1937] nr. 177. 867. 869); dazu paßt die in den folgenden häufigen Grabbezeichnungen beschlossene Vorstellung: κοιμητήριον (Ruhestätte), κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως (Ruhestätte bis zur Auferstehung) (in Mazedonien üblich [Kaufmann, Epigr. 63]), οἶκος αἰώνιος ἐν ☧ω (ewige Wohnung in Christus), οἰκεία τῆς ἀναπαύσεως (Haus zum Ausruhen), οἶκος, οἰκητήριον (Haus, Wohnung), κοίμησις (Schlaf), κατάθεσις, σωματοθήκη (Grab, Sarkophag) (Cumont 259; Creaghan/Raubitschek 5f: κοιμητήριον; ,the epigraphical evidence tends to show that the use of κοιμητήριον for a single tomb prevailed in Greek lands about the time of Chrysostom, while it occurred in Egypt and in Phrygia as early as 250 A. D.' [ebd. 6]; J. Kollwitz, Art. Coemeterium: o. Bd. 3, 231/5; Bees im Komm. zu nr. 17. 26. 33. 38; ders.: Glotta 3 [1912] 204/8). Die Bestattung am hl. Ort (Jalabert/Mouterde 672f. 656) zeugt von Zuversicht. Das *Gebet ist mächtiger als die Erinnerung (Robert, Hellenica 2, 145. 155f; SupplEpigrGr 8 [1937] nr. 176 [Palästina; 5. Jh. nC.]). Auch zu Lebzeiten werden Gräber errichtet (ebd. 6 [1932] nr. 323. 350. 376f, vgl. nr. 219 [Phrygien; 249 nC.]: ,... ich habe dieses Grab dem Aurelius Alexander ... errichtet, wie er es im Testament bestimmte; wenn jemand einen andern hineinlegt, wird er vor Gott verantwortlich sein. Eine Abschrift hiervon ist im Archiv hinterlegt.' (Übers. A. Kehl). Die Rechtsverhältnisse des

Grabes werden beachtet, Kauf, Schenkung, Änderung der Besitzverhältnisse, Lagebezeichnung, Größenangabe u. dgl. notiert (G. Thieme, Die Inschr. von Magnesia am Mäander u. das NT [1905] 23; ILCV 3727/96A; Bees nr. 33 im Komm.; MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 89. 299a. 493b. 556. 780b. 363 [,Sarkophag, übergegangen auf den Enkel Zenobios, den Weinhändler']. 504 [,Sarkophag, verkauft von dem Illustris Joannias ...']. 512 [,Grab des Töpfers Konon, von den Schwiegereltern übernommen']; Agnello nr. 2. 9. 11. 21. 24. 29. 55f; SupplEpigrGr 8 [1937] nr. 271; 11 [1954] nr. 154. 168/70 u. ö.; 15 [1958] nr. 801; vgl. Peek, Grabschr. 2, 173). An heidn. bzw. allgemeinen Grabbezeichnungen finden sich nach Jalabert/Mouterde 670f (dort das geographische Vorkommen angegeben): βωμός, ἡρῷον, ἄρκος, ἄρκη, θέσις, θήκη, κατάγαιον, λατομεῖον, μημόριον, μνῆμα, μνημεῖον, μνημόριον, οἶκος, πύελος, σῆμα καταθέσεως, σορός, σπήλαιον, τάφος, τάφη, τίτλος, τόπος, τύμβος (Cumont, 259: ἡρῷον in christl. G.; Bees nr. 51 im Komm.; R. L. Milburn: JournTheolStud NS 1 [1950] 176/86 über heidn. Einfluß; MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 619; 4 [1933] nr. 93; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 203; IG 3, 3516; Creaghan/Raubitschek 27 nr. VII; SupplEpigrGr 2 [1925] nr. 393. 399. 404; Inscr. Syr. 878; Agnello nr. 18. 33 mit Komm.). Die pagane Weihung Diis Manibus (s. o. Sp. 490) ist noch nicht vergessen; ehedem war sie für die Unterweltsgötter, nunmehr ist sie bloße Kennzeichnung des Grabes, ,ohne daß damit in Abrede gestellt werden soll, daß solche ihre Anwendung doch wohl teils Ungebildetheit, teils einen geringen Grad der christl. Erkenntnis verrät' (F. Becker, Die heidn. Weiheformel D. M. [Diis Manibus sc. sacrum] auf altchristl. Grabsteinen [1881] 66; vgl. V. Strazzulla: RömQS 11 [1897] 516). Auffallend viele Familiengräber lassen die G. erkennen, besonders von Ehepaaren natürlich (Dörner 40: ,Grabweihung einer Familienbegräbnisstätte'; P. Thomsen: ZsDtPalästVer 44 [1921] 60 nr. 120; ,τῶν αὐτοῦ διαφερόντων bezeichnet die Angehörigen, hier also ein Familiengrab'; MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 250. 493; SupplEpigrGr 11 [1954] nr. 178; Creaghan/Raubitschek 7. 26f nr. V). Auch Gräber von Vereinen oder kirchlichen Institutionen sind nicht selten (MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 770/88). Man wünscht das Grab unversehrt. In paganer Manier sind Grabschändungen (Bees nr. 17 im Komm.; MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 168; 6 [1939] nr. 234; G. des Gregor v. Naz. gegen Grabschänder in der Anth. Pal. [8, 176/254]) verboten, mit Strafen (Jalabert/Mouterde 675; Bees nr. 28 im Komm.; Robert, Opera 3, 1403/6; Creaghan/Raubitschek 43/5 nr. 15) bzw. mit Flüchen (Kaufmann, Epigr. 152/60; Jalabert/Mouterde 675/7; G. Björck, Der Fluch des Christen Sabinus [1938]; Bees nr. 15. 17f. 22; Creaghan/Raubitschek 9_{48}; *Fluch) bedroht, die gleichfalls nicht Heftigkeit vermissen lassen; allerdings unter Berufung auf die persönliche Verantwortung gegenüber Gott (W. M. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia 1 [Oxford 1895] 514/6; Krischan aO. [o. Sp. 477] 217; MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 577a; SupplEpigrGr 11 [1954] nr. 104), auf das *Gewissen, das christl. Taktgefühl, die Furcht vor himmlischer Rache u. dem Jüngsten Gericht (Robert, Hellenica 3, 98_6; ders., Bull. ép. 1956 nr. 340; 1958 nr. 516), der Hölle, dem Satan, auf die Angst, daß diese Mächte Habe u. Familie zerstören könnten. Auch das Judasschicksal wird als Abschreckung angeführt (IG 3, 1428: ,... die Strafe des Judas soll den treffen, der [das Grab] öffnet ohne Zustimmung meiner Angehörigen'). Gott wird auch beschworen (Schwur schon heidnisch) (Jalabert/Mouterde 653. 677; Bees nr. 23 im Komm.; Inscr. Syr. 1535: ,Ich beschwöre euch bei Gott, daß niemand es wage, [das Grab] zu öffnen u. meine Überreste wegzunehmen' [Übers. A. Kehl]; zur Verbindung der Beschwörungsformel u. des Gottesanrufs vgl. ebd. im Komm. [Lit.]; Agnello nr. 15: ,Ich beschwöre dich bei Gott dem Allmächtigen, daß niemand sie [d. h. ihr Grab] jemals schände' [Übers. A. Kehl]). Die ,318 Väter des Konzils von Nikäa' (Treuber aO. [o. Sp. 476] 8) sollen respektiert werden (Bees nr. 17 im Komm.; Creaghan/Raubitschek 29_{155}: ,... sollen die Flüche der heiligen Väter treffen'; Robert, Bull. ép. 1956 nr. 216 = SupplEpigrGr 15 [1958] nr. 545: ,Wer aber nach dem Tod meiner Gattin Anna mein Grab öffnet, den soll der Fluch der 318 heiligen Väter u. auch der von uns Sündern treffen'; Übers. A. Kehl). Auch die G. des *Aberkios, die christl. ist, wenn auch nicht ,großkirchlich' (J. Geffcken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums [1920] 229. 321_{52}), gehört mit ihrer Grabmulta in dieses Kapitel (Schultze 119f; J. B. de Rossi: IUR 2, 1, XII/XXIV; Cumont 277; L. Duchesne: MélArch 15 [1895] 155/82; Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 78/89;

ders., Arch.^{2} 717/25; H. Strathmann/Th. Klauser: o. Bd. 1, 12/7; Nunn 28/30; F. Halkin: AnalBoll 71 [1953] 327; Robert, Bull. ép. 1958 nr. 43; vgl. MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 104a u. für den Anfang Peek, GV nr. 1160: [ἐκλ]εκτῆς [π]όλε[ως]; vgl. auch W. Wischmeyer, Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm: JbAC 23 [1980] 22/47). In phrygischen G. erscheint zur Abhaltung von Grabschändern der Hinweis auf die Verantwortlichkeit gegenüber Gott in folgenden Formen: 1) ‚Eumeneian formula' nach der Stadt Eumeneia: ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν (ζῶντα) Θεόν, ‚er soll verantwortlich sein vor (dem lebendigen) Gott' (Treuber aO. [o. Sp. 476] 9: Varianten; Cumont 252/6; Straubergs 332; W. M. Calder, The Eumeneian formula: Festschr. Buckler [o. Sp. 472] 15/26; Robert, Bull. ép. 1951 nr. 236a; ders., Hellenica 10, 82/9. 299: ‚vor dem mächtigen Namen Gottes', W. M. Calder: MonAsMinAnt 7 [1956] XXXVIIf: diese Formel trat zuerst am oberen Mäander [Eumeneia, Apameia, Hieropolis, Sebaste] auf, dann kommt sie nach Ostphrygien, ebenso nach Caesarea, Cyzicus, Rom; im ersten Gebiet üblich 246/73 nC., im zweiten 270/300 nC.; außerhalb Zentralphrygiens 276/82 nC.; von Juden ab u. zu verwendet, nicht aber von Heiden; SupplEpigrGr 15 [1957] nr. 811a [Phrygien; 246 nC.], die älteste datierte eumeneische Formel; Jalabert/Mouterde 676 verzeichnen über die schon genannten folgende Varianten: ‚er soll verantwortlich sein vor dem lebendigen Gott, vor der Größe Gottes, vor der Gerechtigkeit Gottes'. Vgl. IUR NS 1, 4005: ‚vor dem kommenden Zorn [Gottes]'; u. heidnisch [Termessos; 1. Jh. nC.]: ‚Er soll dem Volk von Termessos 10000 [Denare] zahlen u. auch vor den Verstorbenen verantwortlich sein' [Übers. A. Kehl]; Jalabert/Mouterde 676); 2) ‚the Montanist formula' in Nordphrygien: ‚du sollst Gott nicht beleidigen' (ebd.: vielleicht zu vergleichen mit den heidn. Worten ‚niemand soll gegen die Götter sündigen'; Robert, Hellenica 1, 33/6; MonAsMinAnt 6 [1939] nr. 321. 363; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 111. 159. 567; 15 [1958] nr. 800); Ostphrygien, Laodizea: ‚er soll Gott Rechenschaft geben' (Bees nr. 19. 26. 29; W. M. Calder: MonAsMinAnt 7 [1956] XLII; IG 3, 3509; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 301. 311. 416; 11 [1954] nr. 162); 3) ‚Laodicean formula': ‚soll verantwortlich sein vor Gott' (W. M. Calder: JournRomStud 14 [1924] 37. 85; ders.: MonAsMinAnt 7 [1956] XLII; Wilhelm 847; W. M. Ramsay: JournHellStud 53 [1933] 313/8; P. Roussel: RevÉtGr 37 [1934] 215f; SupplEpigrGr 6 [1932] Add. et Corr. zu 111). ‚Daß τὸν θεόν σοι als beschwörender Anruf von dem Verbote μὴ ἀδικήσῃς zu trennen ist, lehrten mich Inschriften wie IG XIV 2580: τὸν θεόν σοι τὸν ὕψιστον, μή με ἀδικήσις' ([‚bei Gott, dem Allerhöchsten, vergehe dich nicht an mir ...'] Wilhelm 854f). Also ist zu schreiben τὸν θεόν σοι, (ἀναγνοὺς) μὴ ἀδικήσῃς ‚bei Gott, der du dies gelesen hast, sündige nicht'. Dazu möchte ich stellen Agnello nr. 65: τὸν δὲ Θεόν σε, φίλε, μή ... ‚Bei Gott, Freund, öffne nicht meine Grube, mach mich nicht das Licht schauen' (Übers. A. Kehl). Die Stele war immer noch, vor allem im Osten, in Brauch, selten in Rom; sie wird auch architektonisch ausgeschmückt; im Westen sind ‚Auflege- u. Widerlegeplatten' (Kaufmann, Epigr. 17/21), rechteckige ornamentlose Platten in Nubien (H. Junker: ZsÄgSpr. 60 [1925] 122/4). Im christl. Athen (auch andernorts) sind pagane Grabmalformen (dünne Steinplatten, dickere Steine oder Pfeiler, κιονίσκοι, τράπεζαι) zu finden (Creaghan/Raubitschek 22/4). Auch Grabsteine heidn. Besitzer wurden benützt (ebd. 23; V. Schultze, Die Katakomben von San Gennaro dei Poveri in Neapel [1877] 66f). Über die langwierige Christianisierung der Grabsteine Palästinas u. Arabiens schreibt A. Alt: PalJb 28 (1932) 95/102. Zu den allgemeinsten Grabmalformen Phrygiens gehört der Altar (W. M. Calder: MonAsMinAnt 7 [1956] XXXV). Viele christl. Gräber des 2. u. 3. Jh. in Ostphrygien sind mangels Merkmalen nicht zu identifizieren: ‚The Christian epitaphs lie open before us, but we are blind to them' (W. M. Calder: ebd. XXXVI; vgl. ders.: ebd. 1 [1928] XVIII/XXII). Bis zum J. 1500 wird die lebende Person abgebildet (A. Geitner, Art. Grab: LThK^1 4 [1932] 630).

III. Trauer, Trost. Traurigkeit u. Klagen kennen auch die christl. G. (Kukules 15/25; Lattimore 319/32; MonAsMinAnt 7 [1956] Index Vd: Praise of and Regret for the Dead). Sie sind deswegen nicht schon unchristlich. Es ist eben allgemein menschlich, wenn Eltern ihre toten Kinder betrauern u. auch beklagen (SupplEpigrGr 3 [1929] nr. 549; 6 [1932] nr. 382) oder die Eltern (unmündige) Kinder hinterlassen (Peek, GV nr. 581 [bzw. GG nr. 413]; Kaibel nr. 177, vgl. ebd. nr. 734), wenn die überlebende Gattin um ihren Mann jammert (MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 587 u. Anm.).

Man schämt sich auch der Tränen nicht (ebd. nr. 560); Ausdrücke u. Inhalte der Trauer erinnern an den paganen Befund (nr. 78. 484. 92. 559): Tod fern der Heimat, der Ehelosen, zur Unzeit (ἄωρος; Inscr. Syr. 3, 2 Vocabulaire s. v. ἄωρος; MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 155. 276b. 361; IG 3, 3486; Kaibel nr. 730; CIG 4, 9475; Agnello nr. 96), frühzeitig gerade für die Gerechten, doch auch als Gnade Gottes (MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 560), Härte des Todesschicksals im einzelnen, durch die Umstände bestimmten Fall, Lebenslust u. Gedanken gesunden Hausverstands über einen im diesseitigen Sinn tragischen Tod u. die Lebensmühen werden dokumentiert, zumal wenn die Christen unbewußt heidn. Einflüsse aufnehmen. Das Lebensende wird manchmal genannt, sonst nichts darüber hinaus, eher noch Düsterkeit; Nichtigkeit des Menschendaseins (A. Ferrua, Lavori nelle catacombe: RivAC 30 [1954] 139), bejammernswert; Sinnlosigkeit des Klagens. Aus all dem spricht Skepsis; der Mensch traut sich noch nicht, Besseres zu hoffen, u. haftet am alten gewohnten Gerede u. folglich Denken. Doch die Mehrzahl der G. zeigt gar keine Trauer oder verhaltene Trauer u. dann Trost in Christus (IG 3, 3531; IUR NS 1, 4038; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 27). Natürlich sind auch die Tröstungen; ihre Formulierung ist oft pagan (die christl. G. muß erst noch die ihr eigene Art finden): Alle Menschen, jung u. alt, reich u. arm, müssen sterben; θάρσει, οὐδεὶς ἀθάνατος, ‚sei guten Mutes, keiner ist unsterblich' (Schultze 250f; J. Carcopino: RevArch 15 [1922] 237_1. 261_5. 296/8; J. M. Willeumier-Schalij, De spreuk van de doden tot de levenden: Neophilol 37 [1953] 277/33; Inscr. Syr. 3, 2 Vocabulaire s. v. εὐψυχέω; Dörner 36; IUR NS 1, 167. 262. 1858. 3990; Agnello nr. 14. 28. 101; Wessel nr. 1 = IG 14, 1997; ebd. 9, 2, 88; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 203; 8 [1937] nr. 335; 15 [1958] nr. 589); im Sprachbereich des Christen sind solche Ausdrücke harmloser, nicht so strikt, nicht aus Verzweiflung gesagt, die Bedeutung: ‚Überschätze nicht das Leben zuungunsten des ewigen Lebens', mag mitschwingen (MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 560). Grab (vgl. o. Sp. 596/9) u. Erinnerung (vgl. u. Sp. 503/6) versprechen die Unvergeßlichkeit (vgl. MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 560). Der Tod erlöst von Mühsalen u. der schlechten Welt (Kaibel nr. 426. 737; vgl. MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 560; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 295). Das resignierende ὁ βίος ταῦτα (A. Ferrua, Sopra un'iscrizione del Museo Lateranese: Epigraphica 2 [1940] 10/3; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 447; βλέπε unter Name u. Herkunftsangabe zwischen zwei Kreuzen in einer christl. G. [Phrygien: MonAsMinAnt 1 (1928) nr. 403] hat Robert, Opera 3, 1419/22 gedeutet: ‚regarde, voilà ce que tu deviendras, voilà ce qui t'attend, voilà l'aboutissement de la vie', u. dazu verglichen βλέπε δὲ ὁ ἀναγινώσκων ὅτι ὁ θάνατος πᾶσιν ἡτύμαστε, ‚schau, der du das liest, der Tod ist allen bereitet' [Ramsay aO. (o. Sp. 498) 2 (Oxford 1897) 741 nr. 677]; diese G. steht wohl in heidn. Tradition. Οὐδεὶς ἀθάνατος in christl. G.: Robert, Bull. ép. 1950 nr. 204, jetzt auch zu βλέπε, ταῦτα ὁ βίος ὃ βλέπετε, ‚voilà, c'est ça la vie, ce que vous voyez'; Inscr. Syr. 1433: ὁ βίος μάτεος, ‚das Leben ist nichtig'; 1438: ‚Das Leben, ein Lauf. Nichtigkeit der Nichtigkeiten, alles ist Nichtigkeit' [vgl. Koh. 1, 2]; 1439: ‚Du läufst? Ich laufe. Bis wohin? Bis hierhin'.). Man muß sich fügen (Kaibel nr. 736). Feststellbar ist ein Streben in die andere, bessere Welt, wie überhaupt die christl. G. eine heitere Stimmung zeigen (ebd. nr. 421), die auch dort vorhanden ist, wo nicht eigens auf das glückliche Jenseits verwiesen wird, weil es für die Betreffenden eine Realität war. Der Zustand des Toten wird als friedvoll betrachtet (IUR NS 1, 216. 1883; CIG 4, 9475). Im Schutze dessen, der das A u. Ω (*A u. O) ist, fühlt man sich geborgen (Kaufmann, Epigr. 41: chronologische u. geographische Verteilung von A + Ω). Der Tod des einen Ehegatten vor dem anderen wird sogar gewünscht (Robert, Bull. ép. 1955 nr. 231). Auch Trost verheißende Stellen aus der Liturgie (Gebetstexte, Bibel) finden sich; die Vorlagen, für deren Erforschung andererseits auch die Inschriften aufschlußreich sein können, verzeichnen Jalabert/Mouterde 679/84; vgl. ebd. 683f: ‚Équivalents grecs ' du Refrigerium latin' ('Ρεφριγερετ, ἀνάψυξις); Kaufmann, Epigr. 151f: Syro-antiochenische Christuslitanei von Schuân aus dem 5. Jh.

IV. Totenehrung. Wertprädikationen (J. Schneider, Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie [1932] 14/23; Jalabert/Mouterde 677/9; Lattimore 333/9; MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 157) sind nach den allgemein menschlichen Wertmaßstäben ausgerichtet wie bisher (Cumont 268; Kaufmann, Epigr. 63; Peek, GV nr. 1164. 1907; IG 3, 3528;

CIG 4, 9689; IUR NS 1, 302. 315. 2575; Wessel nr. 35 = IG 14, 2379); dazu kommt noch die besondere christl. Wertordnung, die andererseits die alten Begriffe ändert (Treue zu den Geboten, Mildtätigkeit, Selbstlosigkeit, Keuschheit [auch diese gelegentlich schon pagan], Frömmigkeit, Gottesgelehrtheit, gute Führung kirchlicher Ämter; vgl. Cumont 251. 262f; Kaufmann, Epigr. 63; Bees nr. 17 im Komm.; P. L. Zovatto: Epigraphica 8 [1946] 84/90; Peek, GV nr. 581; zur Isopsephie vgl. SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 210; Dörner 38; Creaghan/Raubitschek 30f nr. XIII mit Anm. 161f). Allerdings ist das christl. Formular nicht so entwickelt wie das pagane. Es besteht die Frage, ob der in Phrygien u. Rom vorkommende Ausdruck χρηστιανοὶ χρηστιανοῖς montanistisch ist; W. M. Calder bejaht sie (Philadelphia and Montanism [1923] 42ff; ders., Early christian epitaphs from Phrygia: AnatolStudies 5 [1955] 25/38; Robert, Bull. ép. 1956 nr. 24); gegen Calder u. C. Cecchelli (Monumenti cristianoeretici di Roma [Roma 1944]) verneint sie A. Ferrua (RivAC 21 [1945] 214/20; 31 [1955] 97/100; Robert, Bull. ép. 1952 nr. 191; 1956 nr. 360; vgl. auch E. Gibson, The ,Christians for Christians' inscriptions of Phrygia [Missoula 1978]). SupplEpigrGr 15 (1958) nr. 797 (Phrygien; um 275 nC.): +ρηστιανοὶ +ρηστιανοῖς, μνήμης +άριν (das erste nachweisbare + bei +ριστιανός in einer phrygischen Inschrift; zur Kreuzesform des χ vgl. ebd. nr. 800); montanistisch ist ebd. nr. 627 (Clusium, Italien; 4. Jh. nC.): ,Hier ruht der Christ Phrankios, ein Pneumatiker. Er lebte 20 Jahre. Friede sei dir!' (Übers. A. Kehl). Häufig ist das Selbstlob. Bloße Aufzählung u. ruhmredig-wortreiche G. fehlen auch nicht. Die Verherrlichung im Lob ist oft auch gemeinschaftsbezogen (Robert, Bull. ép. 1956 nr. 100: φιλόφιλος; CIG 4, 9238; MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 218a; Agnello nr. 58. 68; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 29); das Grab als Erinnerungsort trägt dazu bei (vgl. die immer wiederholte Formel μνήμης χάριν u. dgl.). Immer noch erstrebenswert sind das (ewige) Gedenken der Überlebenden, auch das schmerzgeprägte, manchmal der Gruß, die Anrede (Kaufmann, Epigr. 62; Dörner 43; Creaghan/Raubitschek 27f nr. VII; IG 14, 629 = Wessel nr. 129; Robert, Hellenica 2, 145; ders., Bull. ép. 1954 nr. 291a; SupplEpigrGr 13 [1956] 469; Agnello nr. 35. 102) an den Wanderer bzw. das Zwiegespräch mit ihm (SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 284. 299). Zu G., bei denen zu fragen ist, ob sie Märtyrern angehören (Schultze 261: Das Martyrium in Inschriften selbst nicht erwähnt), vgl. Wilhelm 826/47: ,Märtyrer ?'. Die Schwierigkeit liegt darin, daß die betreffenden Ausdrücke für das Erleiden genau so gut pagan sein können u. dieses selbst nicht zweifelsohne ein Martyrium sein muß. – Vor Konstantin gibt es kaum metrische Inschriften (Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 90). Die christl. G. dienen wie die paganen der Erinnerung, doch ist diese den Christen nicht der einzige Trost (IG 14, 629); darum u. wohl auch aus literarischem Unvermögen sind die christl. metrischen G. viel weniger sorgfältig u. schön. Auch die Form der Inschriftverfertigung läßt zu wünschen übrig. Am Anfang der Entwicklung stehen kurze G., die zunächst bloß den Namen enthalten, dann den Zusatz ἐν εἰρήνῃ (in Frieden), ἐν θεῷ (in Gott), Datum der depositio (nicht in Griechenland u. Kleinasien; Kaufmann, Epigr. 60), Familienname, Akklamation oder ein Symbol, später Altersangaben, Wertprädikationen, liebevolles Gedenken der Hinterbliebenen (ebd. 52f). ,Drei Umstände haben den anfänglichen Lakonismus u. die Zurückhaltung des Formulars bewirkt: Judenüberlieferung, Vorsicht u. mitunter auch die Armut' (ebd. 55). ,Nach dem Kirchenfrieden werden die Epitaphien im allgemeinen ausführlicher', Verwandtschaftsangaben, Symbole, wortreichere G. (ebd. 57); sie gehen über das Kirchlich-Glaubensmäßige dann auch oft hinaus, werden ,Lebens'-näher (G. B. de Rossi: IUR 1, CX/XVI). Von ,Zeilensicherung durch die Isopsephie: d. h. an den Schluß der Zeile wurde die Zahl gesetzt, die sich durch Umrechnung der Textbuchstaben nach ihrem Zahlenwert ergibt', in einer ,christl. G. vJ. 363 mit exorzistischen Zeichen als Zeilensicherung' handelt Dölger, ACh 1 (1929) 299/315, bes. 301. In Dongola, Nubien, steht der Totenname im Akkusativ bei τὴν ψυχήν (Kaufmann, Epigr. 76). Creaghan/Raubitschek (6/11) bringen unter ,Formulae' folgende: κοιμητήριον N^2 (= Name im Genitiv); κοιμητήριον N^2 (Ehemann) καὶ N^2 (Ehefrau); N^2 (zur Unterscheidung von paganen G., die im Nominativ stehen; N^2 scil. κοιμητήριον); ἐνθάδε κεῖται pagan; christl. Äquivalent ἐνθάδε κατοικεῖ; ebd. 7: Vatersname u. Ethnikon sind selten, kein Demotikon. Häufig ist der Typ, der zwei Namen mit καὶ verbindet wie IG 3, 3521: Ἀσκληπαρίωνος καὶ Ἡσυχίας. Zu unterscheiden bleibt, inwieweit die christl. G. dem

antiken Vorbild treu gewesen sind, so wie es sich in Peeks ,Gliederung nach Formgruppen u. Typen' (GV XVII) zeigt; eine Vorarbeit ist von diesem schon geleistet; denn ,christl. Texte sind nur aufgenommen, soweit sie nach Form u. Inhalt griech. Traditionen noch eng verbunden bleiben' (ebd. VIII). Es bedarf also nunmehr der Herausarbeitung derartiger christl. G. u. der abweichenden; GV-Gruppen mit christl. G. zB. sind: Formen der Vorstellung des Toten (Typus: ἐνθάδε γῆ κατέχει τὸν δεῖνα [ἐμέ] [. . . κεύθω]): nr. 581. Formen des Berichtes über den Todesfall (der Bericht geht von den Lebensumständen aus): nr. 881. Besondere Formen der Anrede (an den Betrachter des Denkmals gerichtete Rede): nr. 1282; (an den Toten gerichtete Rede): nr. 1562. Mehreren Gruppen gemeinsame Denk- u. Aussageform: nr. 1775. Parallel-Gedichte: nr. 1998 (christlich ?).

V. Das Problem des Weiterlebens. In sehr vielen christl. G. wird die Unsterblichkeit ausgedrückt (Cumont 264f; Larfeld, Hdb. 2, 866; Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 178/86. 194/206; ders., Epigraphik 198/203; ILCV 3091/497; Lattimore 301/7. 309/16; Besouw 39/150; Nunn 24. 26): die nach dem Tod beginnende Gemeinsamkeit mit Gott, Christus, den Heiligen (antik: Heroen), Märtyrern, Engeln verbürgt sie (CIG 4, 9153; Jalabert/Mouterde 639f; MonAsMinAnt 4 [1933] nr. 33; Kaibel nr. 427. 736; IUR NS 1, 167. 695. 2569; Agnello nr. 7. 34. 55. 84. 94; SupplEpigrGr 4 [1930] nr. 546; 6 [1932] nr. 295. 375/425; 8 [1937] nr. 270. 449; 14 [1957] nr. 486. 590; Robert, Bull. ép. 1955 nr. 280). In Anspielungen auf antike Formulierungen (die Moira u. dgl. hat das Leben für immer geraubt; Verlassen von Angehörigen usw.) wird kontrastierend die neue Zuversicht verkündet (Peek, GV nr. 1282 [Athen; 3./4. Jh.]): ,Schau, Freund, die geheiligte Schönheit der unsterblichen Seele u. des Körpers der Asklepiodote; denn beiden hat die Natur eine einzige ungetrübte Schönheit geschenkt. Wenn die Moira sie auch hinweggerafft hat, sie hat sie nicht überwältigt; denn im Tod war sie nicht allein. Sie hat ihren Gemahl nicht im Stich gelassen, wenn sie ihn auch verlassen hat; jetzt schaut sie vom Himmel her noch mehr auf ihn, tröstet ihn u. beschützt ihn.' Übers. A. Kehl (vgl. ebd. nr. 1775. 1978 [bzw. GG nr. 465; Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 31f]; Kaibel nr. 421. 425. 733; MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 128; vgl. ebd. 1 [1928] nr. 412; 5 [1937] nr. 311; CIG 4, 9120f. 9134. 9299. 9687; Agnello nr. 37; SupplEpigrGr 8 [1937] nr. 872/5; 15 [1958] nr. 796, dazu Robert, Bull. ép. 1956 nr. 293). Gottes Vorsehung bestimmt den Tod (CIG 4, 9111f; MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 587; SupplEpigrGr 8 [1937] nr. 864. 866). Der Mensch ruht in *Abrahams, Isaaks, Jakobs Schoß (Kaufmann, Arch.[2] 693/5; Lattimore 303_{11}; MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 587; W. M. Calder: ebd. XL; CIG 9533; Agnello 16; SupplEpigrGr 8 [1937] nr. 660. 864/9. 871). Die Seele wohnt im Paradies (von der Hölle ist aus Gründen des ,De mortuis nil nisi bonum' kaum die Rede), bei Gott, Christus usw., während der Körper der Erde verfällt; die Befreiung vom Körper gibt der Seele erst Würde. Vgl. Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 97: Ἅγιος τόπος = Paradies. Zur christl. Interpretation des ἐκ γαίας βλαστών (der Erde entsprossen) vgl. F. A. Sullivan: TransProcAmPhilolAss 70 (1939) 510 zu Anth. Lat. 2, 2, 1477: Suscipe terra tuo corpus de corpore sumptum, / reddere quod valeas vivificante deo. Peek, GV nr. 1907, 5f (Mediolanum; 4./5. Jh.): ,Bis an das Ende mannigfacher Weisheit fortgeschritten, ging er, den Körper hier zurücklassend, in das Paradies ein'; Übers. A. Kehl (vgl. CIG 9111. 9261; MonAsMinAnt 7 [1956] nr. 560). In manchen solcher Antithesen, die sich an pagane, die einfachen Christen verwirrende Vorbilder anschließen (Typus: Der Körper ist tot, im Nachruhm aber lebt die Person), liegt eine negative, der christl. Lehre widersprechende Beurteilung des Körpers, bei welcher der Gedanke an die Auferstehung fehlt. Dagegen haftet dem Wort ἡρῷον nichts Paganes mehr an, da es bereits in heidn. Zeit das Grab schlechthin bezeichnen konnte (MonAsMinAnt 4 [1933] nr. 93). Der Mensch flieht von diesem Leben dem besseren Jenseits zu (CIG 4, 9474; Peek, GV nr. 590 [bzw. GG nr. 296]). Der Christ hat nach dem Tode zuerst die Sorge um die Seele, nicht vordringlich um den Ruhm. SupplEpigrGr 6 (1932) nr. 444 wendet (ganz unantik) die Inschrift vom Lob des Toten ab: ,Herr, hilf denen, die dies lesen, u. denen, die es geschrieben haben' (Übers. A. Kehl). Die Grabstifter spielen in den christl. G. bei weitem nicht die Rolle wie in den paganen. Die folgenden Formulierungen noch bestätigen den Jenseitsglauben: 1) Zukünftiges Gericht (Inscr. Syr. 1578; IG 3, 3543), 2) Tod als Vollendung u. Vervollkommnung (ebd. 14, 628f; vgl. im NT τέλειος,

τελειόω; dazu: G. Delling, Art. τέλος κτλ.: ThWbNT 8 [1969] 74/8. 82/5; Creaghan/Raubitschek 11_{57}), 3) der Tote ist μακάριος, ,selig' (Lefebvre XXXI: ,Épithètes du défunt', mit Belegen für: μακάριος, τρισμακάριος, ὁ τῆς μακαρίας μνήμης, ἅγιος, εὔμοιρος; CIG 4, 9141b; MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 130. 566; Agnello nr. 45), 4) die Seele ist im Frieden (C. M. Kaufmann, Die Entwicklung u. Bedeutung der Paxformel nach den Sepulcralinschr.: Katholik 76, 2 [1896] 385/97; ders., Jenseitsdenkmäler 41/52. 43: ,Es steht fest, daß kein heidn. Denkmal die Friedensformel IN PACE oder auch nur eine ähnliche gleichen Sinnes aufweist'; εἰρήνη σοι mit ,prekativem Charakter', gemeint ist ,der Friede im Jenseits, nicht der Friede dieser Welt', zB. CIG 4, 9575; Robert, Bull. ép. 1942 nr. 11; CIG 9252. 9282. 9487; Wessel nr. 29), 5) *Akklamationen, Bitten (Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 53/62; A. M. Schneider, Refrigerium 1 [1928]; A. Frolow: Byzantinoslavica 17 [1956] 98/113; Stuiber 105/200; Agnello nr. 16; J. P. Kirsch, Die Acclamationen [1897]; Kaufmann, Epigr. 72; F. Cabrol, Art. Acclamations: DACL 1, 1, 240/65; Jalabert/Mouterde 686/8; ILCV 2188/389; Peterson, HTh; ders.: ZsKathTheol 58 [1934] 400/2), 6) das wahre Licht (vgl. die heidn. diesseitsbezogenen Vorstellungen; Kaufmann, Jenseitsdenkmäler 63/77; Nunn 41; Kaibel nr. 725f; zur Pektorios-Inschrift vgl. M. Guarducci: RendicPontAc 23/24 [1947/49] 243/52; Dölger, Ichth. 2, 507), 7) Erfüllungen von Christi Versprechungen (Robert, Bull. ép. 1956 nr. 230; 1958 nr. 44). So vermitteln G. oft das Maß, in dem die ersten Christen die Heilige Schrift u. ihre Glaubenslehren kannten (vgl. Nunn 16. 26f; L. Jalabert, Art. Épigraphie: DictApologFoiCath 1 [1910] 1418/31; ders., Art. Citations bibliques dans l'épigraphie grecque: DACL 3, 2, 1731/56). Es fällt auf, daß verhältnismäßig selten G. die Unsterblichkeit ausdrücklich nennen, etwa als Affront gegen Hilflosigkeit, ja Verzweiflung. Nur aus religiösen Wortfolgen läßt sich eine solche Überzeugung erschließen; manchmal mag man sich nicht äußern haben wollen, manchmal mag man eben noch nicht ganz sicher gewesen sein. Bei solcher Zurückhaltung kann auch jüd. Einfluß vorliegen (auch auf jüd. G. finden sich Vorstellungen wie: Ruhe in *Abrahams Schoß; bei den Gerechten verweilen; εἰρήνη = ,šālôm'; Rückkehr zum Licht; vgl. J.-B. Frey: CIJ 1, CXXXVI; allgemein auch M. Simon, Verus Israel [Paris 1948], bes. 87/125). Es schien aber wohl da u. dort genug, den Namen Gottes zu schreiben (E. Becker, Malta sotterranea [1913] 143/50; SupplEpigr Gr 11 [1954] nr. 59; 14 [1957] nr. 486). Auch die Wörter ἐκοιμήθη, ἀνεπαύσατο, κοιμητήριον usw. lassen als Bezeichnungen für einstweilige Ruhe u. für Warten den Glauben an die Auferstehung erkennen (vgl. die Fortführung paganer Wörter wie κεῖται, κατοικεῖ; E. C. E. Owen: JournTheolStud 38 [1937] 248/50; E. G. Kirk: PalestExplorQuart 1939, 181/6). Kaufmann (Jenseitsdenkmäler 223: ,Die vorkonstantinischen datierten Grabschriften'; 224/7: ,Die nachkonstantinischen Titel bis zum Jahre 500') verzeichnet ,teleologische Formeln etc. Symbole' u. stellt fest: ,Diese Übersicht erweist im Verein mit den besprochenen Sepulkraltiteln wiederum die volle Unabhängigkeit der christl. Jenseitsterminologie gegenüber der paganen, sie zeigt ferner auf den ersten Blick das Hauptcharakteristikum urchristl. Sepulkraltitel, die absolute Sicherheit des Jenseitsbegriffes' (ebd. 227). Wir müssen aber auch hinzusetzen, was Schultze (271) richtig gesehen hat: ,es ist keine gerechte Beurteilung, nach den schroffen Ausdrücken, welche einzelne antike Epitaphien bieten, den Geist des griech.-röm. Inschriftentums zu bemessen, das an manchen Punkten eine Innigkeit des Gefühls u. eine reine Menschlichkeit offenbart, welche die altchristl. Inschriften, mit wenigen Ausnahmen, vermissen lassen' (zu formalen Dingen aber vgl. ebd. 248/72; C. W. M. Cox/A. Cameron: MonAsMinAnt 5 [1937] XXXIIf). Auch formal sind die paganen G. im allgemeinen durch ihre Schönheit im einzelnen Ausdruck u. die oft sorgsam feine Vielfalt der Motive u. der gesamtinschriftlichen Kompositionstypen gefälliger als die christl. Entsprechungen. Doch die Fragen u. Wünsche der Heiden konnten erst u. nur die Christen zufriedenstellend beantworten u. erfüllen.

VI. Das Verhältnis zum Leben. Die christl. G. sind auch historische Dokumente ersten Ranges (G. T. Stokes: ContempRev 37 [1880] 977/89; J. P. Kirsch, Die christl. Epigraphik u. ihre Bedeutung für die kirchengeschichtl. Forschung [1898]; O. Marucchi, Christian epigraphy [Cambridge 1912] 191/248; Kaufmann, Epigr. 97/131; F. Vives: AnalGreg 70 [1954] 19/38; Berufe, Realien, Wortgebrauch der einzelnen Landschaftsbezirke harren noch der Untersuchung, das Material liegt in den

Publikationen ungenutzt). Ein bekanntes Beispiel ist die G. des Bischofs Eugenios v. Laodikeia Katakekaumene, gest. um 332 (A. Wilhelm: Klio 11 [1911] 388/90; Kaufmann, Epigr. 249/51; F. Halkin: AnalBoll 67 [1949] 90). Wichtig ist der in Athen gefundene, dem 5. Jh. zugehörige Grabstein des Bischofs Klematios: ὁ ἐν ὁσίοις ἐπισκοπήσας Κλημάτιος (Creaghan/Raubitschek 2. 9f. 20_{125}). Die G. bei P. Thomsen (ZsDtPalästVer 64 [1941] 216f nr. 102A) von der 1. H. des 6. Jh. nC. läßt von einem eigenen Bischof der Iberer in Jerusalem wissen, ,was ihrer Zahl u. Bedeutung in jener Zeit' entspricht. In G. wird zB. für die Kirchen Nubiens aufgehellt ,ihre Gründung durch Byzanz, die Beeinflussung durch die koptische Kirche u. das Weiterleben der eingebürgerten nubischen Elemente' (Junker aO. [o. Sp. 500] 111/48; Robert, Bull. ép. 1941 nr. 176; vgl. ferner H. Quecke: Orientalia NS 43 [1974] 135/41; 44 [1975] 457/63 mit Lit.). Überhaupt sind G. eine wichtige Quelle für die Ausbreitung des Christentums (E. Le Blant, Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule [Paris 1869] 95/124). Sie sind aufschlußreich für die Hagiographie (F. Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie: AnalBoll 59 [1941] 306f; 67 [1949 (1950)] 87/108; 69 [1951] 67/76; 70 [1952] 116/37. 306/11; 71 [1953] 74/99. 326/58; Robert, Hellenica 10, 233/9). Die Überschau des Lebens vermerkt das Folgende: Hierarchische Stellung (Bayet 38_5; Schultze 255/61; Cumont 260. 296f; Lefebvre XXXV/VIII. 164; W. M. Ramsay, Luke the Physician [London 1908] 329ff; Kaufmann, Arch.^{2} 701/12; P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine [Paris 1945] 92/4); Schicksale der Christen (MonAsMinAnt 3 [1931] nr. 270: Σωματοθήκι Βάχχου διακώνου, ,Sergius u. Bakchos, kaiserliche Palastoffiziere, die unter Maximinus Daia [305/313 nC.] ihres Glaubens wegen den Märtyrertod erlitten'); Glaubensleben (vgl. o. Sp. 503 zur Sekte der Montanisten; Kaibel nr. 726: ,Valentinianorum secta'; IUR NS 1, 1879; SupplEpigrGr 4 [1930] nr. 20); Berufsangaben, Lebenspositionen (viel häufiger als in paganen G. [A. Christophilopoulos, Θέματα βυζαντινοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου ἐνδιαφέροντα τὴν σύγχρονον πρακτικήν (Athen 1957)] gibt die von Priestern usw. ausgeübten Berufe u. Ämter an, ferner die dem Klerus verbotenen Berufe; Robert, Bull. ép. 1958 nr. 46. 516), sonstige Realien (F. Piper: JbDtTheol 21 [1876] 37/103; ders.: ZsKirchGesch 1 [1877] 203/63; Schultze 238/44; P. Künstle: TheolQS 67 [1885] 58/99. 415/67; Cumont 266f; Agnello nr. 38. 59. 93; SupplEpigrGr 6 [1932] nr. 328). Bemerkenswert sind ferner Altersangabe (Inscr. Syr. 3, 2, Index s. v. ἔτος, ἰνδικτιών, μήν; Agnello nr. 5. 12; Wessel nr. 47; SupplEpigrGr 7 [1934] nr. 114 u. ö. [Syrien]. 935/49 [Arabien]. 8 [Ägypten, mit genauem Jahr, Monat, Tag]), Todes-, Depositionsdatum (Cumont 250; Jalabert/Mouterde 631/4; E. Diehl: Festschr. W. Judeich [1929] 109/30; Klaffenbach 56), Namengebung (Schultze 253f; Cumont 261f; Bees; Robert, Bull. ép. 1958 nr. 445. 484; Agnello nr. 26), auch die Ornamentik (Larfeld, Hdb. 2, 505f. 535. 564. 587f; F. J. Dölger, ACh 4 [1934] 276 Taf. 16; E. Stauffer: ZNW 43 [1950/51] 262; Pfohl, Untersuchungen 223/5; MonAsMinAnt 1 [1928] Index s. v. Christian symbols; W. M. Calder: ebd. XXXIX; ebd. nr. 155f; Creaghan/Raubitschek 13/8; Reynolds/Perkins 14).

Für kostbare Ratschläge sei M. N. Tod † u. G. Fohlen † herzlich gedankt.

S. L. Agnello, Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia (Roma 1953). – W. Baege, De Macedonum sacris, Diss. Halle (1913). – C. Bayet, De titulis Atticae Christianis antiquissimis commentatio historica et epigraphica, Diss. Paris (1878). – N. A. Bees (Hrsg.), Die griech.-christl. Inschr. des Peloponnes. Isthmos-Korinthos = H. Lietzmann/N. A. Bees/G. Sotiriou (Hrsg.), Corpus der griech.-christl. Inschr. von Hellas 1, 1 (Athenai 1941). – R. Besouw, Untersuchungen über den Einfluß der heidn. auf die Form u. die Vorstellungswelt der christl. lat. Grabespoesie, Diss. Bonn (1943). – E. Bethe, Ahnenbild u. Familiengesch. bei Römern u. Griechen (1935). – H. Biesantz, Die thessalischen Grabreliefs (1965). – R. Bloch, L'épigraphie latine (Paris 1952). – E. Breccia, Iscrizioni greche e latine (Kairo 1911). – C. D. Buck, The Greek dialects (Chicago 1955). – Ch. W. Clairmont, Gravestone and epigram. Greek memorials from the archaic and classical period (Mainz 1970). – J. S. Creaghan/A. E. Raubitschek, Early Christian epitaphs from Athens (Woodstock 1947) bzw.: Hesperia 16 (1947) 1/54. – F. Cumont, Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure: MélArch 15 (1895) 245/99. – F. De Visscher, Le droit des tombeaux romains (Neuchâtel 1963). – F. K. Dörner, Bericht über eine Reise in Bithynien = DenkschrWien 75, 1 (1952). – F. Eckstein, Die attischen Grabmälergesetze (Cic. leg. 2, 59ff): JbInst 73 (1958) 18/29. – A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile (Paris 1932). – G. Fohlen,

Quelques aspects de la vie antique d'après les épitaphes métriques grecques: ÉtClass 22 (1954) 145/56; Les circonstances de la mort dans les épitaphes grecques métriques: Mélanges V. Magnien (Toulouse 1949) 29/34; Quelques professions dans les épitaphes métriques grecques: MélSocToulousÉtClass 1 (1946) 87/110; La tombe et le cult des morts chez les grecs dans les épitaphes métriques: ebd. 2 (1948) 43/67. – J. Franz, Elementa epigraphices Graecae (1840). – P. M. Fraser/T. Rönne, Boeotian and West Greek tombstones = ActInstAthenRegSuec Ser. in 4°, 6 (Lund 1957). – P. Friedländer, Geschichtswende im Gedicht: StItalFilolClass NS 15 (1938) 89/120. – Ders./H. B. Hoffleit, Epigrammata. Greek inscriptions in verse (Berkeley/Los Angeles 1948). – V. Fumarola, Il sentimento della morte nell'epigrammatica sepolcrale ellenistica (Padova 1952). – J. Geffcken, Griech. Epigramme (1916); Stimmen der Griechen am Grabe (1893). – G. Gerlach, Griech. Ehreninschr. (1908). – A. Gotsmich, Proserpina – virgo sacrata dei. Eine frühchristl. Antithese (1962). – E. Griessmair, Das Motiv der mors immatura in den griech. metrischen Grabepigrammen, Diss. Innsbruck (1964). – F. Grossi Gondi, Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale (Roma 1920). – M. Guarducci, Epigrafia greca 1/4 (Roma 1967/78). – H. Gütscher, Die attischen Grabschr., Progr. Leoben 1889 (1890). – H. Häusle, Einfache u. frühe Formen des griech. Epigrammes, Diss. Innsbruck (1976). – H. R. Hastings, On the relation between inscriptions and sculptured representations on Attic tombstones, Diss. Madison (1912). – I. A. Heikel, Griech. Inschr. sprachlich erklärt (Helsingfors 1924). – R. Herkenrath, Studien zu den griech. Grabschr., Progr. Feldkirch (1896). – G. Herrlinger, Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung (1930). – F. Hiller v. Gaertringen, Historische griech. Epigramme (1926). – G. Hinrichs, Griech. Epigraphik (1886) 329/474. – J. J. E. Hondius, Saxa loquuntur (Leiden 1938). – L. Jalabert/R. Mouterde, Art. Inscriptions grecques chrétiennes: DACL 7, 1, 623/94. – W. Janell, Ausgewählte Inschr. (1906). – L. H. Jeffery, The inscribed gravestones of archaic Attica: AnnBritSchAth 57 (1962) 115/53. – K. F. Johansen, The Attic grave-reliefs of the classical period (Copenhagen 1951). – G. Kaibel, Griech. Friedhofspoesie: DtRev 19, 1 (1894) 367/80. – I. Kajanto, A study of the Greek epitaphs of Rome = ActInstRomFinland 2, 3 (Helsinki 1963). – C. Karusos, Aristodikos. Zur Geschichte der spätarchaisch-attischen Plastik u. der Grabstatue (1961). – C. M. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike u. des Urchristentums (1900); Die Jenseitshoffnungen der Griechen u. Römer nach den Sepulcralinschr. (1897). – R. Keydell, Art. Epigramm: o. Bd. 4, 539/77. – G. Klaffenbach, Griech. Epigraphik² (1966). – Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike = LQF 21² (1971). – Ph. I. Kukules, ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΝΕΚΡΙΚΑ ΕΘΙΜΑ: EpetByzSp 16 (1940) 3/80. – S. A. Kumanudis, Ἀττικῆς ἐπιγραφαὶ ἐπιτύμβιοι (Athenai 1871). – W. Larfeld, Griech. Epigraphik³ (1914); Hdb. der griech. Epigraphik 1 (1907); 2 (1902). – R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs (Urbana 1942). – G. Lefebvre, Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte (Le Caire 1907). – H. J. Leon, The Jews of ancient Rome (Philadelphia 1960). – U.-R. Lindner, Der Tod des Vaters. Untersuchungen über griech. Grabgedichte, Diss. Erlangen/Nürnberg (1972). – E. Loch, De titulis Graecis sepulcralibus, Diss. Königsberg (1890); Zu den griech. Grabschr.: Festschr. L. Friedländer (1895) 275/95. – A. Mayer, Moira in griech. Inschr., Diss. Gießen (1927). – G. Mihailov (Hrsg.), Inscriptiones Graecae in Bulgaria repert ae 1 (Sofia 1956). – G. Naumann, Griech. Weihinschr., Diss. Halle (1933). – C. T. Newton, Die griech. Inschr. (1881). – H. P. V. Nunn, Christian inscriptions (New York 1951/52). – W. Peek, Griech. Grabgedichte. Griechisch u. deutsch (1960), zit. GG; Attische Grabschr. 1/2 = AbhBerlin 1953 nr. 4 (1954). 1956 nr. 3 (1958); Griech. Vers-Inschr. 1 (1955), zit. GV; Verzeichnis der Gedicht-Anfänge u. vergleichende Übersicht zu den Griech. Vers-Inschr. 1 (1957). – G. Pfohl, Bibliographie der griech. Vers-Inschr. (1964); (Hrsg.), Die griech. Elegie = WdF 129 (1972); Elemente der griech. Epigraphik (1968); (Hrsg.), Das Epigramm (1969); Literarische Epigraphik. Zur poetischen Inschr. der klass. Zeit: ArchClass 25/26 (1973/74) 539/54; Über Form u. Inhalt griech. G., Progr. Nürnberg (1955) bzw. ders., Elemente aO. 59/83; Gedanken zur ,Zweischichtenlehre': Euphrosyne 2 (1959) 189/97 bzw. ders., Elemente aO. 84/92; Geschichte u. Epigramm² (1966); Griech. Inschr. als Zeugnisse des privaten u. öffentlichen Lebens (1966); Inschr. der Griechen. Grab-, Weih- u. Ehreninschr. (1972); Poetische Kleinkunst auf altgriech. Denkmälern (1967); Monument u. Epigramm. Studien zu den metrischen Inschr. der Griechen, Progr. Nürnberg (1964) bzw.: ders., Elemente aO. 1/58; Greek poems on stones 1 (Leiden 1967); Das Studium der griech. Epigraphik (1977); Die inschriftliche Überlieferung der Griechen² (1965); Untersuchungen über die attischen G., Diss. Erlangen (1953). – J. Pircher, Das Lob der Frau im vorchristl. Grabepigramm der Griechen, Diss. Innsbruck (1970). – D. Pointner, Zur Geschichte der menschlichen Sensibilität. Eine medizinhistorische Studie aufgrund der athenischen Grabgedichte des 6. Jh. vC., Diss. Erlangen/Nürnberg (1974). – H. Pope, Non-Athenians in Attic inscriptions (New York 1935). – J. U. Powell/E. A. Barber, New chapters in the history of Greek literature 1/3 (Oxford 1921/33). – T. Preger, Inscriptiones Graecae metricae ex scriptoribus praeter Anthologiam collectae (1891). – H. Raffeiner, Sklaven u. Freigelassene. Eine soziologische Studie auf der Grundlage des griech. Grabepigramms (Innsbruck 1977). – W. Rasche, De Anthologiae Graecae epigrammatis quae colloquii formam habent, Diss. Münster (1910). – S. Reinach, Traité d'épigraphie grecque (Paris 1885). – J. M. Reynolds/J. B. Ward Perkins, The inscriptions of Roman Tripolitania (Roma/London 1952). – G. M. A. Richter, Archaic grave-stones of Attica (New York 1961). – J. Ritter, De compositione titulorum Christianorum sepulcralium in Corpore Inscriptionum Graecarum editorum, Progr. Berlin (1877); De titulis Graecis Christianis commentatio altera: Symbolae Joachimicae 1 (1880) 257/80. – L. (zT. mit J.) Robert, Bulletin épigraphique: RevÉtGr 54 (1941) 228/69; 55 (1942) 321/65; 61 (1948) 137/212; 63 (1950) 121/220; 64 (1951) 119/216; 65 (1952) 124/202; 67 (1954) 95/193; 68 (1955) 185/298; 69 (1956) 104/91; 71 (1958) 169/363; La Carie. Histoire et geographie historique avec la recueil des inscriptions antiques 2 (Paris 1954); Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie mineure = Études orient. publ. par l'Inst. franç. d'archéol. de Stamboul 5 (Paris 1937); Les gladiateurs dans l'Orient grec (Paris 1940); Hellenica 1/10 (Paris 1940/55); Inscriptions chrétiennes et byzantines: Actes du 2e Congr. intern. d'épigraphie grecque et latine 1952 (Paris 1953) 273/6; Opera minora selecta 1/4 (Amsterdam 1969/74). – G. Sanders, Bijdrage tot de studie der latijnse metrische grafschriften van het heidense Rome. De begrippen ,licht' en ,duisternis' en verwante themata (Brussel 1960); Licht en duisternis in de christelijke grafschriften. Bijdrage tot de studie der Latijnse metrische epigrafie van de vroegchristelijke tijd 1/2 (Brussel 1965). – K. Schefold, Orient, Hellas u. Rom in der archäologischen Forschung seit 1939 (Bern 1949). – V. Schultze, Die Katakomben (1882). – G. Stählin, Trost u. Trostlosigkeit in der Umwelt des NT: Viva vox evangelii, Festschr. H. Meiser (1951) 308/23. – G. A. Stamiris, Attische G.: AthMitt 67 (1942) 218/29. – A. Stecher, Der Lobpreis des Toten in den griech. metrischen G., Diss. Innsbruck (1963). – H. Stemler, Die griech. G. Kleinasiens, Diss. Straßburg (1909). – K. Straubergs, Grieķu kapu uzraksti. De titulis Graecis sepulcralibus: Lavtvijas Universitates Raksti, Filol. u. Filos. NS 3 (1935/37) 313/52b. – A. Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand u. die frühchristl. Grabeskunst = Theophaneia 11 (1957). – J. ter Vrugt-Lentz, Mors immatura, Diss. Leiden (1960). – M. N. Tod, Laudatory epithets in Greek epitaphs: AnnBritSchAth 46 (1951) 182/90. – J. A. Tolman, A study of the sepulchral inscriptions in Buecheler's Carmina epigraphica Latina, Diss. Chicago (1910). – Z. Varga, A hellenistikus papyrusok, feliratok, ostrakák világa és az újtestamentum, Tanulmány az újszövetségi nyelvészet, irodalom és összehasonlító vallástörténet köréből (,Die Welt der hellenist. Papyri, Inschr. u. Ostraka u. das NT. Studie aus dem Bereich der ntl. Sprache, Literatur u. vergleichenden Religionsgeschichte') (Debrecen 1942). – R. Weisshäupl, Die Grabgedichte der griech. Anthologie = Abh. des archäologisch-epigraphischen Seminars der Universität Wien 7 (Wien 1889). – S. Wenz, Studien zu attischen Kriegergräbern, Diss. Münster (1913). – C. Wessel, Inscriptiones Graecae christianae veteres occidentis, Diss. Halle (1936). – A. Wilhelm, Griech. G. aus Kleinasien: SbBerlin 27 (1932) 792/865. – A. Zumin, Epigrammi sepolcrali anonimi d'età classica ed ellenistica, Diss. Triest (1957/58); Epigrammi sepolcrali anonimi d'età classica ed ellenistica: RivCultClassMedioev 3 (1961) 186/223.

Gerhard Pfohl.

Grabinschrift II (lateinisch).

A. Einleitung. Zur Epigraphie des Grabbereiches gehören nicht nur Epitaphien, die den Verstorbenen ausdrücklich identifizieren, sondern auch weitere Inschriften, beispielsweise jene, die in Grabnähe die Grenzen eines Grabbezirkes bezeichnen. Daraus ergibt sich eine sehr große Mannigfaltigkeit der Texte, die auf einen Träger aus Marmor oder sonstigem Stein eingraviert sind (der häufigste Fall bei den tatsächlich erhaltenen Zeugnissen), auf eine Wand geschrieben oder geritzt sind oder sich auf Tongefäßen u. in Mosaiken finden. Von den vielfältigen Fragestellungen, die diese Inschriften aufwerfen (vgl. zum allgemeinen Calabi Limentani 197/223. 423/5; zur Schrift s. Mallon), werden hier nur solche behandelt, die es ermöglichen, Übereinstimmungen u. Unterschiede zwischen nichtchristlichen u. christlichen G. festzustellen, wobei jeweils von der technischen Anbringung des Textes ausgegangen wird.

B. Heidnisch. I. Die Inschrift in technischem u. sozialem Zusammenhang. a. Materielle Träger von Grabinschriften. Die Art des materiellen Trägers der G., der Bedeutung u. Größe des Inschriftfeldes bestimmt, hängt überwiegend von den Bestattungsbräuchen ab: Die Sitte der Brandbestattung, die im 3. Jh. nC. zurückgeht u. im 4. Jh. ausläuft (Cumont 387/90; Toynbee 43/72), bringt die allgemeine Verwendung von Urnen mit sich (ausnahmsweise auch mit Inschriften versehene Amphoren: CIL 10, 2039a), die in einzelnen Familiengräbern (zB. Vatikan-Nekropole) oder in gemeinschaftlichen *Columbarien beigesetzt werden. Dagegen nimmt die Verwendung von Sarkophagen, wenn diese auch schon in früherer Zeit belegt sind, im 2. Jh. nC. einen starken Aufschwung; die Sarkophage besitzen auf der Vorderseite oder dem Rand des Deckels eine für die Inschrift vorgesehene, bisweilen auch mit einem Rahmen umgebene Fläche. Die Veränderungen der Inschriftträger stehen auch mit dem Streben nach Monumentalisierung des Grabes in Zusammenhang; daher die Verwendung von Grabstelen, vertikal aufgestellten Steinen geringer Dicke, die auf der Vorderseite die Inschrift tragen, u. von Cippi, Grabpfeilern mit u. ohne Sockel, u. vor allem die Entwicklung der Grabaltäre nach eigenständig römischem Entwurf (W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905]), bei denen für die G. auf einer oder sogar zwei Seiten (G. Belloni: Epigraphica 15 [1953] 51/65) Platz gelassen wird. Auch bei den horizontalen Abdeckplatten auf Gräbern wirkt sich dieses Streben nach Monumentalisierung aus, wenn auch im allgemeinen später, im 2. oder 3. Jh. nC. Bisweilen ist die G. in eine in die Grabverschlußplatte eingelassene Marmorplatte gemeißelt; in Africa entwickelt sich eine Sonderform, das Caisson (cupula, Belege auch in Spanien u. sogar Ostia), ein monolithischer oder gemauerter Halbzylinder über dem Rechteck des Grabes (Février, Remarques 112/5; Lassère 11f; J. N. Bonneville: Mélanges de la Casa de Velázquez 17 [1981] 5/38). Schließlich wird in Africa, aber auch in Salona u. Ostia, das Grab mit einem Mosaik geschmückt, das die G. enthält (Duval, Observations; ders., Mosaïque 63/101). Die Errichtung monumentalerer Grabgebäude (Toynbee 164/244) u. von Ädikulen in Stelenform, Grabsäulen u. Grabstatuen, bei denen die G. auf der Basis Platz findet (P. La Baume: Gymnas 78 [1971] 111/32), ermöglicht umfangreiche G.; Mausoleen besitzen, um das *Grabrecht u. den genauen Ort des Grabes festzuhalten, häufig mehrere Inschriften (Calabi Limentani 230). Bisweilen entstanden G. unter Verwendung von Buchstaben aus Bronze (Dessau nr. 8244).

b. Die Grabinschriften begleitender Bildschmuck. Der Träger der G. besitzt häufig auch einen im voraus oder zugleich mit Anbringung der Inschrift gefertigten Bildschmuck, so daß sich vielfältige Beziehungen zwischen Text u. Bildern ergeben können (G. Sanders, Les éléments figuratifs des carmina Latina epigraphica: 'Ανάμνησις, Gedenkboek E. A. Leemans [Brugge 1970] 317/41; Susini, Epigrafia 58f). Bisweilen bildet der Text in erster Linie die Beischrift für eine symbolische Darstellung (CLE 431. 441. 604) oder ein Porträt (Galletier 261). In anderen Fällen besitzt der Grabdekor eine durch den Text mehr oder weniger ausführlich erläuterte Beziehung zum Totenkult (CLE 216. 135; F. Cumont, La stèle du danseur d'Antibes [Paris 1942]). Der Dekor kann auch die allzu vagen religiösen Anspielungen einer G. verdeutlichen (CLE 1959). Manchmal jedoch stellt das Grabgedicht die im begleitenden Bildschmuck angedeutete Glückssymbolik in Frage (CLE 1106). Andererseits erscheinen in sehr realistischer Weise Darstellungen von Handwerkszeugen auf spätrepublikanischen italischen Grabsteinen (H. Gummerus: JbInst 29 [1913] 63/126); Insignien öffentlicher Ämter vervollständigen die G. u. bieten ein Elogium in Bildform, etwa auf dem Grab des Primipilus Paccius (F. Coarelli: DialArch 1 [1967] 46/71) oder auf dem röm. Grabmal des Bäckers Eurysaces (Dessau nr. 7460; E. Nash, Bildlex. zur Topographie des antiken Rom 2 [1962] 329/32). Symbolische Darstellungen können auch die Bildung des Verstorbenen in Erinnerung rufen (Marrou 189/91). Man kann heute nicht mehr mit W. Deonna (BullCorrHell 56 [1932] 410/90) der Säge u. dem Maßstab eine symbolische Bedeutung als Bild des abgeschnittenen u. bemessenen Lebens zuschreiben; diese Bilder beziehen sich ebenso wie das der **Ascia (Hatt 85/110; Meyer 73) auf juristische Verhältnisse u. erinnern an eine Besitznahme, die an die Anbringung einer Inschrift geknüpft ist u. auf die durch Formeln hingewiesen wird, die manchmal das Bild des Werkzeuges begleiten: sub ascia dedicavit (vgl. zur Deutung u. zur Verwandtschaft mit dem Ausdruck sub hasta F. de Visscher, Art. Ascia: JbAC 6 [1963] 187/92; ders.: RevIntDroitsAnt 10 [1963] 203/20).

c. Abfassung der Texte. Schließlich ist einleitend der Anteil des Auftraggebers u. des Handwerkers (lapicida, scalptor, lapidarius, vgl. Susini, Lapicida 22/30; ders., Epigrafia 66/96) an der Ausarbeitung von G. abzuwägen. Im Ausnahmefall erhielt letzterer den Titel des scriptor titulorum (Dessau nr. 7681); doch erlaubt diese Bezeichnung keineswegs, die Verteilung der Zuständigkeiten zu bestimmen oder eine Arbeitsaufteilung in der Werkstatt anzunehmen. Im 5. Jh. scheint Apollinaris Sidonius den lapicida als einfachen, die G. einmeißelnden Handwerker vom epitaphista zu unterscheiden (ep. 1, 9, 7), der G. abfaßte u. mit Sicherheit von der Bildhauerwerkstatt ganz unabhängig war. Nach Ansicht Mallons (57/60. 186f; Susini, Epigrafia 74/8. 83/5) beschränkte sich das Eingreifen des lapicida meistens darauf, den vom Auftraggeber in Kursivschrift vorgelegten Entwurf in eine von der geläufigen Schreibweise abweichende monumentale Schrift zu übertragen. In diesem Fall wären zwei Phasen zu unterscheiden: ein erster vorbereitender Arbeitsgang, die ordinatio (Dessau nr. 7680), bei der der Text mit dem Gravierstift auf den Stein geschrieben wird, um den Entwurf auf die Fläche zu verteilen, u. das Eingravieren der Inschrift im eigentlichen Sinne. Dementsprechend wären auch mehrere Fehlermöglichkeiten zu unterscheiden: Fehler, die bei der Meißelarbeit entstanden, oder solche, die schon zuvor durch falsche Lesung des Entwurfs bei der ordinatio auftraten (zB. J. Mallon: Libyca 2 [1954] 195). Diese schon von R. Cagnat (Art. Inscriptiones: DarS 3, 535) aufgestellte Vermutung, die Susini u. A. E. Gordon billigten, Robert u. Ferrua ablehnten (Susini, Lapicida 9/17; ders., Epigrafia 70/7. 83/5; vgl. auch S. Panciera: RendicAccLinc 22 [1967] 100/8), hat neue Untersuchungen über den Betrieb epigraphischer Werkstätten angeregt (Susini, Lapicida 45/7; A. Donati, Tecnica e cultura dell'officina epigrafica brundisina [Faenza 1969]). Die Diskussion in diesem Zusammenhang hat eine genauere Bestimmung der Vorbereitungsarbeiten ermöglicht, die mit Sicherheit der Ausarbeitung der G. vorausgingen: eine einfache Kohleskizze (A. Ferrua: RevBelgePhilolHist 37 [1959] 376) oder manchmal ein mit dem Stift eingeritzter Entwurf (Donati aO. 22), danach die Anlage eines mehr oder weniger geschickt verwendeten Liniensystems

(Gordon, Contributions 158). Andererseits scheint die Freiheit des lapicida, abgesehen von der Verwendung ganz geläufiger Formulierungen (Susini, Lapicida 63/7), sehr beschränkt gewesen zu sein; das bezeugen die vom Auftraggeber verlangten Korrekturen, die zT. allerdings verschwunden sind, weil sie in Malerei zugefügt wurden (L. Robert: CRAcInscr 1955, 211; Donati aO. 25/8), außerdem überarbeitete Inschriften, von denen beide Fassungen erhalten blieben (M. Bigorra: Atti del 3 Congr. Int. Epigr. [Roma 1959] 207/11), u. schließlich Zufügungen u. Ergänzungen jeder Art, die ein abschließendes Eingreifen des Auftraggebers bezeugen. – In bezug auf umfangreichere G., besonders die Grabgedichte, haben E. Le Blant u. R. Cagnat angenommen (RevPhilol 13 [1889] 51/65), daß die Steinmetzwerkstätten über eine Vorschlagsliste von Formulierungen zur Auswahl für die Kunden verfügten. Diese auch von S. M. Bigorra vertretene Hypothese (Inscripciones hispanicas en verso [Madrid 1952] 192f) stützt sich vor allem auf die regionale Verbreitung von Formulierungen, in denen der Wunsch sit terra tibi levis, spes et fortuna valete etc. in Versen umschrieben wurde. Doch kann man auch nicht ausschließen, daß der Auftraggeber ganz bewußt eine Nachahmung wollte, wenn ihm eine von ihm gelesene Formulierung gefallen hatte (CLE 970f. 1328f); u. selbst in den Fällen nachgewiesener Entlehnungen in einem Gebiet des Imperiums aus einem anderen (CLE 965f) kann man sich vorstellen, daß der Kunde sich nicht der Formelsammlung einer Steinmetzwerkstatt bediente, sondern einer jener für literarisch Interessierte zusammengestellten Sammlungen von Versinschriften, deren Vorhandensein mit Sicherheit bezeugt ist (Galletier 225/35; Chevallier 50/65).

II. Älteste Formulierungen. Die ältesten G. republikanischer Zeit machen sich zur Aufgabe, die Identifikation des Verstorbenen u. seines Grabes sicherzustellen. So tragen die Steinurnen aus Tusculum im Nominativ den Vornamen, Namen u. die Filiation (Degrassi nr. 895/903); ebenso die Cippi eines Friedhofs in Praeneste, der vom 3. Jh. vC. bis zum Anfang des 1. Jh. vC. benutzt wurde; die Formulierungen fügen bisweilen eine Erwähnung von Verwandtschaftsbeziehungen bei, vor allem, um Frauen mit dem Namen ihres Ehegatten zu bezeichnen (Petroni [uxor] Iunia: ebd. nr. 867) oder um das Kindschaftsverhältnis anzugeben: A. Epoleius M. f. (ebd. nr. 856). Diese Bezeichnungen erscheinen bisweilen im Genitiv hinter dem Hinweis auf die ossa, so auf einem Cippus des 1. Jh. vC. (ebd. nr. 405); oder sie werden durch die Formel heic situs erläutert, wie beim Epitaph eines Freigelassenen des Pompeius (ebd. nr. 427). Dieses Formular wird zunehmend durch Angaben bereichert, die die Identifizierung des Verstorbenen vervollständigen. Zunächst wird seit dem 2. Jh. vC. das Todesdatum angegeben, meistens im Akkusativ u. im allgemeinen neben den Namen gestellt, wie auf den Ollae von S. Caesare an der Via Appia (ebd. nr. 873/94). In Ausnahmefällen nennt diese Angabe nur das Todesjahr (ebd. nr. 911 aus Canusium). Gegen Ende der republikanischen Zeit erscheint häufiger die Angabe des Berufs oder des Standes, wie Cippi in Hispellum bezeugen (ebd. nr. 611/3) oder die Inschrift eines Gemeinschaftsgrabes fünf Meilen vor der Porta Capena (ebd. nr. 816). Diese Angaben können eingeleitet werden durch ossa (ebd. nr. 784) u. ossa sita oder umschrieben durch heic situs (ebd. nr. 783) u. heic sepultus e(st) (ebd. nr. 676), Formulierungen, die vor allem seit dem 2. Jh. vC. auftreten (Church 28/31). Im Verlauf dieser Entwicklung erscheint dann auch die Altersangabe (Degrassi nr. 590f). Andere Formulierungen betonen vor allem das *Grabdenkmal u. seine Bedeutung für das Gedächtnis des Toten; dies bezeugen die Erwähnung des Stifters, seiner Verbindungen zum Toten u. des Verwandtschaftsgrades, u. schließlich das Verb fecit oder posuit, das seine Beteiligung anzeigt (ebd. nr. 566. 922); manchmal geht der Name des Stifters im Nominativ dem des Verstorbenen im Dativ voraus (ebd. nr. 924). Im selben Sinne nennt die Inschrift die Tätigkeit des Nutznießers der Grabstätte, der sein Grab zu Lebzeiten vorbereitet hat, um seine Überreste u. sein Andenken zu bewahren; veivos sibei fecit präzisiert das Formular seit dem 3. Jh. vC. (ebd. nr. 800. 917). Auch die Abkürzung V(ivit) wird benutzt (ebd. nr. 809) u. bisweilen an den Anfang der G. gestellt. Solche Angaben, die auch den Erwerb des Grabes bestimmen (ebd. nr. 945), zeigen die Sorge um die Sicherstellung des Grabschutzes an: morte obita ut monumentum haberemus, fecimus vivi (ebd. nr. 365 [1. Jh. vC.]). Daher wird die G. im letzten Jh. der Republik um Aussagen über das Grabrecht u. Angaben zu

den Ausmaßen des Grabes vervollständigt: in fronte p(edes) (ebd. nr. 662), in agro (ebd. nr. 818), ped(es) quadrati (ebd. nr. 339). Eine Inschrifttafel erklärt ‚haec est domus aeterna ... monumentum nostrum' vor den Maßangaben (ebd. nr. 798). Eine andere G. nennt die Benutzungsbedingungen für ein Familiengrab: heredes ne sequatur (ebd. nr. 795), u. bisweilen schließt die Formel mit einem Verbot: ni violato (ebd. nr. 938). – Schließlich sorgt sich dieses frühe Formular nicht nur um die Achtung des Gedächtnisses, sondern lädt auch zur Kenntnisnahme des Inhalts der G. ein, indem es Vorübergehende zum Lesen auffordert: hospes resiste (ebd. nr. 819); est hoc monumentum läßt Eurysaces (CLE 13) erklären, der (noch stärker durch die Größe seines Grabdenkmals als durch den Text) seinen Ruhm als Bäcker verkündet. Dies sepulkrale u. epigraphische Elogium wurde zunächst von den bedeutenden Familien, besonders den Cornelii Scipiones, angewendet (Degrassi nr. 309/16), die in saturnischem Versmaß die Vorzüge des Verstorbenen, seine Ämterlaufbahn u. seine Eroberungen preisen. In der Folgezeit ist, seit der Zeit der Gracchen, ein solches Elogium für Ehefrauen bezeugt: domum servavit, lanam fecit (ebd. nr. 963), dann zur Zeit Cäsars für Kinder u. auch für Soldaten (ebd. nr. 497f). Hier werden Themen u. Formulierungen angedeutet, die in den G. der Kaiserzeit aufgenommen werden. Doch sind diese Texte im allgemeinen sehr nüchtern u. geben höchstens in Ausnahmefällen vom Tod oder Jenseits angeregten Gefühlen Raum.

III. Das kaiserzeitliche Formular. In der Kaiserzeit ordnet sich das Formular der erhaltenen G. nach einer so vielfältigen Typologie, daß jeder Einteilungsversuch als gekünstelt erscheinen muß. Doch enthalten die G. trotz zahlreicher regionaler Verschiedenheiten im allgemeinen eine bestimmte Zahl von Angaben über den Toten, den Tod, den Stifter des Grabes u. dessen Schutz. Es versteht sich, daß in Entsprechung zu örtlichen Gewohnheiten oder besonderen Umständen die Texte auch einen dieser Aspekte besonders hervorheben können, bisweilen unter Vernachlässigung der übrigen. Im folgenden wird, jeweils mit Angabe lokaler Varianten, einer Anordnung gefolgt, die ein seit dem 1. Jh. nC. häufig verwendetes Schema wiedergibt.

a. Widmung. Die G. beginnt mit einer Widmung an die Manen, die stets im Plural genannt sind (W. Schwarzlose, De titulis sepulcralibus latinis quaestionum capita quattuor, Diss. Halle [1913] 19/28; H. Steuding, Art. Manes: Roscher, Lex. 2, 2, 2316/23; E. Marbach, Art. Manes: PW 14, 1, 1050/60; Brelich 22f). Die frühesten epigraphischen Belege gehen auf den Anfang der augusteischen Zeit zurück (Solin 36; Pitkäranta 114), wie die Inschrift aus Marino für den Prätor dJ. 63 L. Caecilius Rufus zeigt (Dessau nr. 880) oder eine G., die noch den Monat Quintilis nennt u. in der d(is) m(anibus) später zugefügt zu sein scheint (CIL 6, 14574). In einer iJ. 19 vC. datierten Inschrift aus Cordoba sind die Manen innerhalb des Textes erwähnt (Dessau nr. 8007). Nach dem 1. Drittel des 1. Jh. nC. werden die Belege zahlreicher: dis manibus sacrum in der Zeit des Augustus u. Tiberius (ebd. nr. 1320), dis manibus (ebd. nr. 4992). Die Formel, die zunehmend häufiger wird (57 Belege im Cimitero dell'autoparco des Vatikans [Pitkäranta 113f]), wird abgekürzt: d.m. (Dessau nr. 2028, vJ. 29 freigelassener Soldat) oder DM S(acrum) (ebd. nr. 7863, vJ. 58 nC.). In der Folgezeit werden die Abkürzungen vielfältiger, etwa D M I(nferis) in Spanien (CIL 2, 5312 [Salamanca]; 5364 [Italica]) oder: D[is] I[nferis] M[anibus] (ebd. 238 [Olisipo]). Diese zunächst in Rom u. Umgebung bezeugte Widmung verbreitet sich zunehmend auf Italien (Dessau nr. 187, vJ. 33), wo DMS seit flavischer Zeit bekannt ist. In Gallien ist die Formel zuerst im Rhônetal u. in der Narbonensis bezeugt (Hatt 18); in Lyon wurde DM seit der Zeit der Flavier verwendet u. DM et memoriae aeternae erscheint in der Mitte des 2. Jh. (Audin/Burnand 298. 304); in Vienne beginnt DM gleichzeitig wie in Lyon u. wird im 2. Jh. allgemein gebraucht. Später wird eine Widmung et quieti hinzugesetzt. Dagegen ist diese Widmung in Bordeaux seltener u. nur im 2. Jh. bezeugt (F. Braemer, Les stèles funéraires à personnages de Bordeaux Ier–IIIe siècles [Paris 1959] 107). Auch das Rheinland nahm die Formel DM erst verspätet am Ende des 1. Jh. auf (R. Weynand: BonnJb 108/109 [1902] 190. 198). In der Tarraconensis ist DM zur selben Zeit sicher bezeugt (Alföldy 477). In Afrika tritt die Formel vor allem im 2. Jh. oder am Ende des 1. Jh. auf, zB. in Karthago, wo DMS in severischer Zeit gebräuchlich wird (Lassère 21), während die Weihung im Gebiet von Lambese u. Sétif

erst im 2./3. Jh. erscheint (P.-A. Février/A. Gasparry: BullArchAlgér 2 [1966] 44/50). Im Illyricum seltener, in Dalmatien gut bezeugt (CIL 3, 2677f), erscheint DM in Dacien im 2. Jh., hält sich allerdings dort nicht (G. Florescu, I monumenti funerari romani della Dacia Inferiore [Bucureşti 1942] 11). Schließlich vermischt sich die Formel im Westen mit dem griech. Aequivalent (Θ[εοῖς] κ[αταχθονίοις]) zu Θ(εοῖς) M(anibus) (IG 14, 1892 [Rom]). Dieser so weit verbreitete Ausdruck dient als Widmung u. wird regelmäßig an den Anfang des Textes gesetzt; es kommt jedoch auch vor, daß er dem vorangestellten Namen des Stifters folgt (Dessau nr. 8018); sogar am Ende der G. kommt er vor (H. G. Pflaum: Mélanges I. Lévy = AnnInstPhilolHistOr 13 [1953] 445/60; Dessau nr. 7519). Die Formel wird so häufig, daß sie auf dem Ladenschild eines Steinmetzen stehen kann (ebd. nr. 7679); sie konnte schon im voraus in den dem Kunden angebotenen Stein graviert werden u. stand bisweilen auf allen Seiten neben der für den Text vorgesehenen Fläche (AnnÉpigr 1957 nr. 334). Nach Cagnat (280) stand der Name des Verstorbenen ursprünglich im Nominativ oder auch im Genitiv (Calabi Limentani 200), erst später dann im Dativ. In Rom wird überwiegend der Dativ verwendet u. findet sich in Dreiviertel aller Fälle (I. Kajanto, A study of the Greek epitaphs of Rome [Helsinki 1963] 11; Pitkäranta 114), während der Nominativ nur 19% u. der Genitiv 5% ergeben; der Vokativ bildet mit 2% die Ausnahme. Diese Aufteilung gilt allerdings für die Provinzen nicht allgemein; in Dacien oder Karthago zB. ist der Nominativ häufiger. Besonders seit dem 2. Jh. nC. kann die Widmung an die Manen durch Zusätze vervollständigt werden. DM et somno aeterno oder aeternali war auch in Africa nicht unbekannt, gehörte aber vor allem zum röm. Formular (Ogle 85). Die Verbindung mit memoria ist in Rom u. Africa bezeugt, jedoch vor allem in Südgallien u. Germanien beliebt gewesen; DM et memoriae aeternae ist für die G. Lyons seit der Mitte des 2. Jh. charakteristisch (Lattimore 245; Audin/Burnand 325). Die ergänzende Erwähnung der securitas ist, vervollständigt mit dem Adjektiv aeterna, besonders im Illyricum bezeugt; mit perpetua erscheint sie häufiger in Germanien u. ist sogar in der Bretagne bekannt. DM et quieti aeternae ist in Vienne u. Lyon gut belegt, auch in Germanien u. Nordgallien. In den Provinzen, in denen solche Zusätze verbreitet sind, geht die Widmung an die Manen im 3. Jh. etwas zurück zugunsten der bloßen Erwähnung von memoria, quies oder securitas (Brelich 64; Lattimore 245), während man in Rom besonders der Anrufung somno aeternali den Vorzug gibt (I. Kajanto: Arctos 8 [1972] 62/5).

b. Der Tote. 1. Der Name des Verstorbenen. Die G. bestimmt anschließend den Namen des Verstorbenen unter Verwendung eines vielfältigen Namensschemas u. für die Sozialgeschichte wertvollen onomastischen Materials. Im 1. Jh. nC. werden für römische Bürger in der G. die tria nomina, die Filiation u. die Tribus genannt. Die beiden letzteren Angaben u. das Praenomen verschwinden zunehmend im Lauf des 2. Jh., während die Erwähnung von Spottnamen, signum u. agnomen zunimmt. Die Angabe, der Verstorbene sei Freigelassener, besonders kaiserlicher Freigelassener, gewesen, oder auch Servus Caesaris, erlaubt häufig, seine soziale Stellung festzustellen (H. Chantraine, Freigelassene u. Sklaven im Dienst der röm. Kaiser. Studien zu ihrer Nomenklatur [1967]; Solin 35f u. Bibliographie ebd. 9/11; P. R. C. Weaver, Familia Caesaris [Cambridge 1972]). Auch das Fehlen der Filiation (L. Ross Taylor: AmJournPhilol 82 [1961] 119/28) oder die Umstände, unter denen die Gentilnamen von einer Generation zur anderen vererbt werden, sind ebenfalls Hinweise der G. auf gesellschaftliche Veränderungen (B. Rawson: ClassPhilol 61 [1966] 71/83). Zur Entwicklung der Namensgebung u. zu onomastischen Untersuchungen, die nicht ausschließlich von den G. abhängen, vgl. außer den neueren Handbüchern: Calabi Limentani 440/2; Meyer 88/94; Thylander, Études 54/7; Solin 100/58; außerdem die im Lit.-Verz. genannten Arbeiten von Kajanto; ders.: Latom 27 (1968) 517/34; schließlich die Vorträge in Pflaum/Duval. Wir erwähnen nur einige Beispiele, die vor allem vom Formular der G. abhängen u. sich besonders auf die Nomenklatur der carmina beziehen, besonders die in Italien u. Africa häufige Verwendung der *Akrostichis (G. Barbieri: Miscell. Greca e Romana 4 [1975] 291/403; G. Sanders: Roczniki Humanistyczne 27 [1979] 68/75). Die Grabgedichte enthalten oft Wortspiele mit den Namen, die sie teils auslegen: Hilara, ut bene pro meriteis hilares (CLE 963; Galletier 262/4), teils in Form eines Rätsels angeben (CLE 222): ,denk

an den ersten Monat', fordert man den Leser auf, um den Namen Ianuarius erraten zu lassen (Galletier 114/265; Barbieri aO. 304/6). Es ist nicht sicher, daß solche Wortspiele durch das Scherzen mit dem Toten u. dem Tode eine Siegesstimmung vermitteln sollten (Brelich 46).

2. Elogium. Ein Elogium oder ein gefühlsbetonter Versteil begleitet die Erwähnung des Verstorbenen. So teilt die Grabliteratur mit der ganzen Votivepigraphie das festgelegte Formular für die Aufzählung des cursus der Senatoren u. Ritter u. die Ämterlaufbahn der Municipalbeamten oder Soldaten (Einführung: Calabi Limentani 440/5). Die metrischen Elogien der Magistrate (vor allem im 2. u. 4. Jh.) u. die wortreicheren der Beamten gehören eindeutiger zum Genus der G. (Galletier 155/9. 175). Sie sind der röm. Tradition der laudatio funebris (F. Bömer, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom [1943]; M. Durry, Éloge funèbre d'une matrone romaine [Paris 1950]) ebenso verpflichtet wie der Literatur des *Enkomions u. der consolatio, deren Regeln zunächst die griech. u. dann die lat. Rhetorik festlegten (Tolman 12f. 44. 48/51; R. Kassel, Untersuchungen zur griech. u. röm. Konsolationsliteratur [1958]; Esteve-Forriol; W. Kierdorf, Laudatio funebris [1980] 58/92). Das Elogium richtet sich an Redner, Philosophen, Ärzte, Lehrer u. Dichter, von denen seit republikanischer Zeit erwartet wurde, daß sie ihre eigene G. selbst verfaßten (Galletier 182/7). Die G. rühmen auch die Erfolge von Schauspielern, einschließlich derer des Amphitheaters u. des Zirkus; die Gladiatoren jedoch lassen mit ganz wenigen Ausnahmen nüchtern ihre siegreichen Kämpfe erwähnen (Dessau nr. 5083/160), ebenso die Wagenlenker. Die carmina feiern häufiger die Musiker, Sänger u. mimischen Schauspieler (Galletier 171/5; Purdie 86/99; J. Bayet: Libyca 3 [1955] 103/21). Das Elogium der einfacheren Leute (Galletier 179/88), derer, die wegen fehlenden sozialen Ranges noch nicht einmal die Aussicht haben, durch eine Ehreninschrift ausgezeichnet zu werden, gehört in engerem Sinne zur oft weitschweifigen u. hochtrabenden Grabliteratur. – Die G. haben ein spezielles Vokabular entwickelt u. ein liebevolles Elogium festgelegt, das besonders dann in Erscheinung tritt, wenn ein Stifter seine Verwandtschaftsbeziehung zum Verstorbenen näher angibt. Die häufigste Formulierung in Prosainschriften nennt, meist im Dativ, die Verdienste: merenti, bene merenti. Das Wort stammt aus dem Wortschatz der politischen Lobrede, findet aber seit dem 1. Jh. der Kaiserzeit sehr ausgedehnte Verwendung in G. (65% der Inschriften vom Autoparco des Vatikan, Pitkäranta 118; ein Drittel der Prosaepitaphien in CIL 6 [nach P. Huttanen: Arctos 4 (1966) 47/61]); es gilt vor allem kleinen Leuten. Die Formulierung ist so häufig, auch in den carmina (Lattimore 223), daß man nach vorausgehender Verwendung von merens seit der 2. H. des 1. Jh. mit b(ene) m(erenti) abkürzt u. schließlich etwas später als endgültig fixierte Formel benemerenti verwendet. Die örtlich bezeugten parallelen Ausdrücke meritus u. benemeritus sind vergleichsweise seltener. Dagegen sind einige Adjektive stark verbreitet: in drei Vierteln der röm. G. kommt eines der Worte carissimus, dulcissimus, piissimus (oder pius, pientissimus) vor (Harrod 49). Sanctissimus ist etwas häufiger als incomparabilis u. erscheint in 6% der G., wobei der Superlativ viel häufiger gebraucht wird als sanctus. Bisweilen bevorzugt die Gewohnheit begrenzter Gebiete ein Adjektiv, etwa pius bei der Altersangabe in Africa, das seit der Mitte des 1. Jh. in der Formulierung pius vixit von Karthago ausgehend Africa proconsularis erfaßt u. die Byzacena u. Numidien berührt (Söderström 48; Lassère 37). Andere für jeden Fall passende Ausdrücke machen Anmerkungen zum Leben des Verstorbenen; es verlief sine ulla iniuria, wie in Rom geläufig, sine crimine, wie oft in der Hauptstadt u. Italien geschrieben wird u. auch in Lyon, wo die G. verdeutlicht: sine crimine sorde; sine macula wird ebenfalls in Rom, Italien u. Gallien gebraucht (Lattimore 271/9). Die Formulierung in Lyon bezieht sich im 3. Jh. auf geistigere Verdienste u. verspricht möglicherweise ein Weiterleben der Seele: sine ulla animi laesione (Audin/Burnand 327). Das festgelegte Formular dieses Elogiums ist jedoch in Entsprechung zum Familienstand differenziert. Dies zeigt sich vor allem bei der Ehefrau, in der Mehrzahl der Texte als coniux bezeichnet (Harrod 63/8). Sie wird mit Adjektiven gerühmt, die in der jeweiligen Region in den G. unermüdlich wiederholt werden; in Africa in der Reihenfolge carissima, pia u. optima (Söderström 69/74); Süditalien bezeichnet sie häufig als pientissima u. dulcissima (A. D. Musca: ArchStorPugliese 7 [1954] 173/8), während die Gallia cisalpina obsequentissima bevor-

zugt. Insgesamt skizzieren die Epitheta ein Loblied auf die Frau, das sowohl die von ihr erweckte Liebe beschwört als auch ihr Verhalten als Ehegattin: pia, casta, pudica. Castissima bleibt praktisch der verheirateten Frau vorbehalten (Harrod 37f), deren Gehorsam man mit obsequens (H. Armini: Eranos 24 [1926] 15) u. subdita marito rühmt, wie auch ihre Zuneigung: amantissima (Harrod 31). Es versteht sich, daß die Grabgedichte es bei der Verkündigung dieses Loblieds im allgemeinen vermeiden, das Elogium von der Verstorbenen selbst vortragen zu lassen, während die Männer in dieser Hinsicht weniger Bedenken haben (Galletier 120/8; Lattimore 295). Seit republikanischer Zeit beginnt die Hervorhebung der häuslichen Tugenden, das Rühmen der Frau, die die Kinder aufgezogen u. Wolle gesponnen hat (H. Armini: Eranos 25 [1927] 109/13). Während auf diese Weise das Lob der Ehe verkündet wird, erwähnen die G. verständlicherweise die Ehescheidung nicht (I. Kajanto, On divorce among the common people of Rome: Mélanges M. Durry = RevÉtLat 47 bis [1969] 99/113) u. geben auch nur selten die Ehedauer an, besonders seit dem 3. Jh. (Nordberg 62); in Ausnahmefällen erwähnen sie, daß die Verstorbene sich nicht wieder verheiratet hat: solo contenta marito (CLE 455; M. Humbert, Le remariage à Rome [Milano 1972]; B. Kötting, ‚Univira' in Inschriften: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 195/205). Dagegen gibt es Formulierungen, mit denen hervorgehoben wird, wie gut das Eheleben war; sine ulla querella heißt es seit dem 2. Jh. in Rom u. Italien, seltener sine discordia, sine lite (Lattimore 279f). Der Ehegatte wird in Africa in jeder zweiten G. als pius oder piissimus bezeichnet; er wird auch carissimus, dignissimus (Harrod 49. 29f) oder sogar indulgentissimus genannt, letzteres in der Hispania Tarraconensis. Für die verstorbenen Eltern, die allerdings selten mit einem Grabgedicht bedacht wurden (Galletier 144), sieht der Text in Italien oder Africa in der Hälfte aller Beispiele den Titel pius, piissimus, piissima vor (Söderström 61/4; Harrod 13. 53/61). Viel beredter ist die Sepulkraldichtung bei den Kindern, deren gute Eigenschaften u. Erfolge in der Schule sie gerne rühmt (CLE 458. 588. 1568; Galletier 134/47); G. in Prosaform verwenden Epitheta oft in Relation zum Alter: dulcissimus für die Säuglinge, carissimus für die Kinder, piissimus oder optimus für Heranwachsende (Harrod 13. 17/20). Der Freund ist selbstverständlich bonus, der Lehrer dignissimus (ein Drittel aller Fälle), indulgentissimus oder praestantissimus; ein Sklave muß fidelissimus sein, um ein Elogium oder bisweilen ein Grabgedicht zu verdienen (Lattimore 165. 240).

3. Das Alter des Verstorbenen. Seit der Mitte des 1. u. besonders dem 2. Jh. nennt die G. regelmäßiger das Alter des Verstorbenen, gewöhnlich mit der einleitenden Formel qui vixit oder entsprechenden anderen Verben: complere, excedere, decessit u.a. (Armini, Phraséologie 54f; I. Kajanto: AnnAcadScientFennicae B 153, 2 [1968] 11). Die Verbreitung dieser Gewohnheit ist unterschiedlich: in Rom u. Italien erwähnen nach Armini mehr als ein Drittel der G. das Alter, jedoch viel häufiger bei Männern als bei Frauen. In Karthago scheint der Anteil gleich zu sein, während in Haidra die Altersangabe lediglich in jeder siebenten G. erscheint (Lassère 127). Die Genauigkeit der Angaben wechselt: unter den G. mit Altersangabe vom Friedhof des Autoparco (Vatikan) geben 58% das Alter in Jahren an, 11% in Jahren u. Monaten; bei 31% sind auch die Tage u. manchmal sogar Stunden aufgeführt (Pitkäranta 124). Die Prozentzahlen, die Armini für ganz Italien berechnet hat, ergeben mit 80% einen viel höheren Anteil an G., die nur die Jahre nennen. In Karthago enthalten 20% der Inschriften die dreifache Angabe mit Tagen, Monaten u. Jahren. In Africa, Gallien u. Spanien sind diese Angaben in den Ablativ gesetzt, zumindest in den beiden ersten Jh. u. für die Jahre, während Monate u. Tage in beträchtlichem u. wachsendem Maß im Akkusativ angegeben sind (Söderström 11/85). Die Grabgedichte verwenden aus metrischen Gründen komplizierte Umschreibungen (Armini, Sepulcralia 23/5). Seit dem 3. Jh. u. sogar schon dem 2. Jh. (gegen Cagnat 283) läßt der vor allem bei der Jahreszahl beigefügte Ausdruck plus minus erkennen, daß die Angabe bewußt abgerundet ist; die afrikanische Epigraphie verwendet bisweilen die Abkürzung c(irciter). Alles in allem wird mit diesen Angaben nicht versucht, einen systematischen Personenstand aufzustellen, zumal diese Angabe nicht bei Kleinkindern erscheint, sondern (mit regionalen Unterschieden) beim Alter junger Frauen u. erwachsener Männer. Die Altersangabe will ganz allgemein die Bilanz eines Lebens ziehen u. ganz konkret die Zeit festlegen, die dem Verstorbenen zugemessen war, dessen Elogium man, zumindest mit einem Adjektiv, skizziert hat. Damit ergibt sich, daß diese Art von Information keinesfalls eine sichere Grundlage für die Aufstellung einer antiken Demographie bilden kann (M. Clauss: Chiron 3 [1973] 395/417; W. Suder: RivStorAnt 5 [1975] 217/28).

c. Der Tod. Als Hinweis auf den Tod kann die G. Ausdrücke verwenden, die einfach die Gegenwart der sterblichen Überreste des Verstorbenen erwähnen, etwa eine Formel, die des öfteren als Abschluß für den Text dient: hic situs est (abgekürzt HSE). Diese Formel wird besonders im 1. Jh. verwendet, sie beschließt auch G., die in der 2. H. des Jh. den Manen geweiht sind. Der in Spanien u. Africa häufig verwendete Ausdruck hält sich dort auch noch länger, während er in Italien u. Gallien seltener erscheint (B. Winand, Vocabulorum Tatinorum quae ad mortem spectant historia, Diss. Marburg [1906] 11/3); man wird jedoch nicht sagen können, daß er verwendet worden sei, um die Praxis der Leichenverbrennung zu bezeichnen (Church 12). In Illyricum u. Germania finden sich abgeleitete Formulierungen, wie H(ic) Intus s(itus) e(st) (A. Betz: Carnuntum 7 [1961] 84) oder auch noch die alten Ausdrücke ossa sita, insitus, consitus (Church 13). Das Verb gibt bisweilen die Art der Beisetzung genauer an, so etwa hic crematus est auf den Cippi der Enkel des Augustus (Dessau nr. 181), eine Formulierung, die mehr den Ort des Scheiterhaufens als der Bestattung lokalisiert; sepultus, ein schon alter Ausdruck, wird in Italien, Africa u. Britannien weiterverwendet, wie auch das spätere, noch im 3. Jh. in der Caesariensis belegte sepelitus (Février, Remarques 121). Weiterhin erinnert der Wortschatz der G. an den Gedanken der Ruhe u. des Schlafes als das klass. Bild der Literatur für den Tod. In der Formel hic iacet, die in metrischen G. in Nachahmung der Dichter seit Ovid gern gebraucht wird (Tolman 23), scheint dieser Gedanke noch kaum durch; entsprechend verwenden G. in Prosa hic cubat (Dessau nr. 7957). Seit dem 2. Jh. vC. spielt dormire auf die Ruhe des Todes an (CLE 11). Das bisweilen im Imperativ gebrauchte Verb (Dessau nr. 5211) steht selten allein; meistens erinnert eine Widmung somno aeternali an diese heidn. Idee des Schlafes (Ogle 85f). Verben wie quiescere werden häufig mit ossa verbunden (Tolman 21): super ossua ... quiescis (CLE 550). In Lyon (Dessau nr. 1639) u. auch in Pisa läßt hic adquiescit denselben Gedanken der Ruhe anklingen; doch leitet die Formel ebenso wie das in Africa u. Rom (Church 41/72) bezeugte hic quiescit nicht die G. ein, im Unterschied zur christl. Verwendung (s. u. Sp. 573). – Der Wortschatz der G. enthält auch Formulierungen, die den Tod selbst ausdrücklich erwähnen: defunctus (von Vergil verwendet: defuncta vita [Aen. 6, 306]), morior, perire, vitam ponere (Church 23/40). Die Gebräuche wechseln in den verschiedenen Gebieten: in Trier wird defunctus bevorzugt, während in Köln eher obitus verwendet wird (U. Kahrstedt: TrierZs 22 [1953] 212/7). In Pannonien u. Noricum wird das theta nigrum verwendet, das mit militärischen Gewohnheiten in Verbindung gebracht worden ist (C. R. Watson: JournRomStud 42 [1953] 56/62), doch könnte dies Θ an O(bitus) erinnern. Das der Dichtung eigene decedere (Winand aO. 51) tritt vereinzelt u., in der Mauretania Caesariensis, in späterer Zeit auf. Auch alle Verben, die eine Abreise beinhalten, sind durch literarische Verwendung vorgebildet worden: das in den carmina verwendete abire, die seit Cicero gebräuchlichen exire u. excedere u. das bei Seneca bezeugte transire (ebd. 46/53). – Gelegentlich gibt das Epitaph auch die Umstände des Todes genauer an, besonders dann, wenn sie außergewöhnlich sind, etwa die Ermordung durch Räuber oder das Sterben infolge ungewöhnlicher Ereignisse, etwa Verzauberung (Lattimore 153; Purdie 99/106) oder auch Epidemien (A. Degrassi, Scritti vari di antichità 3 [Padova 1967] 19/28). Doch meistens nennt der Text lediglich das Datum der Beisetzung, mit Jahresangabe durch die Konsuln (Thylander, Études 3) oder die Aera provincialis, was für Mauretanien seit der 2. H. des 2. Jh. bezeugt ist (Février, Remarques 115). Die Angabe des Tages nach lateinischer Zählung kann vorausgehen, aber auch fehlen; bisweilen präzisiert die Nennung des Tages der Planetenwoche das Kalendarium des abgeschnittenen Lebens, möglicherweise unter dem Einfluß astrologischer Anschauungen (Dessau nr. 8528f). Doch war dieser Brauch, der während der ganzen Kaiserzeit anhielt, nicht verbreitet genug, als daß sich geläufige Formulierungen zur Einleitung der Datumsangabe herausgebildet hätten: sie ist ohne besondere Anordnung angefügt oder

durch eines der Verben eingeleitet, die auf das Begräbnis oder den Tod hinweisen.

d. Stifter u. Grabschutz. 1. Stifter. In einfachen Formeln folgt der Name des Stifters der in den Dativ gesetzten Identifizierung des Toten; manchmal nimmt der Stifter den ersten Platz ein: ille fecit, gefolgt vom Dativ u. einer Angabe der Verwandtschaftsbeziehung zum Toten: patri, filio ... suo etc. ... Auf dem bereits als Zeuge für die Verwendung alten Brauches im 1. Jh. der Kaiserzeit genannten Friedhof des Autoparco im Vatikan ist fecit das meist gebrauchte Verb (Pitkäranta 119); das ebenfalls althergebrachte posuit steht in bestimmten Gebieten Germaniens im Vordergrund: titulum posuit (M. Clauss: Epigraph. Studien 11 [1976] 3). In Africa steht dedicavit als Zusatz neben fecit; das röm. Formular kann seit dem 1. Jh. d(ono) d(are) verwenden, u. für Britannien nennen wir cura(m) agente. Neben solchen mehr oder weniger von Ehrfurcht geprägten Formeln stehen Angaben technischer Art: das seit dem 1. Jh. bezeugte scripsit (A. Degrassi: BullCom 78 [1961/62] 141/3) bezeichnet offenbar den Auftrag für die G. In den Prosainschriften erinnert eine kurze Anmerkung, ein Adjektiv wie infelix, dolens oder gemens, oder auch die besonders in Rom u. Mittelitalien belegte Formel contra votum (Lattimore 182; A. Stuiber, Art. Contra votum: o. Bd. 3, 421f) an den Schmerz des Stifters. Wie schon im ältesten Formular merkt der Verstorbene an, daß er sein Grab selbst vorbereitet hat, u. zwar mit dem weit verbreiteten Ausdruck sibi vivus fecit, der häufig durch sibi et suis ergänzt wird. Die carmina erwähnen u. rühmen den Einsatz des Verstorbenen (CLE 484), der getan hat, was er nur konnte: pro paupertate (CLE 1042), u. der seine eigenen Verse als G. anbringen ließ (R. Etienne: Fouilles de Conimbriga 2 [Paris 1976] 94).

2. Art der Bestattung. Zugleich mit der Widmung ist häufig auch die Art des Grabes angegeben: locus (H. Zilliacus: Arctos 3 [1962] 233), locus sepulturae (so häufig, daß es im Gebiet von Altinum sogar abgekürzt vorkommt [B. M. Scarfi: Atti Ist. Veneto 132 (1969) 252/82]) oder auch l(ocus) m(onumenti). Bisweilen ist die Beschaffenheit des Grabes durch ein Nomen bezeichnet, etwa das sehr früh bezeugte olla oder sarcophagus, cupa, cupula (DizEp 2, 2, 1320), lapis (ebd. 4, 387); die Begräbnisstelle kann auch hypogaeum genannt werden (ebd. 3, 1066), allerdings ist dieser Terminus wie auch tumulus u. monumentum unbestimmt. Ein schon für die republikanische Zeit bezeugter Ausdruck erinnert an die Allerweltsidee einer letzten Zuflucht: haec domus, haec requies (CLE 1097); ein Adjektiv, aeterna u. später aeternalis, soll diese Erinnerung verstärken. Die Formulierung domus aeterna (E. Stommel, Art. Domus aeterna: o. Bd. 4, 109/28) breitet sich von Rom über Italien nach Africa aus (wo domus aeternalis später bezeugt ist); eine gleichbedeutende Formel mit sedes bringt dieselbe Idee von Schutz u. Ruhe zum Ausdruck (Barbieri aO. [o. Sp. 524] 343/56). Die Bezeichnung ara, die vor allem seit dem 2. Jh. Verwendung findet, steht einem sakralen Zusammenhang näher, der an die Weihung an die Manen erinnert (DizEp 1, 602; Brelich 69); das im italischen Formular bekannte heroum rühmt indirekt den Toten (DizEp 3, 739), wie auch templum (Brelich 89); in Italien u. Africa erinnert cepotaphium in Zusammenhang mit dem Garten, der das Grab umgibt, an den Grabkult (DizEp 2, 203; P. Grimal, Les jardins romains [Paris 1943] 63. 342). Beim in Africa gebrauchten mensa ist die Anspielung direkter: mesam cum titulum refrigerationis bezeugt ein Text iJ. 318 (ILCV 1571); u. ein anderer Text verdeutlicht im Zusammenhang mit einer mensa: dum cibi ponuntur calicesqu(e) (ebd. 1570; vgl. Février, Remarques 123/9). In bezeichnender Weise bezieht sich memoria, das in Gallien zur Widmung des Epitaphs dient, zunehmend auf die Inschrift u. dann auf das Denkmal, das sie trägt, beide bestimmt, das Gedächtnis an den Verstorbenen wachzuhalten (memoriam scripsit: Dessau nr. 8187). Eine G. des 2. Jh. aus Philippi spricht von einer ara memoriaca (AnnÉpigr 1938 nr. 56); schließlich bezeichnet das durch die Verben fecit u. construxit eingeleitete Substantiv memoria das Grabmal in allen seinen Bedeutungen für die Zukunft des Verstorbenen. Diese Verwendung ist in Rom für das 3. Jh. sicher bezeugt, möglicherweise schon für das 2. Jh. (Dessau nr. 8092); gleichzeitig ist sie in Africa u. im Castellum Celtianum bekannt (H. G. Pflaum: Carnuntina = Röm.Forsch.Niederösterr. 3 [Graz 1956] 127), in der Mauretania Caesariensis anscheinend erst später (Février, Remarques 124). Der Terminus wird in Italien, im Gebiet des Limes u. in Gallien verwendet, besonders in Militärkreisen, u. sein Gebrauch setzt sich bis in das 4. Jh. in Epitaphien fort, deren religiöse Zugehörigkeit schwer festzustellen ist.

3. Ius sepulchri. Der Verstorbene erinnert an seine eigene Beteiligung an der Grabherrichtung mit der Formulierung: fecit sibi et suis. Die G. bietet in der Tat die Gelegenheit, an das ius sepulchri zu erinnern, jenes durch den Stifter begründete Recht, für das er in seltenen Fällen auch die Vermittlung der Pontifices anruft (Dessau nr. 8382/7; Kaser 27). Andererseits enthält die G. genaue Bestimmungen, die das Bemühen erkennen lassen, alle erdenklichen Vorsichtsmaßnahmen gegen die Bedrohung von außen zu treffen; daher zB. die Maßangaben für die Begrenzung der area des Grabes nach einem seit republikanischer Zeit bekannten Formular (DizEp 1, 652). Dieselben Vorkehrungen gelten für die Columbarien: usque ad superiora betont der Eigentümer mehrerer Urnenplätze (AnnÉpigr 1966 nr. 57). Sonst beschreibt die G. das Grab u. etwaige Nebenbauten, erwähnt den Kauf (ebd. 1964, 28) u. nennt den Preis (Friedländer[10], 4, 304/9). In der Absicht, das für blutsverwandte Erben reservierte Familiengrab zu schützen (De Visscher 93/127; Kaser 39), schärft die G. in typisch römischen Formulierungen ein: ne umquam de nomine familiae nostrae hic moniment(um) exeat (Dessau nr. 1888; Lattimore 230), oder sie untersagt, einen fremden Leichnam in das Grab zu bringen (Dessau nr. 8212; De Visscher 104/6). Seit dem 2. Jh. bestimmt eine Formulierung, die so geläufig ist, daß sie auch abgekürzt wird: H(oc) M(onumentum) H(eredem) N(on) S(equitur) (A. G. Valdecasas, La formula h.m.h.n.s. en las fuentes epigráficas romanas [Madrid 1929]; De Visscher 39). Ein anderer Ausdruck bestimmt für den Fall, daß die area Eigentum eines anderen wird, dem Erben müsse der Zugang freigelassen werden: itus ambitus datus (A. Helttula: Arctos 8 [1974] 9/17). Beim Erbgrab (De Visscher 118/37) trifft das Epitaph Vorsorge für die Rechte der Freigelassenen, die gegebenenfalls nach dem Tod des Erben die Benutzungskontinuität u. den Schutz des Grabes sichern sollen: sibi et suis lib(ertis) pos(terisque) eorum ... nec in hoc monument(um) exter(um) inferri licebit. Manchmal beschäftigt sich der Hauptteil der G. mit der Festlegung des Grabrechtes (Dessau nr. 8365) oder regelt die Bedingungen der Teilhabe (De Visscher 255), wobei oft komplizierte Rechtsverhältnisse geschaffen werden, denen die Grabtexte manchmal Rechnung tragen (AnnÉpigr 1955 nr. 158; M. Durry: Mélanges H. Lévy-Bruhl [Paris 1959] 361/5; P. Cavuoto: Vichiana 3 [1974] 239/50). Der Text der G. gibt auch die Regeln für die sepulchra communia an, deren Bestattungsplätze verlost werden (Dessau nr. 7892), die jedoch ein unteilbares Ganzes darstellen: pro indiviso (AnnÉpigr 1955 nr. 95). In den Formularen der Provinzen, die die Einrichtung des Erbgrabes bes. kennen, erwähnt die G. häufig den Anteil des heres am Grabbau (DizEp 3, 735f). Faciundum curavit erklären seit flavischer Zeit die G. aus Köln; in Germanien erscheint die Abkürzung H(eres) ex t(estamento) f. c. (Clauss aO. [o. Sp. 531] 20/8). Der Erbe kann auch erklären, er habe mehr getan als das, wozu er verpflichtet war (AnnÉpigr 1946 nr. 280; 1955 nr. 158).

4. Grabschutzformeln. Zur Vervollständigung dieser Vorsichtsmaßnahmen beschwört die G. den Fremden, dem Grab Achtung zu erweisen. Ursprünglich handelt es sich um eine Bitte, die mit Drohungen verbunden wird (Lattimore 118/26); letztere werden dann konkreter: ultimus suorum moriatur (Dessau nr. 8185); inferi eum non recipiant (ebd. nr. 8184). Man ruft die Manen u. die Götter an (ebd. nr. 8176/81. 8201). Dolus malus abesto heißt es, u. der Text fährt dann fort: et ius civile, denn man muß sich auch gegen Rechtsstreitigkeiten schützen (CIL 6, 8861; Kaser 83). Schließlich sieht die G. (seit dem 2. Jh. ?) Geldbußen für Grabverletzer vor (De Visscher 120), die an die Vestalinnen (AnnÉpigr 1962 nr. 156), das aerarium oder die benachbarte Stadt zu zahlen sind (Dessau nr. 8216/25).

5. Kult am Grabe. Da der Grabkult sichergestellt werden soll, erinnert die G. manchmal an die Verpflichtung dazu (Brelich 66), ganz besonders in den carmina, in denen der Tote Blumen (CLE 492; Dessau nr. 7267), Lampen u. Duftstoffe begehrt (Cumont 47); er legt auch die Bestimmungen für das Mahl an seinem Grabe fest (Galletier 36; Cumont 37). Eine lange G., ein Testament aus Lingones Gallos, erklärt ausführlich die Wünsche des Verstorbenen über die Anlage seines Grabes u. des Grabgartens, darüber hinaus regelt sie auch die Tätigkeit einer Grabstiftung, die

unter Beteiligung der Freigelassenen für jeden Jahrestag den Grabkult u. ein Totenmahl sichern soll (Dessau nr. 8379; Hatt 64/75). Ein Verstorbener in Rom hinterläßt die Einkünfte einer insula, bestimmt für diese parentatio (Dessau nr. 8366); in tutelam dedit erklären G. der Gallia cisalpina im Bemühen, die Verwendung der Einkünfte einer Stiftung für den Grabkult sicherzustellen (CIL 5, 4294. 5282; S. Mrozek: ActAntAcadHung 16 [1968] 285). Eine in das J. 323 datierte G. aus Feltre scheint die Registrierungsnummer des im Stadtarchiv hinterlegten Testaments anzugeben (Dessau nr. 9420; G. Manganaro: SicGymn 23 [1970] 82).

e. Schlußformeln. Die G. schließt mit einer Sentenz, einem vom Verstorbenen ausgesprochenen Grußwort oder einem Wunsch, den der Tote für sich selbst von Vorübergehenden erbittet: sit terra tibi levis. Die bereits in republikanischer Zeit bezeugte Formel, die von den lat. Dichtern Ovid u. Tibull u. längst vor ihnen von Euripides angeführt wurde (Lattimore 65; Brelich 10), erscheint in den carmina wie in Prosa-G., in denen sie mit s. t. t. l. abgekürzt wird; sie wird in Rom, der Gallia Baetica u. im Gebiet von Merida verwendet, wo sie besonders beliebt ist, während sie in der Hispania Tarraconensis praktisch unbekannt scheint (G. Hartke, ‚Sit tibi terra levis' formulae quae fuerint fata, Diss. Bonn [1901] 34/6; F. A. Sullivan: TransProcAmPhilolAss 70 [1939] 508). Im 2. Jh. bevorzugt Africa: t. t. l. s.; doch verwendet die afrikanische G. gewöhnlich einen anderen Schlußsatz, der übrigens auch in Rom bezeugt ist: ossa tibi bene quiescant; er ist durch Vergil (ecl. 10, 33) aus griech. Tradition abgeleitet u. wird mit o. t. b. q. abgekürzt (Church 41/72). Andere Schlußformeln wenden sich an den Vorübergehenden, um ihn zu grüßen: Vale, ave, bereits in republikanischer Zeit belegt (Dessau nr. 8127/30). In den carmina ist der Tote weitschweifiger; er fordert den Wanderer auf stehenzubleiben (Tolman 2/7; hospes, resiste [vgl. resta, viator, et lege: Dessau nr. 2783; siste (CIL 6, 25703)]); hospes, resiste erbittet eine alte Formel [AnnÉpigr 1945 nr. 39]); er verlangt Mitgefühl, stellt moralische Betrachtungen an u. äußert eine Sentenz, die seine Lebensphilosophie zum Ausdruck bringt (Galletier 38/40. 219). Doch vor allem bittet der Verstorbene, man möge seine G. lesen, damit er im Gedenken der Menschen neues Leben finde (CLE 1278; Auson. parent. 11 f). – Diese Aufgabe des Totengedenkens ist in hervorragender Weise durch die metrischen Grabgedichte gesichert, deren Thematik u. kultureller Umkreis von Tolman, Galletier, Lattimore u. zuletzt Pikhaus untersucht worden sind. Fama viget erklärt ein carmen des 1. Jh. (CLE 618; Lattimore 242; Cumont 62). Übrigens führt die metrische G. einen Dialog zwischen dem Lebenden u. dem Verstorbenen ein u. beschwört auf diese Weise sinnbildlich die Gegenwart des Toten (Tolman 10; Galletier 223). Denn in dieser ‚civilisation de l'épigraphie' (Robert 474) hat die G. viel mehr Aufgaben als nur die Identifikation des Toten oder den Schutz des Grabes. Die metrischen G. spiegeln auch kulturelle Erscheinungen; sie liefern nicht nur Belege für die Entwicklung der Metrik (H. Drexler, Einführung in die röm. Metrik [1974] u. bes. J. Tolkiehn, Die inschriftliche Poesie der Römer [1901] bzw.: G. Pfohl [Hrsg.], Das Epigramm [1969] 113/36), sie lassen auch erkennen, wie der Verstorbene oder seine Umgebung das Ideal des Μουσικὸς ἀνήρ widerzuspiegeln sucht, ein Streben, das für literarisch Gebildete oft reizvoll ist (vgl. zum Einfluß griechischer literarischer Überlieferungen Lier u. Lissberger; zu den Entlehnungen aus der lat. Dichtung Hoogma [bes. zu Vergil]; Bibliographie bei Chevallier [40/9] u. Susini, Epigrafia 164). Dies Phänomen ist um so bemerkenswerter, als die Grabgedichte, von denen 60% aus Rom u. Italien, 17 aus Africa u. 8 aus Gallien stammen (Pikhaus 37/9; ders.: AntClass 50 [1981] 637/54), größtenteils für Verstorbene aus relativ bescheidenen Verhältnissen verfaßt sind (ebd. 348/52). Ein recht eigenartiges Zeichen für diese Bildungsbeflissenheit sind die G. für Tiere, bei denen offensichtlich ist, daß das literarische Spiel den Vorzug vor der Gemütsbewegung hat (Galletier 331 f; G. Herrlinger, Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung [1930]).

IV. Anschauungen über den Tod; Geschichte der Todes- u. Jenseitsvorstellungen. F. Cumont bemühte sich in einem seiner Hauptwerke, Zeugnisse für die althergebrachten Anschauungen der Römer über den Tod u. das Jenseits zu finden (9/12). Im Gegensatz dazu bestritt A. Brelich die Berechtigung jeden Versuchs, auf zu rationale Weise zu einer Vorstellung vereinigen zu wollen, was die G. in mythischen Bildern ausdrücken. Auch wenn

man diese Warnung beherzigt, scheint eine Untersuchung zur Geschichte der den G. zugrunde liegenden Vorstellungen wünschenswert.

a. Die Götter u. der Tod. Zu Beginn der Kaiserzeit führte eine Neuerung in den G., nämlich die Widmung an die Manen, die Götter in die Epigraphie des Grabbereichs ein: dis deabus manibus (Dessau nr. 8017), d. m. et manium colendarum (ebd. nr. 8014); in Spanien heißt es genauer: dis inferis manibus (Brelich 24), u. die verschiedenen Widmungen verbinden die Manen mit Terra mater als göttlicher Kraft (Dessau nr. 8008), mit dem Genius, der Juno (Bömer aO. [o. Sp. 525] 21) oder den parentes: Dis manibus parentium (CIL 6, 3597). Auch die Manen stellen, wie die literarischen Zeugnisse bestätigen (Marbach aO. [o. Sp. 522] 1052), eine Gemeinschaft von Gottheiten dar; sie stellen den Raub des Toten sicher: Manes di ... rapuerunt (CLE 1224), sie sind die d.m. fatorum arbitris (Dessau nr. 8015), deren Macht angerufen wird, damit sie die Toten aufnehmen (CLE 1112; Dessau nr. 8007; inferi: nr. 8184; Galletier 23; Cumont 393). Bisweilen scheint die G. über die Gewalt oder die Existenz der Manen im Zweifel zu sein: si sunt di Manes (CLE 1057; vgl. auch 132); doch sollte diese Formulierung nach Ansicht Brelichs (78) in Wirklichkeit lediglich das Gebet verstärken. Eine o. Sp. 522 erwähnte Widmung empfiehlt den Kult der Manen (Cumont 86), eine andere schließt mit dem Satz: quisque manes inquetaberit habebit illas iratas (Dessau nr. 8201). Viel deutlicher treten die Manen in einer anderen Gruppe von G. in Erscheinung, u. zwar in Bindung an das Grab: d.m. locus consecratus (ebd. nr. 8309; vgl. 8003). Eine andere Formulierung läßt gut erkennen, daß die G. auf diese Weise den Schutz des Grabes sichern will; hier schließt die Inschrift: monimentum ... diis manibus do legoque (ebd. nr. 8004; mit d.d.: ebd. nr. 8016). Im spanischen Formular heißt es manibus dis manibus monumentum (CIL 2, 2713), im italischen: dis manibus locus adsignatus (ebd. 5, 3634). Doch gleichzeitig identifiziert eine andere Interpretation die Manen mit den verstorbenen Vorfahren (Bömer aO. 17/20), ohne daß es immer möglich wäre zu unterscheiden, auf welche Bedeutung sich die jeweilige Inschrift bezieht, vorausgesetzt, sie hätte sich für eine der Möglichkeiten entschieden (Brelich 24): manibus gentis suae heißt es in einer G. aus Iader ([Dalmatien] Dessau nr. 7944a); Manes tui schließt das bekannte Elogium einer röm. Matrone (ebd. nr. 8393; Durry aO. [o. Sp. 525] 25), u. diese Interpretation könnte zumindest in bestimmten Fällen die Verwendung des Genitivs nach der Widmung erklären (Cumont 30). In späteren carmina, die bei den Epikedien Anleihen machen, begehrt der Verfasser den Beistand schon verstorbener Verwandter, die er als Manes anredet (CLE 653). Die Widmungen an die parentes (Bömer aO. 16. 21. 43) haben zweifellos diese Angleichung erleichtert; sie treten seit republikanischer Zeit auf, bisweilen innerhalb des Inschrifttextes (deis inferum parentum sacrum: Dessau nr. 7999) oder am Anfang der G.: dis genitoribus (ebd. nr. 1078). Doch ist es manchmal schwierig, diese Erwähnung der Epigraphie des Grabbereichs zuzuweisen; zB. wenden sich die an die di parentes gerichteten Inschriften von Verona an Gottheiten (C. B. Pascal: HarvTheolRev 52 [1959] 75/84). Jedenfalls sind in einem röm. Epitaph die Geister der Toten, die mit den diis parentibus gleichgesetzt sind, mit den Manen vereinigt (CLE 1583). Alle diese Deutungen sind in den G. gleichzeitig; eine letzte, später auftretende, setzt die Manen mit den Toten selbst gleich, ebenso wie nach dem Zeugnis Varros die Literatur (Marbach aO. 1053); eine übrigens durch die Verbindung des Genius mit den Manen in der Widmung erleichterte Gleichsetzung (Brelich 73). Manibus et genio P. Vatri Severi erklärt eine G. aus Pola (Dessau nr. 8049); deis et genio gibt eine röm. Inschrift an (ebd. nr. 1523). Bisweilen richtet sich die Widmung, der der Name im Genitiv folgt, allein an den Genius des Mannes (ebd. nr. 1795) oder die Iuno der Frau (ebd. nr. 8058; Marbach aO. 1058; Schwarzlose aO. [o. Sp. 522] 40/3; Brelich 33; Bömer aO. 21). In bezug auf die Manen gibt manche G. an: Ummidiae manes tumulus tegit (CLE 1159), womit dann der Text die leiblichen Überreste bezeichnet (CLE 611), u. schließlich verliert der Name seine göttliche Kraft u. bezeichnet einfach den Toten (CLE 588), bis er schließlich auch für die G. einer Stute gebraucht werden kann (CLE 218). Diese in einem Zusammenhang stehenden oder auch widersprüchlichen Bedeutungen, die den Manen beigelegt werden, lassen erkennen, in welcher Vieldeutigkeit die Anwesenheit göttlicher Kräfte in dieser Grabliteratur in Erscheinung tritt. – Das

gleiche gilt auch für die vor allem in den carmina angeführten di superi. Natürlich muß man der Erwähnung von Göttern in rein literarischer Symbolik jeden Wert absprechen, in der Phöbus als Umschreibung der Sonne u. Mars als Bild des Krieges dient (Tolman 53/7). Manchmal sind die Götter in G. von Priestern erwähnt (Galletier 65/70). Doch vor dem 3. oder 4. Jh. stellt die G. im allgemeinen keine Verbindung zwischen dem vom Verstorbenen in seinem Erdenleben versehenen Kult von Gottheiten u. seiner Vorstellung vom Tode oder seinen Jenseitshoffnungen her (CLE 111. 264. 654). Wenn G. die Götter anrufen, dann geschieht dies grundsätzlich, um sie zum Handeln in der Welt der Lebenden zu veranlassen, etwa den Stifter zu schützen (CLE 1110). Die Götter vertreten das Sittengesetz, das die Lebenden auffordert, die Toten zu ehren (CLE 1458); sie werden zum Schutz des Grabes angerufen (CLE 130; huic sit iniqua Ceres perficiatque fame: CLE 1058. 1181). Die Anrufung scheint noch stärker, wenn sie Gottheiten heranzieht, die den unterirdischen Mächten nahestehen; zB. wird Priapus in Gallien angerufen (Brelich 32). Doch in einer ganzen Reihe von G. wird der Tote den Göttern oder einem Gott angeglichen. Diese Gleichsetzung wird manchmal stärker durch das Bild verwirklicht als durch den Text. Die Verstorbene trägt die Attribute der Venus (CIL 6, 15592; G. Picard: MélArchHist 56 [1939] 121/35; H. Brandenburg, Meerwesensarkophag u. Clipeusmotiv: JbInst 82 [1967] 219; H. Wrede, Das Mausoleum der Claudia Semne u. die bürgerliche Plastik der Kaiserzeit: RömMitt 78 [1971] 147. 164/b) oder auch noch die des Priapus (H. Herter, De Priapo = RGVV 23 [1932] 230). Der Text verdeutlicht diese Gleichsetzung, indem er die G. wie eine Widmung an die Gottheit gestaltet: Dianae sacr(um) Quintae parentes fecer(unt) (Dessau nr. 8066); das Gleiche für Venus (ebd. nr. 8061), zB. Veneri Verae felici Gabinae für eine Verstorbene mit Namen Vera (ebd. nr. 5449). Doch oft bleibt diese Identifikation, in der griechische (Lattimore 102/6) u. sogar orientalische Einflüsse aufgenommen werden, ziemlich oberflächlich u. erinnert einfach an eine Ähnlichkeit des Toten mit dem Gott, in einem Verfahren, das eher Übertreibung als Überzeugung widerspiegelt. In einer Reihe von Formulierungen, die in der Gallia cisalpina, Dalmatien u. Spanien belegt sind, kommt die G. einer tiefergehenden Religiosität näher u. wird zu einer Widmung an die Gottheit: Veneri Aug ... in memoriam, gefolgt vom Namen einer Verstorbenen im Genitiv (CIL 5, 836); ebenso für Silvanus, Apollon u. Diana (Schwarzlose aO. 53/61; Brelich 32). Selbstverständlich gehen diese Texte oft aus einem rein sepulkralen Kontext hervor, doch schreiben sie den Göttern dann auf Umwegen irgendwelche Macht im geheimnisvollen Reich des Todes zu. Andere Zeugnisse sind bestimmter, aber recht selten; sie rufen in Verbindung mit den Namen von Göttern das Bild des Jenseits in Erinnerung: me ... Venus ... in caeli lucida templa tulit erklärt ein Gedicht des 1. Jh. (?) (CLE 1109, 27f); Iuppiter aethram pandit versichert ein später Text (CLE 1530, 9f). Doch weiß man im Fall der Venus nicht, welchen Anteil man wirklicher Gefühlsregung zuschreiben soll u. welchen der literarischen Erinnerung an ein schon von Tibull nahegelegtes Bild (H. Wrede, Consecratio in formam Deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit [1981]). Im Gegensatz dazu ist es in späten Inschriften Gott, der gleichsam als Lohn Rettung verspricht: Vincentius ... [q]ui sacra sancta deum mente pia co[lui]t (CLE 1317).

b. Gewaltsamkeit des Todes. Während die Götter also im Ungewissen bleiben, wird das Entsetzen vor dem Tod u. seiner Gewaltsamkeit in zahlreichen Zeugnissen deutlich ausgesprochen. Sterben bedeutet den Übergang in die Welt der Finsternis (Brelich 6/8; Sanders, Licht 1, 138/67). Lux caruit erklären G. in der Gallia cisalpina u. in Africa (Lattimore 163; Sanders, Licht 1, 119/28). Der Verstorbene ist fraudatus luce (CLE 514); der Todestag ist atra dies (CIL 10, 4728), in Entsprechung zum Ausdruck Vergils. Der Tote ist jetzt im Schrecken der Nacht: infernae noctis tristissimus horror (CLE 1180f). Er ist zum Schatten geworden, wie schon ein Zeitgenosse des Pacuvius sagte (G. W. van Bleek, Quae de hominum post mortem condicione doceant carmina sepulcralia latina, Diss. Rotterdam [1907] 41/56; Tolman 109/11). Der aus Vergil u. Horaz wohlbekannte u. seit republikanischer Zeit belegte Ausdruck wurde besonders häufig im italischen Grabgedicht verwendet, während er in Africa, der Narbonensis, Dalmatien u. der Bretagne seltener vorkommt. Man hat sich gefragt, was die levis umbra (CLE 1256) bedeuten soll: das Schattenbild des

noch in seinem Grabe fortlebenden Toten (Galletier 27; Cumont 15/7) oder einen unbestimmten Ausdruck, der die Unfähigkeit einfacher Menschen verrät, anzugeben, was vom einst Lebenden übrig geblieben ist, u. wie man sich das Nicht-mehr-Dasein vorstellt (Brelich 13)? Ganz gewiß handelt es sich um ein Leben, wenn das ein Leben ist, in kleinerem Maßstab. Doch mehr, der Tod ist eine räuberische Entführung, wie schon Lukian oder Statius sagten (Tolman 36f; ThesLL 5, 2, 783): ereptae animae (CLE 1324). Die Menschen werden durch eine mißgünstige, bisweilen anonyme Gottheit geraubt: vit]am deus abstulit (CLE 603; Tolman 67), manchmal durch die Nymphen (Dessau nr. 8482). In Rom lassen die G. dabei die unterirdischen Götter tätig werden (CLE 1058. 1161. 1219); gleichfalls in Rom, in Italien, auch in Africa u. den der griech. Welt fernen lat. Provinzen haben die Parzen einen schlechten Ruf (Tolman 73; Galletier 85; Lattimore 157): infestae invisae geben sie den Tod (bereits CLE 55, 13). Sie spinnen den Lebensfaden u. schneiden ihn ab, nach dem wohlbekannten Bild der griech. Überlieferung (CLE 1109, 2; Lattimore 160); daher werden sie in G. Roms, Italiens u. Illyricums mit dem Geschick gleichgesetzt. Die Erwähnung des Fatums oder der *Fortuna ist größtenteils lateinische Deutung einer griech. Tradition (Lier 469/77): zwei Drittel aller Erwähnungen des Fatums finden sich auf römischen oder italischen Epitaphien (Tolman 68/72); Fortuna erscheint später: i]nvida ... rapuit semper fortuna probatos (CLE 1814, 6; F. A. Sullivan: TransProcAmPhilolAss 70 [1939] 506). Schließlich wird der eifersüchtige Tod (Pikhaus 121) in den Texten seit Caesar angeführt (CLE 56. 441. 485, 3; Lattimore 153). Der Mensch wird der Finsternis übergeben: per terras infernas (CLE 1041); die G. in Prosa sprechen häufiger von den inferi (Dessau nr. 8184). Seit dem Ende der Republik nimmt die Epigraphie eine geschlossene griech., schließlich von Vergil (Aen. 5) verallgemeinerte Bildwelt auf, um das Reich Plutos zu beschwören, den Aufenthaltsort der Persephone (CLE 960; Tolman 106/8). Die vielfältigen Umschreibungen dieses Bereichs werden in Rom, Italien u. den östl. Provinzen lateinischer Sprache sehr geschätzt, weniger in Gallien. Sie erinnern an die Geographie der Unterwelt, den Tartarus (CLE 549), die Styx (CLE 474), den Acheron (CLE 1535, 7) u. den Lethefluß (G. S. Sacco: Epigraphica 40 [1978] 40/53). Das Totenreich kann auch das angenehmere Aussehen der Elysischen Gefilde annehmen (Tolman 104/8), so in G. des 1./3. Jh. aus Rom, Italien, Africa u. den Provinzen des Ostens (CLE 492). Dies Gebiet nimmt die Leichen in Empfang (reddi corpora Elysiis [CLE 1326]) oder die Schatten (CLE 1143). Unter dem Einfluß griechischer u. orientalischer religiöser u. philosophischer Spekulationen, die durch die Dichter (Vergil) allgemein verbreitet werden, geben die Elysischen Gefilde ein anziehenderes Bild des Totenreiches (Cumont 210; Pikhaus 208); sie sind ein grünender Garten (CLE 432; Brelich 45), ein nemus (CLE 766), der dem düsteren Tartarus entgegengesetzt ist (CLE 1515). Doch diese unterschiedlichen Bilder lassen, mehr oder weniger angedeutet, eine andere Vorstellung durchscheinen: die Hoffnung auf Unsterblichkeit (s. u. Sp. 546/8). In diesen Äußerungen sieht Galletier (47. 52. 70) lediglich literarische Verzierungen, während Cumont darin eine vage Hoffnung erkennt; für Brelich handelt es sich um ein mythisches Bild, das symbolisch den Übergang ins Grab darstellt. Jedenfalls darf man keinen rationalen einheitlichen Zusammenhang in solchen Texten suchen, die den Toten gleichzeitig ins Grab u. in den Hades versetzen (CLE 442; Tolman 118/20), u. man muß auch der Rhetorik ihren Anteil zuweisen, die in G. in Prosa nur selten bezeugt ist (vgl. aber F. A. Sullivan: ClassJourn 46 [1950] 11/7 zu CIL 8, 8992). Es bleibt in all diesen Texten eine grauenvolle Schilderung des Todes.

c. Resignation u. Trost. Die Grabepigraphie macht auch bei der Konsolationsliteratur Anleihen, um Resignation als Antwort auf die vielfältigen Klagen der Trauer zu verbreiten (Lattimore 181/9), die in Prosainschriften immer wieder vorgebracht werden: infelix, miserrimus (CIL 13, 1832); gegen das Geschick der vorzeitig Verstorbenen erheben sich besonders jammervolle Vorwürfe: funus acerbum vereinigt sich mit dem immaturum (Armini, Phraséologie 45/56; Engemann 40f. 50/9). Die Eltern beklagen beim Tod eines Kindes, daß die Rollen vertauscht sind; mater (pater) impia(us), scelerata(us) (Tolman 30/2, Lattimore 181f); ebenso der Ehemann beim Tod der Gattin (Sanders, Licht 1, 369). Die Tränen dringen hindurch bis zu den sterblichen Resten (CLE 965).

1. Rückkehr zur Mutter Erde. Doch kann

der Tod auch als Rückkehr zur Mutter Erde angesehen werden (Pikhaus 277/88); die G. in Prosa verwenden bisweilen die Widmung dis manibus et Terrae matri (Dessau nr. 8008f) u. sprechen den Wunsch aus sit terra tibi levis (s. o. Sp. 535). In Grabgedichten, die alter Einstellung folgen (CLE 8), sind die Formulierungen noch positiver: amica tellus ut det hospitium ossibus (CLE 89). Eine Sentenz verdeutlicht diese Naturphilosophie: mater genuit materq(ue) recepit (CLE 809; Tolman 59f; Brelich 41/3). Möglicherweise ist eine Anspielung auf dieses Thema der Rückkehr auch in den vielfachen Zusammenstellungen enthalten, die sich implicite an das Bild der domus aeterna anschließen (ebd. 36). Diese Form der Ergebung in das Geschick, die vor allem in Rom im 1. Jh. u. in Africa belegt ist, tritt überwiegend in G. für Verstorbene aus relativ bescheidenen Verhältnissen auf.

2. Der Tod als allgemeines Geschick. Ein ganz anderer Gedankengang ist einem in der griech. Überlieferung gut bezeugten Motiv der Rhetorik entlehnt (Lier [1903] 569. 574/86): die Erklärung, daß der Tod das Schicksal aller sei. Einige kurze Sentenzen sind seit republikanischer Zeit bekannt: moriundum est (CLE 118); veniundum est (CLE 119); faciundum fuit (CLE 147; Tolman 78; Lattimore 254/7). Bestimmte Formulierungen knüpfen an die stoische Überlieferung an, so der an Seneca erinnernde Satz mors natura nostra (CLE 1567). Das einem griech. Ausdruck verwandte mors omnibus instat ist in Rom, Italien, Spanien u. Africa bezeugt (Lattimore 255; CLE 802). Οὐδεὶς ἀθάνατος schließt eine lat. G. (CIL 6, 11082); manchmal wird der Rat gegeben: memento esse hominem (CLE 241). Der Diatribe entnimmt die Grabdichtung den Ausruf, auch die Könige seien sterblich (CLE 970, 14). Man kommt schnell zu längeren Ausführungen (Galletier 87/92; Lattimore 254/7) über den stoischen Gedanken (Cumont 112), daß das Leben ein Darlehen sei, ein debitum naturae, wie ein seit dem 1. Jh. bekannter Ausdruck lautet (CIL 6, 25617); diese Leihgabe muß zurückgegeben werden: vitam reddere (CIL 5, 882; Brelich 40). Ein Bild für diese Notwendigkeit des Todes stellt bei den elegischen Dichtern das *Fatum dar (Lissberger 19/28). Das Wort bezeichnet weniger den Gedanken an ein brutales Dahingerafftwerden als vielmehr eine fatalistische Resignation (A. G. Harkness: TransProcAmPhilolAss 30 [1899] 72f); der wohlbekannte Ausdruck ist in Rom u. Italien seit dem 1. Jh. bezeugt, aber auch in den Provinzen belegt: hoc voluit (oder dedit) fatus meus (CLE 81; Tolman 70f). Die Pluralform fata verstärkt zweifellos die Bedeutung im Sinne einer dunklen Notwendigkeit; fatum tulit oder fata tulerunt haben die röm. oder italischen Grabgedichte von Vergil übernommen (CLE 367; Hoogma 342). Die Notwendigkeit wird bisweilen noch durch Anspielung auf die Macht der Sterne unterstrichen (Brelich 30); fatum hat dieselbe Bedeutung wie astrum oder sidus vitae (AnnÉpigr 1959 nr. 158). Schließlich bezeichnet fatum dann das Leben, vereinigt mit der Notwendigkeit des Todes (CLE 622). Man muß sich daher mit einem kurzen Leben abfinden: ein Gedanke, den Horaz den G. in Rom, Spanien u. Africa vermittelt hat (CLE 490; Brelich 49). Das Leben verblüht zu schnell, legt ein Grabgedicht aus Aix-en-Provence ausführlich dar (CLE 465). Solche Erklärungen werden mit Ratschlägen verbunden, die der Verstorbene selbst gibt: noli dolere (CLE 81); desine, desinite luctu (CLE 59; D. Joly: Hommages à M. Renard 1 [Bruxelles 1969] 470/92); parce, parcite (CLE 995; S. Mariner Bigorra/R. Pita Mercè: ArchEspArqueol 40 [1967] 62). Hier ist es der Verstorbene selbst, der in einer Sprache redet, die voller Erinnerungen an Vergil steckt. Der Überlebende entgegnet, er habe das Grab angelegt, u. er wünschte, wieder mit dem Toten vereinigt zu werden (CLE 150).

d. Nihilismus. Eine weitere Stimmung wird in den G. zum Ausdruck gebracht: ein radikaler Pessimismus, der, beeinflußt durch griechische Tradition u. Zwischenglieder in der lat. Literatur, eine auf die große Menge zugeschnittene u. verblaßte Spielart des Epikureismus wiedergibt (Cumont 128; G. Thaniel: AntClass 42 [1973] 155/66); denn die epikureischen Philosophen, soweit wir im Ausnahmefall ihre G. kennen, legen eine vornehme Zurückhaltung in Äußerungen über den Tod an den Tag (CLE 961). Die pessimistische Strömung erscheint in republikanischer Zeit u. kommt im 1. Jh. mit besonderer Stärke vor allem in Italien zum Ausdruck, im 2. Jh. im lat. Africa u. in Gallien (Pikhaus 264/73). Solche Epitaphien sind ganz in Pessimismus getaucht; das Grab enthält nur ein Nichts: vestigia nulla (CLE 801; vgl. 856); cinis in tumulis (CLE 403. 1054), eine Feststellung, die nicht hindert, daß in derselben G. ganz zusammenhanglos die gesamte Bildwelt des Tartarus aufgeboten wird (CLE 960; Tolman 117). Noch deutlicher lassen manche Texte den Toten sagen, alles sterbe mit ihm (CLE 420, 5) u. er fühle nichts mehr (CLE 82, 9. 1582, 10; Lattimore 79). Die Seele ist sterblich, behaupten die Grabgedichte (CLE 91. 97) im Anschluß an Lukrez. In anderen Fällen ist der Einfluß des Horaz in Betrachtungen über die Rückkehr zum Nichtsein greifbar, die in Rom u. Italien u. selbst in den fernsten Provinzen gut belegt sind (CLE 801): nihil sumus (CLE 1495). Solche in den metrischen G. sehr beliebten Ausdrücke werden in den Prosa-G. zur Massenerscheinung. Eine zweisprachige G. (Dessau nr. 8156) bringt die Sentenz in griechischer Sprache. Die anderen sagen auf lateinisch: non fui, fui, non sum, non curo (oder non desidero) (ebd. nr. 8162f). Der Ausdruck ist geläufig genug, um auch abgekürzt zu werden: N.F.F.N.S.N.C. (ebd. nr. 8164; F. Cumont: MusBelge 32 [1928] 80/5). Die Formel wandert in die carmina (CLE 1496), vervollständigt durch die Überlegung non ad me pertinet, die an Lukrez erinnert (CLE 1585, 2). Eine G. aus Lectoure fügt nach fui noch memini ein (Dessau nr. 8163). Auch dieses Beispiel ist wie die übrigen trotz der Ansicht von J. Carcopino (Aspects mystiques de la Rome païenne [Paris 1942] 235) ein Zeugnis für einen uneingeschränkten Pessimismus. Die Äußerung dieses düsteren Gefühls dient vor allem dazu, dem Überlebenden die Freude an der Gegenwart zu steigern: bene propera, hoc est veniundum tibi (CLE 83). Der Rat mündet in eine hedonistische Empfehlung: vive in dies et in horas, die offensichtlich an Horaz anknüpft (CLE 185; Galletier 17); eine andere Formel empfiehlt: bene facere (F. Cumont: AntClass 9 [1940] 5/11), d.h. vergnüge dich. Noch deutlicher ist die Abhängigkeit der Dichter von G. von einem Sardanapal zugeschriebene Epitaph u. einem bei Petron dargestellten Motiv (Lier 59) in der Formulierung quod edi, bibi, mecum habeo (CLE 244). Aufforderung zum Trinken (CLE 243) u. zu erotischen Freuden (CLE 856; AnnÉpigr 1960 nr. 91) verbinden sich in dem Ausdruck, der auch in sehr prosaischen G. wiedergegeben wird u. sogar abgekürzt erscheint: B(alnea) V(ina) V(enus) (Dessau nr. 8157; I. Kajanto: Hommages à M. Renard 2 [Bruxelles 1969] 357/67). Solche G., gleich ob in Versen oder Prosa, lassen häufig die Reaktionen einfacher Leute erkennen (Pikhaus 189/98).

e. Der Tod als Befreiung. Im Gegensatz dazu gehören die Texte, die ein klass. Thema der Konsolationsliteratur wieder aufnehmen (Lissberger 38f) u. den Tod als eine Befreiung darstellen (C. L. Thomson, Taedium vitae in Roman sepulchral inscriptions [Lancaster 1912]; Pikhaus 117/56), des öfteren zu Verstorbenen aus vornehmeren Kreisen. Einen Populärstoizismus verbreitete das Bild vom Weisen, der dem unruhigen Treiben entflieht: requies mihi morte parata (CLE 507); quaesivi nec cessavi perdere (CLE 1094); das Thema ist vor allem in Italien belegt u. wird mit vielfältigen Varianten für all die Übel vorgetragen, denen der junge Tote entgeht (Tolman 89; L. Alfonsi: Epigraphica 26 [1964] 59/67). Eine Sentenz faßt diese Befreiung zusammen: evasi, effugi. Spes et Fortuna valete (CLE 1498; Pikhaus 125). Allerdings kommt dasselbe Gefühl, wenn auch undeutlicher, ebenso in solchen Texten zum Ausdruck, die an die Ruhe erinnern: nunc securus quiesco (CLE 375; AnnÉpigr 1955 nr. 33; Thomson aO. 36/41; Sanders, Licht 1, 222. 339); es ist daher möglich, daß das ganze Vokabular zur Hervorhebung der Ruhe u. des Schutzes einer ewigen Behausung dieser Geisteshaltung entnommen ist u. deren abgeschwächte Form darstellt (Brelich 10. 54/65).

f. Hoffnung auf Unsterblichkeit. Bisher sind G., deren Aussagen die Hoffnung auf Unsterblichkeit erweisen, wenig gewürdigt worden. Natürlich verbildlicht dieses Thema in erster Linie einen Topos der Trostliteratur. Der Schmerz wird gelindert, wenn man daran denkt, daß der Verstorbene im Gedenken der Menschen weiterlebt; ein Gedanke, der in republikanischer Zeit einsetzt (CLE 56). Es wird festgestellt: nomen viget (CLE 593f), oder die G. versichert dem Toten: fama viges (CLE 545; Lattimore 242). Dieser Ruhm stellt sich wie eine Belohnung ein, denn die guten Taten können nicht sterben (CLE 1043). In diesem Sinne spielen Epitaph u. Grab, bald als memoria bezeichnet, eine wichtige Rolle u. stellen für den Toten einen Trost dar (CLE 1223; Lattimore 230). In der Formulierung si fas est, vivis (i)n Elysium (CLE 1189, 16; Lattimore 61f) dient die Hoffnung zur Beruhigung für den Überlebenden. Der Gedanke wird mit allen Abstufungen eines Wunsches

oder, besonders in der späten Kaiserzeit (CLE 111), der Überzeugung geäußert. Virum expecto meum läßt man die Verstorbene sprechen (CIL 12, 5193), um der Hoffnung auf eine zukünftige Wiedervereinigung Nachdruck zu verleihen. Aus derselben Vorstellung heraus wird zum Toten gebetet (Galletier 24; Brelich 77), damit er den Überlebenden zu sich nehme (CLE 1559, 4), aber andererseits auch, damit er seine Eltern beschütze: parce matrem ... et patrem ... ut possint tibi facere ... sollemnia (CIL 6, 13101). Neben solchen zurückhaltenden Aussagen gibt es in den G. eine Strömung, in der man seine Überzeugungen über die Existenz eines zukünftigen Lebens in deutlichen Erklärungen zum Ausdruck bringt. Häufig verbindet man diese mit einer dualistischen Anthropologie, in der der Leichnam der anima gegenübergestellt wird. Natürlich kann dies Wort auch lediglich das Leben bezeichnen (CLE 1083; Tolman 98/101), aber seit dem 1. Jh. wird in vorwiegend römischen oder italischen G. die caelestis anima dem corpus entgegengesetzt (Lattimore 36/44). Die gleiche Feststellung gilt für spiritus, der, allgemein in späterer Zeit, dem terrenum corpus gegenübergestellt wird (CLE 591). Auch mens sei genannt, später u. vorwiegend in christlicher Verwendung, wie schließlich der papilio, der an die Zerbrechlichkeit des Lebens wie den Höhenflug der Seele erinnern kann (Lattimore 30). Für die Seele ist ja von einer Befreiung die Rede, ein Thema vor allem italischer G. des 2. Jh., u. zwar eher auf Epitaphien vornehmer Leute als auf solchen der unteren Schichten (Pikhaus 235/42): terrenum corpus, caelestis spiritus in me / quo repetente suam sedem nunc vivimus illic (CLE 591). Ein Verstorbener erklärt: mea divina non est itura sub umbras / caelestis anima (CLE 611). In den G. (Barbieri aO. [o. Sp. 524] 316/22) erscheint das Thema im Bilde eines Ausrufs: evocor ad superos (CLE 1277), einer Entführung (CLE 1109, 15f) oder einer Himmelfahrt (CLE 569, 6: caeli ad sidera pergis). Das Bild einer Rückkehr der Seele als göttlichen Teilchens in die Welt der Götter (Cumont 143. 280) tritt recht spät u. vor allem in Italien auf, etwa in einer G. vom Ende des 3. Jh.: spiritus ivit / illuc unde ortus (CLE 1559, 12f). Jedenfalls wird der Tod zu einer Art von Apotheose (Tolman 104; Brelich 69; Brandenburg aO. [o. Sp. 539]; Engemann 40/50): desine flere deum / ne pietas ignara superna sede receptum / lugeat (CLE 1109, 16/8). In einer Prosa-G. vom Ende des 2. Jh. ist der Verstorbene einfach inter deos receptus (Dessau nr. 4947). Doch ist diese echte Unsterblichkeit recht selten als eine Belohnung vorgestellt (CLE 816. 1048). Deutlich kommt der Gedanke in der G. des Praetextatus u. seiner Ehefrau Paulina zum Ausdruck, den Vorkämpfern der heidn. Reaktion im Rom des 4. Jh. (Dessau nr. 1259; vgl. P. Lambrechts, Op de grens van heidendom en christendom. Het grafschrift van Vettius Agorius Praetextatus en Fabia Aconia Paulina = MededelBrussel 17, 3 [1955]). Das Thema setzt mit der Hervorhebung des μουσικὸς ἀνήρ ein; es wird besonders bei Kindern verwendet, die als Ausgleich für ihren vorzeitigen Tod die Unsterblichkeit erhalten, mit der ihre Unschuld oder ihre ersten intellektuellen Erfolge belohnt werden (CIL 11, 6435; Marrou 230/40; Cumont 321). Aus allen einschlägigen Inschriften ergibt sich ein Jenseitsbild, das oft vieles aus der geläufigen Mythologie entnimmt (Pikhaus 211/3). Doch soll die Verwendung einer solchen Bildwelt (Tolman 104f), in der die G. Tartarus u. Elysische Gefilde gegenüberstellt (CLE 1109; Cumont 93. 252), nicht die Bedeutung astraler oder solarer Hinweise in den Hintergrund drängen (ebd. 153), wie sie zB. das Epithaph der Julia Modesta in Mactar belegt (AnnÉpigr 1948 nr. 107; vgl. P. Boyancé: CRAcInscr 1951, 375f). Im übrigen erwähnen diese G. auch häufig die superi (CLE 1048), den Himmel u. die Sterne (CLE 1535), die sidera (CLE 569; Galletier 61). Sie sprechen später auch von der sedes oder domus aetherea, die im Gegensatz zur Wohnung des Leichnams steht (CLE 544. 1340; Cumont 153), u. schließlich von der lux perpetua (CLE 495; Sanders, Licht 2, 827). Vielleicht kann man in diesen G. nicht mehr den Anteil literarischer Konvention feststellen (Brelich 84), doch wenn sich die G. auf eine dualistische Vorstellung vom Menschen bezieht, scheint die Überzeugung nicht zweifelhaft zu sein (CLE 591).

C. Christlich. I. Die Inschrift in technischem u. sozialem Zusammenhang. a. Materielle Träger von Grabinschriften. 1. Friedhöfe unter freiem Himmel. Christliche Gräber mit einem Epitaph werden in Friedhöfen unter freiem Himmel errichtet (areae: Pass. Cypr. 5). Zunächst mit heidnischen Gräbern vermischt, wie etwa in der Nekropole unter St.

Peter am Vatikan, vereinigen sich christliche Gräber dann in den Christen vorbehaltenen Gebieten (De Rossi, Roma sott. 3, 297). Die christl. G. benutzt die gleichen Träger wie das heidn. Epitaph, (mit Ausnahme derer, die die Praxis der Einäscherung voraussetzen, die von den Christen bewußt abgelehnt wurde): besonders Platten, die das Grab abdecken, in Africa als Tafeln mit erhöhtem Rand, die an die heidn. mensae u. ihre Verwendung für Totenmahle erinnern. Doch die G. kann auch auf eine senkrecht stehende Stele geschrieben werden. Die Christen verwenden zur Aufschrift ihres Textes Träger, die mit der heidn. Tradition verbunden scheinen: sie beschrieben cippi, die übrigens auch zur Begrenzung des Grabbereichs dienen (Ferrua, Epigrafia 594), u. anscheinend sogar Altäre (Kaufmann 23), nicht zu vergessen die Verwendung von Caissons für die Erdbestattung in Africa (Duval, Recherches 329), die ausnahmsweise auch von Juden verwendet wurden (CIL 8, 8499). Die G. kann auch auf der Vorderseite oder dem Deckel eines Sarkophags eingraviert werden, häufig in einem Inschriftfeld, das von einem profilierten Rahmen begrenzt ist. Es kommt vor, daß der Text nicht gelesen werden kann, weil er auf einer Tafel auf dem Sarkophagkasten steht, die zum Leichnam gedreht ist (ders., Roma sott. 1, 93), oder weil die Platte sogar in den Sarkophag gelegt wurde (IUR NS 3555; G. B. De Rossi: BullArchCrist 4, 6 [1888/89] 71).

2. Mausoleen. Doch können die Sarkophage auch in den Schutz eines Mausoleums gestellt werden (De Rossi, Roma sott. 3, 433), das bisweilen zum Oratorium für den Kult eines Martyrers wird (basilica ... subteglata: IUR NS 12458). In gleicher Weise verwenden die Christen seit dem 4. Jh. den Schutz von Kirchen für ihr Grab, wobei die großen Martyria am Anfang stehen. So entwickelt sich das Verfahren, Gräber unter dem Fußboden anzulegen, bisweilen übereinander angeordnet u. mit einer Platte bedeckt, die eine oder mehrere G. trägt (IUR NS 8445). Vor allem werden im Schutz von Kirchen, Oratorien oder Mausoleen die Grabmosaiken angebracht, die in Africa besonders zahlreich, aber auch in Spanien nicht selten belegt sind (Duval, Mosaïque 65/98). Auch in solchen geschützten Grabanlagen kann das Epitaph die verschiedenartigsten Träger verwenden, etwa eine Schranke, die das Grab einfriedet (IUR NS 10183, in der Kallixtuskatakombe).

3. Katakomben. Doch vor allem haben die Christen den Schutz von ‚Katakomben' benutzt, unterirdischen Friedhöfen, die sie wie die Juden verwendeten. Die G. kann aufgemalt oder eingraviert sein, u. zwar auf Ziegel (G. B. De Rossi: BullArchCrist 4, 3 [1884/85] 63; E. Josi: RivAC 3 [1926] 155) oder auf eine oft aus Marmor bestehende Platte zum Verschluß des loculus, der in der Wand ausgehöhlten Bestattungsnische. In der Regel werden diese Aushöhlungen parallel zum Verlauf der Katakombengänge angelegt; allerdings benutzen die Juden u. bisweilen auch Christen (Commodillakatakombe in Rom) loculi (a forno), in denen der Leichnam senkrecht zum Gang liegt. Das Grab kann in der Unterfläche einer Nische angelegt sein, die mit einer gewöhnlich halbkreisförmigen Wölbung abschließt, die den Bestattungsplatz u. seine Deckplatte überspannt (*Arcosolium). Die Lösungen zur Anbringung des Epitaphs in den Grabkammern (Cubicula) erinnern bisweilen an diejenigen der Mausoleen; nicht vergessen sei die in Rom seltene Verwendung kleiner, in die Wand eingelassener Tafeln (Testini 338).

b. Anfertigung des Epitaphs. Die folgenden kurzen Bemerkungen zur Herstellung des Epitaphs gelten im allgemeinen gemeinsam für die jüd. u. christl. G., zumindest für deren sorgfältiger gearbeitete Beispiele.

1. Schrift. In diesem Zusammenhang ist die Verwendung einer eleganten Schrift in Großbuchstaben in einer ganzen Reihe von G. in der röm. Priscillakatakombe festzuhalten u. an die eigenständigen typographischen Bemühungen des Furius Philocalus (tätig von 354 bis 384) zu erinnern, dessen Inschriften vor allem durch Papst Damasus verwendet wurden (Ferrua, Epigrammata 21/35). Seine Tätigkeit interessiert besonders wegen seiner Nachahmer. Ganz allgemein spiegelt die Schrift der Epitaphien eine Entwicklung wider (Mallon 41/104), die alle Inschrifttexte berührt. Trotzdem lassen sich einige bemerkenswerte Unterschiede feststellen: die häufigere Wiederverwendung von Platten mit Texten, die auf der Rückseite geschrieben oder eingemeißelt sind (opisthographum); besonders in Rom verwenden die Epitaphien der Katakomben bisweilen heidnische Inschriften, tabulae lusoriae, oder sogar christliche Inschriften wieder (zB. in der Commodillakatakombe: IUR NS 6078f u.a.). Andererseits sind viele

Epitaphien mit Nachlässigkeit geschrieben worden: für eine Kundschaft, die kaum die Möglichkeit hatte, Ansprüche zu stellen, kümmerlich ausgeführt durch mittelmäßige Steinmetzen, die mit der monumentalen Schrift Formen der Alltagsschrift mischten, besonders jene der neuen Kursivschrift, die im 3. Jh. aufkam. Natürlich werden Beispiele dafür zahlreicher, je weiter die Zeit fortschreitet u. je weiter man sich von den großen Zentren entfernt; aber außerhalb des Rahmens einer regionalen Analyse mit gesicherter Dokumentation (Duval, Recherches 346/8; Gauthier 1, 27/37), auf die man sich wegen des Fehlens einer modernen Untersuchung stützen muß, die Grossi Gondi (8/62) ersetzen könnte, erlauben diese Beobachtungen nicht, die mittelmäßigen Produkte von den dekadenten Spätwerken zu unterscheiden. Auf jeden Fall machen die Arbeitsbedingungen, soweit man sie erahnen kann, die Annahme sehr unwahrscheinlich, es habe Formularsammlungen gegeben, die der Steinmetz benutzen konnte. Dieser wiederholt die Redensarten eines geläufigen, wohlbekannten Formulars u. erfüllt gegebenenfalls besondere Wünsche des Kunden. Der Handwerker verwendet für die Abkürzungen die überlieferten Abkürzungen durch suspensio unter Verwendung der Anfangsbuchstaben (A. E. Gordon, Supralineate abbreviations in Latin inscriptions: UnivCalifPublClassArch 2, 3 [1948] 101), außerdem jedoch ein (schon in der Kaiserzeit bekanntes) System von Zusammenziehungen, dessen er sich seit dem Ende des 3. Jh. bedient, um biblische u. sakrale Namen aufzuschreiben (L. Traube, Nomina sacra [1907] 107f). In all dem bezeugen die Texte der G. eine Entwicklung, die sich nicht ausschließlich in diesem Denkmälerbereich vollzog.

2. Sprache. Das gleiche gilt für die Sprache der G., die viel bezeichnender ist als die der heidn. Epitaphien. In dem Maße, in dem G., besonders die späteren, aus weniger gebildeten Kreisen stammen, bieten sie Sprachformen, die vom klass. Latein abweichen. Es wäre voreilig, solche Formen, die direkt oder indirekt die Sprachentwicklung in den verschiedenen Gebieten des lat. Sprachraums wiedergeben, als Schreibfehler zu bezeichnen. Es gibt Erscheinungen, die sehr früh im Vulgärlatein bezeugt sind, wie die Vereinfachung des Diphthongs ae zu einem offenen e, oder auch Neuerungen, die für das Spätlatein charakteristisch sind u. die späteren romanischen Sprachen ankündigen, wie zB. die Vereinigung von langem o u. kurzem u zu geschlossenem o. Es lassen sich auch Vulgärformen feststellen, in denen die Buchstaben des Alphabets in ihrem klass. Lautwert verwendet sind, um die tatsächliche Aussprache wiederzugeben, zB. tomolo für tumulus oder tumulum. Doch gibt es auch die Erscheinung, die als ‚contrépel' bezeichnet wird: als Folge der durch die Vulgarisationen auftretenden Verwirrung verwendet der Steinmetz in falsch verstandenem Eifer, Fehler zu vermeiden, Buchstaben, die der spätlat. Aussprache nicht entsprechen, u. schreibt zB. AE statt E, also diae statt die (H. Zilliacus / R. Westman: Zilliacus 2, 1/37 mit Lit.; V. Väänänen, Introduction au latin vulgaire [Paris 1967]; örtlich begrenzte Untersuchungen: Gauthier 62/79; A. Acquati: Acme 24 [1971] 155/84; 27 [1974] 21/56 für Africa; E. Hamp: Britannia 6 [1975] 150/62; vgl. außerdem Ch. Mohrmann, Études sur le latin des Chrétiens 1^2/4 [Roma 1961/77]; B. J. Knott, Christian special language in the inscriptions: VigChr 10 [1956] 65/79; Susini, Epigrafia 96f).

3. Schmuck des Grabes. Wie bei heidn. G. kann der Träger der G. (Sarkophage, Grab- u. Loculusplatten) mit bildlichem Schmuck versehen sein. Wie bei den heidn. carmina erklärt auch die christl. G. manchmal das Bild (ILCV 66, 13). Doch darf man die Bedeutung dieses Bildschmucks methodisch nicht überbewerten: Einerseits kann das christl. Epitaph einen Sarkophag oder anderen Träger als Schriftträger verwenden, der aus einer traditionellen Werkstatt stammt. Andererseits ist es schwierig, die Bedeutung der Darstellungen festzustellen, die für christliche Gräber hergestellte Loculusplatten schmücken, vor allem die Bilder von Werkzeugen; eine neuere Untersuchung zum malleus (I. Kajanto: Arctos 10 [1976] 49/58) wollte in diesem Bild komplizierte Symbolzusammenhänge u. die Anspielung auf einen göttlichen Namen entdecken (vgl. A. Ferrua, La criptografia mistica ed i graffiti Vaticani: RivAC 35 [1959] 231/47). Schließlich kann man unter den gängigen Symbolen auch nicht mit Sicherheit jene bestimmen, die ausschließlich christliche Bedeutung haben, etwa beim Anker (Ferrua, Epigrafia 601), dem Kranz, der Palme oder den Gefäßen, denen De Rossi gerne einen grundsätzlich christl. Sinn gegeben hätte

(Roma sott. 3, 185), wie auch bei der seit 279 bezeugten Taube (IUR NS 8716): keines dieser Bilder liefert eine Bestätigung für ausschließliche Beziehung zum Christentum (vgl. allgemein P. Bruun: Zilliacus 2, 73/166 [Symbolik]). Natürlich gibt es auch Symbole, die eindeutiger christlich sind, wie den *Fisch (ΙΧΘΥC, vgl. Dölger, Ichth.), für den es wenig heidnische Zeugnisse gibt. Selbstverständlich muß man hierzu auch das Christogramm zählen, für dessen Datierung vor dem 4. Jh. es in den lat. G. keinen sicheren Beleg gibt (P. Bruun: Atti del VI Congr. Intern. Arch. Crist. [Città del Vat. 1965] 527/35): es ist in Rom iJ. 323 sicher belegt (IUR NS 17425), etwas früher (iJ. 320) in Africa, iJ. 347 in Lyon; es wird zunächst wie ein Monogramm verwendet: in pace Chr(isti), dann als Symbol. Beide Verwendungsarten finden sich zB. in einer G. des J. 331 von der Via Nomentana (ILCV 1545). Die letztgenannte Verwendungsart ist die weitaus häufigere. Das Symbol erscheint über oder unter der G., auch in deren Mitte oder am Anfang des Textes, u. wird von den verschiedensten Motiven begleitet, besonders den apokalyptischen Buchstaben *A u. O (o. Bd. 1, 1/4). Die sog. crux monogrammatica, das Christogramm in Form des griech. Kreuzes, wird in Rom seit der Mitte des 4. Jh. häufiger (G. B. De Rossi: BullArchCrist 5, 4 [1894] 123); im 5. Jh. folgt das Kreuz u. später das Kreuzmonogramm mit lateinischem Kreuz. Doch kann man aufgrund dieser Hinweise keine Chronologie aufstellen; eine solche würde durch örtliche Gewohnheiten u. Sitten widerlegt: in Rom selbst folgen in der Commodillakatakombe die Beispiele des konstantinischen Christogramms der crux monogrammatica (A. Ferrua: RivAC 33 [1957] 32). In Trier ist das Kreuz nur sehr selten auf das Epitaph gesetzt, während das Christogramm, das für Gallien letztmalig iJ. 493 bezeugt ist (Le Blant, Inscriptions 1, 160 nr. 77), bis in das 7. Jh. fortlebt (Gauthier 55), ebenso wie in Spanien (Vives nr. 71). Doch wenn die Verwendung dieses Zeichens, von örtlichen Untersuchungen abgesehen, keine Chronologie aufzustellen erlaubt, so rechtfertigt dies die hier vorgenommene Bevorzugung der Untersuchung der für G. typischen Texte. In der heidn. Epigraphik gibt es übrigens, wenn man nicht DM (s. o. Sp. 522) als Teil des Dekors ansehen will, kein Zeichen, das so häufig wiederholt worden wäre, um die G. auf symbolische Weise zu erläutern.

II. Das Formular der Frühzeit. Ein eigenständiges christl. Formular der G. konnte sich nur nach u. nach entwickeln. Die Christen bewahrten zunächst die klass. Formulierungen, da sie mit den Heiden gemeinsame Friedhöfe benutzten.

a. Älteste Texte. Der christl. Charakter der ältesten Texte ist nicht sicher bewiesen, außer durch den archäologischen Kontext, besonders in den röm. Katakomben; denn in den ältesten Beispielen kann das Vorhandensein eines Symbols, auch wenn es allgemein von Christen benutzt wurde, nicht als ganz eindeutiges Unterscheidungsmerkmal dienen. In den Begräbnisgebieten, deren Verwendung die Christen seit dem Anfang des 3. Jh. zur Beisetzung ihrer Gläubigen bevorzugten, erscheinen nach u. nach die ersten Ausdrücke, aus denen sich das Entstehen eines neuen Formulars ablesen läßt. Oft ist die G., die im wesentlichen dazu bestimmt ist, das Grab zu kennzeichnen, auf einen Namen beschränkt, der auf die Tafel oder den Ziegel eingemeißelt oder aufgemalt ist, die den loculus schließen. Ein Dekorationsmotiv, etwa Anker oder Taube, begleitet diese Namensangabe, die gewöhnlich im Nominativ steht, manchmal im Genitiv, noch seltener im Dativ. Diese Epitaphien verwenden eine Nomenklatur mit gelegentlicher Angabe der duo nomina, ausnahmsweise auch Verwendung der tria nomina u. häufiger Nennung eines einfachen Cognomen (ILCV 3958/68). G. B. De Rossi hat die frühesten Zeugnisse in der Priscillakatakombe in Rom untersucht (BullArchCrist 3, 5 [1880] 18; 4, 4 [1886] 37). Hinzuweisen ist auch auf die Beispiele der ältesten Grabbezirke in der Domitillakatakombe, in den ältesten Teilen der Kallixtuskatakombe oder einer in neuerer Zeit entdeckten Grabanlage bei der Via Aurelia, der Catacomba di Calepodio (A. Nestori: RivAC 47 [1971] 169/278). Die Verwendung dieser Kurzbezeichnung, die auch im 4. Jh. nicht ganz verschwunden ist, ist auch auf afrikanischen Epitaphien in Karthago oder Hadrumetum belegt (ILCV 3965 E/F). Einige andere Angaben vervollständigen die Namensnennung: ein in der klass. Formel bene merens (s. o. Sp. 526; ILCV 3969) zusammengefaßtes Elogium, oder der Ausdruck bene de me (me)ritu (ILCV 3970 C); in der häufig dativisch angeordneten G. ergänzt ein Adjektiv, zB. carissimus, dul-

cis, dulcissimus, innox, den Namen (IUR NS 2067. 9918); so ergibt sich bisweilen eine Kurzformel wie Faustina, dulcis anima (ebd. 3472). Als weitere Bestimmung kann das Formular den Stifter erwähnen (ILCV 4039/115), entweder in der Kurzform Eusebiae Macarius (IUR NS 9396), oder indem lediglich sein Verwandtschaftsgrad angeführt wird: Clodius Priscianus, mater fecit (ILCV 4042). Andere Zusammenstellungen erwähnen das Verwandtschaftsverhältnis des Verstorbenen zum Stifter: Licinius Felici coniugi (IUR NS 3608), wobei manchmal auf die Nennung des Namens des Verstorbenen verzichtet wird, während der für die Beisetzung Verantwortliche eindeutig bestimmt ist (ebd. 3825). Das Formular entnimmt klassischen Gewohnheiten die zärtlichen Epitheta u. die Angabe: (coiugi) . . . fecit et sibi (ILCV 4113). Charakteristischer, wenn auch nicht spezifisch christlich, ist die Angabe des Beisetzungstermins, entweder mit einfach neben den Namen gesetztem Datum (IUR NS 10882) oder allgemeiner mit dem Hinweis depositus. Dieser kann mit DP abgekürzt werden, was eine röm. G. aus der Hippolytuskatakombe (IUR NS 19946) mit Sicherheit an das Ende des 3. Jh. (iJ. 287 oder 290) datiert, oder mit DEP, wie ein Epitaph vJ. 291 belegt (IUR NS 13886). Doch gibt es mit Sicherheit ältere Angaben, die auch in Africa bezeugt sind (ILCV 3998 A). Die Datumseinfügung mit dec(essit) ist in Rom schon iJ. 273 (oder 276?) durch eine G. der Praetextatkatakombe belegt (IUR NS 13885). Schließlich vervollständigt die Angabe der Lebensdauer die Aussagen über den Verstorbenen: Evodi anoru VII (ebd. 3454). Sie wird häufig mit vixit eingeleitet (E. Josi: RivAC 10 [1933] 209 nr. 39, vJ. 266). Die folgende Angabe der Lebensjahre ist manchmal voll ausgeschrieben, in den ältesten Inschriften etwas häufiger als in der Folgezeit (P. Bruun: Zilliacus 2, 238). Es sei auch eine Erscheinung erwähnt, die noch stärker als die Paläographie die Sozialgeschichte der röm. Christengemeinde im Verlauf ihrer Latinisierung interessiert: die Ergänzung lateinischer Texte mit griechischen Buchstaben oder bisweilen die Verwendung zweisprachiger G. (Grossi Gondi 46). Aus der vorkonstantinischen Epigraphik, über die Ferrua eine Übersicht gegeben hat (Epigrafia 583/613), kann man die sicher datierten G. aus Rom bestimmen: keine ist früher als 3. Jh., die älteste vermutlich jene des Freigelassenen Aurelius Prosenes, dessen Sarkophag ein klass. Epitaph auf der Vorderseite trägt, das auf einer Nebenseite der Wanne durch einen zurückhaltenden Hinweis auf seinen Tod iJ. 217 ergänzt ist: receptus ad Deum. Diese Formel, die in dieser Fassung in der heidn. Epigraphik selten verwendet wird, könnte für einen Christen passen, doch genügt sie nicht, um die Zugehörigkeit der G. zum Christentum mit Sicherheit zu erweisen (IUR NS 17246; H. U. Instinsky: AbhMainz 1964, 113/9, gegen Stuiber 113; E. Dinkler, Signum Crucis [1967] 174f). Eine verlorene, aber im 17. Jh. von Bosio mitgeteilte G. aus der christl. Katakombe des Hermes trägt bei völlig klassischem Formular das Datum 234 (ILCV 2807); eine andere G. vJ. 249 schließt mit dem Wort dormit (IUR NS 3156), das De Rossi als christlich ansah, weil das Verbum absolut gebraucht ist. E. Josi (RivAC 10 [1933] 209 nr. 39) hat eine G. vom Cimitero der Viale Regina Margherita in Rom veröffentlicht, die mit dem Verb defuncta est das Datum 266 angibt; aus dJ. 269 stammt das ganz in griechischen Buchstaben geschriebene Epitaph, das Lupi im 18. Jh. untersuchte (ILCV 3391), u. das vom spiritus sanctus des Verstorbenen spricht. Zum Abschluß sei aus dJ. 273 (oder 276?) eine G. der Praetextatkatakombe genannt (IUR NS 13885). Das Formular solcher G. reicht meistens nicht aus, um die Zugehörigkeit zum Christentum zu erweisen: hic iacet exanimen corpus Domitiae heißt es in der G. einer Triererin, die iJ. 258 in Bordeaux gestorben ist (defuncta: ILCV 4445 A). Doch die Anbringung des Epitaphs u. das Fehlen jeden christl. archäologischen Kontextes sprechen kaum dafür, den Text aufgrund seiner Formulierung den christl. G. zuzuweisen. Doch genügen die im vorausgehenden genannten Texte jedenfalls, um das Auftreten eines christl. Formulars zu fixieren.

b. Pax im Formular der Grabinschriften. Dagegen beleuchtet die Verwendung von pax in den G. (dies ist nicht die einzige Verwendung) in beispielhafter Weise die Bildung eines christl. Formulars u. auch dessen Weiterentwicklung. Die Verwendung dieses Wortes stammt aus der bibl. u. jüd. Tradition, u. die Entwicklung führt vom šālôm zum griech. εἰρήνη in den jüd. oder christl. G. u. schließlich zum lat. pax (E. Dinkler, Schalom – Eirene – Pax: RivAC 50 [1974] 121/44; ders., Art. Friede: o. Bd. 8, 484/7).

1. Pax. Das Wort wird als einfacher Zuruf verwendet, ein Gruß, den übrigens schon die ntl. Literatur kennt; häufig schließt dieser Zuruf, wie zB. in der Priscillakatakombe (ILCV 2298), eine G., die aus der Nennung des Namens im Nominativ oder Vokativ besteht. Die Verwendung des Dativs betont den Umstand der Widmung: Leonti pax a fratribus vale (ILCV 2296). Eine Inschrift aus S. Agnese bezeugt den Einfluß des Griechischen durch Verwendung von irene (ILCV 2300). Der Text hebt bisweilen hervor: pax tibi, u. spielt damit auf die geläufige Grußformel an (zB. 3 Joh. 15), die bereits auf Griechisch bezeugt ist u. bisweilen in der lat. Epigraphik wiederholt wird: Prima irene soe (ILCV 2301 A). Eine Ehefrau redet ihren verstorbenen Mann im Vokativ an: pax tibi benedicte (ILCV 2260). Die alte Formel (Grossi Gondi 221) hält sich im 4. Jh., etwa in Bolsena (ILCV 2258); eine Variante pax tecum (ILCV 2246/57) oder vobiscum erinnert in erster Linie immer noch an einen Gruß (Iudc. 19, 20 Vulg.), der natürlich an den Verstorbenen gerichtet ist, wie in einer G. der Hermeskatakombe, die vor diesem Zuruf die Lebensdauer angibt (ILCV 349). Im übrigen ist der Ausdruck in Gallien bezeugt, in Arles als pax tecum sit (ILCV 2252; Ferrua, Epigrafia 602), auch in Vaison u. sogar in Trier in einer späten G. (Gauthier nr. 55; 5. Jh.?). Zusätze geben den Kontext der Akklamation genauer an, die der Lebende an den Toten richtet: Gensane pax ispirto tuo (IUR NS 8925). Die religiöse Bedeutung dieses Zurufs ist in der Priscillakatakombe herausgestellt: pax tibi a Deo (G. B. De Rossi: BullArch-Crist 4, 4 [1886] 164), eine Wiederaufnahme biblischer Sprache (Lc. 24, 36; Rom. 1, 7); tibi detur pax a D(e)o bemerkt eine spanische G. noch im 7. Jh. (Vives nr. 86). In Vaison wird im 4. Jh. pax tecum in deo verwendet u. mit einem traditionellen Gruß abgeschlossen: have vale (ILCV 2247), während eine Formulierung in der Priscillakatakombe die Akklamation mit vivas in Deo verbindet (ILCV 2246). Eine andere Zusammensetzung hebt ganz deutlich den eschatologischen Bezug der Formel hervor: pax tibi cum sanctis, womit eine griech. Akklamation nachgeahmt wird (IUR NS 16851). Im 4. Jh. ist diese Formel in Bolsena so häufig, daß sie mit p.t.c.s. abgekürzt werden kann (ILCV 2261). Das Formular bietet verschiedene Abtönungen, die zunehmend die Bedeutung von pax verdeutlichen.

2. In pace. Mit dem Äquivalent für das griech. ἐν εἰρήνῃ (IUR NS 10921), in pace, läßt sich eine parallele, aber komplexere Entwicklung verfolgen. Der Ausdruck (oder das vulgarisierte in pacem) wird anfänglich für sehr kurze G. verwendet, in denen der Name auf die Akklamation folgt. In den frühen Begräbnisstätten Roms findet man hierbei den Nominativ oder Vokativ: Primitiba in pace (ILCV 2509 A u.ö.); eine gleichlautende Verwendung ist für Gallien bezeugt, für Karthago, wo sie sich noch länger hält (Ennabli nr. 60. 69), u. auch für Hadrumetum (ILCV 2511). Doch außer einigen Beispielen mit dem Genitiv (ILCV 2519) oder Akkusativ (ILCV 2524f) ist die häufigste Konstruktionsform der Dativ (ILCV 2520A/23), der den Wunsch auf den Toten bezieht. Weitere Varianten: die Anrede an den Verstorbenen te in pace (ILCV 2266/77), die dem Namen folgt (IUR NS 3775) oder bisweilen vorausgeht, anfänglich verbunden mit dem Wunsch Glauce te in pace, anima dulcis, bisweilen gefolgt von zusätzlichen Angaben über die Beisetzung, das Lebensalter oder die Widmung (ebd. 12647). Mit bene me in pace (ebd. 13142) oder eum in pace (ebd. 3045) wiederholen andere G. denselben Wunsch. Die Bedeutung ist die gleiche bei cum pace, das in Hadrumetum belegt (ILCV 2730), aber auch in Rom bekannt ist (IUR NS 2662). Vale in pace schließt einen Text aus Capua (ILCV 2302). Wie pax ist auch diese Formel durch einige Zusätze ganz bewußt in einen eschatologischen Zusammenhang gebracht: spiritus tuus in pace (ILCV 3405) kann dem Namen des Verstorbenen folgen: oder in pace spiritus tuus (IUR NS 3368). Bisweilen folgt auf spiritus (im Dativ oder Akkusativ) der Genitiv des Namens u. dann die Akklamation (ILCV 3403), als ob die G. sich vor allem an jenen Teil des Menschen richtet, der dem Tod entgeht. Die Zusammenstellung in deo pacem (nach Anregung der Hl. Schrift, Phil. 4, 7) schließt einen Wunsch mit ein, wenn sie eine G. abschließt, die im Vokativ beginnt (ILCV 2245). Sie bezieht sich mehr oder weniger deutlich auf den Frieden Christi, den Paulus mit dem corpus mysticum verbindet (Col. 3, 15). Die Vorstellung der pax ist deutlich in einem christologischen Kontext interpretiert (Eph. 2, 14; Dinkler, Schalom aO. 141): Bictorina in pace et in Chr(isto). Die G. der Cyriaca verwendet das Christogramm, während eine andere vom Viale Regina Mar-

gherita verdeutlicht: in Christo (E. Josi: RivAC 10 [1933] 231); das Christogramm kann auch zwischen Präposition u. Namen eingefügt werden (ILCV 3261). Im ganzen gibt es also nur Sonderentwicklungen, die in Rom u. den Provinzen bezeugt sind u. im 4. Jh. beibehalten werden, wie beispielsweise die Verwendung des Christogramms beweist. Doch über diesen anfänglich antiken Gebrauch hinaus wird der Ausdruck in pace so stark Allgemeingut, daß er in die Entwicklung des Formulars der G. eingeht u. aufhört, eine mehr oder weniger unabhängige Akklamation zu sein. Das Beisetzungsdatum u. die Erwähnung des Stifters (ILCV 2578/89) vervollständigen die G.; in pace (oder Parallelformen) werden in die Entwicklung des Textes eingefügt: vgl. etwa eine in das J. 325 datierte Inschrift der Domitillakatakombe (IUR NS 7377). Bei diesem Beispiel geht eine Bemerkung, ein kurzes Elogium des Verstorbenen, der Formel filio dulcissimo in pace voraus; man findet auch dulcis (so in Karthago: ILCV 2543), innocentissime oder benemerenti in pace (ILCV 2590/3). Durch das Nebeneinanderstellen dieser beiden voneinander unabhängigen Ausdrücke stellt diese Konstruktion zweifellos Verbindungen zwischen ihnen her; jedenfalls findet sie sich auch in Rom, mit Angabe des Alters u. sicher datiert durch den Termin der Beisetzung iJ. 346 (ILCV 2602), oder auch mit Erwähnung der Beisetzung u. des Stifters iJ. 352 (ILCV 2626). Dieselbe Konstruktion verwendet auch bene merito (IUR NS 1448, vJ. 393). Es soll hier nicht der Versuch gemacht werden zu entscheiden, welche Art von pax die G. wünscht, den Frieden eines Wartezustandes, wie Stuiber (118) anscheinend ohne ausreichende Begründung wollte, oder den eines unmittelbar erreichten Heiles. Jedenfalls hat die Entwicklung des Formulars der G. allmählich alle geistigen Möglichkeiten einer Akklamation entfaltet, die ursprünglich aus dem jüd. schalom hervorgegangen ist. Eingeführt in die Bedeutungswelt der christl. Epigraphik u. (wie u. Sp. 572f zu zeigen) mit Verben in Verbindung gebracht, die den Übergang durch den Tod in einen neuen Zustand bezeichnen, erhielt pax schließlich im 4. Jh. für den Verstorbenen eine retrospektive Bedeutung, bes. in Africa. In pace vixit bezieht sich auf das frühere Leben des Toten; der Ausdruck bildet einen eigenen Teil der G., der gleichzeitig die Lebensweise des Toten beschreiben u. die Dauer seines Lebens angeben soll (ILCV 2640/72). Denn die Konstruktion ist oft ganz unzweideutig: in pace vicxit Citeus annis LXX ... (ILCV 2649); sicher bezeugt iJ. 377 (ILCV 3618 A), ist die Formel noch im 6. Jh. bekannt (ILCV 3670 B, vJ. 549; Duval, Recherches 459/62). Eine gleichbedeutende Formulierung vixit in pace (ILCV 2673/86) ist in Africa belegt u. auch in Rom, wo die Gliederung jedoch weniger eindeutig ist, weil häufig die Lebensdauer zwischen dem Verbum u. dem abschließenden in pace eingeschoben wird (ILCV 2687/2706); bisweilen allerdings verdeutlicht der Text pie vixit in pace (IUR NS 2716); bekannt ist die Formulierung auch in Gallien, etwa in Lyon, im 6. u. 7. Jh. (H. G. J. Beck, The pastoral care of souls in south-east France during the 6th cent. = AnalGreg 51 [Rom 1950] 59/71, nach Wuilleumier/Audin/Leroi-Gourhan nr. 3/10). Man kann zusammenfassen: der Ausdruck besagt, daß der Tote als guter Christ gelebt habe, im Frieden u. folglich in Einheit mit der rechtgläubigen Kirche; verständlicherweise hatten im durch das donastistische Schisma zerrütteten Africa diese Formulierungen ganz besonderen Erfolg. Das gilt auch für fidelis in pace, das zumindest nach 360 mit vixit verbunden wird (ILCV 3661), eine besondere afrikanische Wendung (Duval, Recherches 459), die bisweilen auch in Rom belegt ist (IUR NS 15357 für einen Goten, der iJ. 404 darauf Wert legte, seinen katholischen Glauben zum Ausdruck zu bringen), wie auch sonst in Italien. Die Formel wechselt: fidelis vixit in pace wurde in der Spätzeit häufiger verwendet. Sie erscheint in Africa ohne Altersangabe (ILCV 1381); oder von dieser getrennt in Tarragona (Vives nr. 197?), Syrakus (ILCV 3763) u. Rom (IUR NS 4987, iJ. 487 oder 493). Der Sinn ist stets derselbe: zu bezeugen, daß der Verstorbene in Treue zur Kirche gelebt habe.

c. Vergleichbare Formeln. Nach dem Vorbild von Akklamationen zum Thema pax bilden sich auch analoge Formulierungen heraus (J. P. Kirsch, Akklamationen u. Gebete der altchristl. Grabschriften [1897]).

1. Agape. Die Konstruktion ist bei den ältesten Beispielen identisch: Sabina in agape (IUR NS 3025); nomen tum in agape (ILCV 2725). Man findet auch dieselbe Entwicklung wieder, mit Erwähnung der Beisetzung (IUR NS 12469) oder mit benemere]nti ... [in a]gape (ebd. 3781). Soll dies eine Erinnerung an ein himmlisches Mahl sein, wie Lc. 22, 30 u. die Verwendung des Ausdrucks für die Agapen der christl. Gemeinde nahelegen könnten? Jedenfalls überträgt der dem Terminus pax vergleichbare Ausdruck den Wunsch, in der Agape des Herrn zu sein, aus der Welt der Lebenden (Rom. 13, 13) auf eine Zukunftshoffnung.

2. Refrigerium. Ein anderer Ausdruck bezieht sich auf das refrigerium (Kirsch aO. 14/7; Grossi Gondi 127; A. M. Schneider, Refrigerium, Diss. Freiburg [1928] 12/6; Stuiber 105/20; Sanders, Licht 2, 441). Nach Ansicht von De Rossi (Roma sott. 2, 305) folgt der Ausdruck dem heidn. vale. Er tritt auf Epitaphien (nicht nur in G.) als Akklamation auf. Secunda, esto in refrigerio verdeutlicht eine Marmorplatte in einer frühen Zone der Domitillakatakombe (IUR NS 7798) u. wünscht damit zumindest einen für die Ruhe günstigen Ort. In refrigerio anima tua verdeutlicht eine röm. G., die mit dem Vokativ konstruiert ist, zum Abschluß; auch eine Wunschform entwickelt der Text bisweilen: cuius spiritum in refrigerium suscipiat Dominus (ebd. 311). Auch durch pax kann der Ausdruck übrigens erläutert werden (ILCV 2722). Im 3. u. auch noch im 4. Jh. (C. A. Ferrua: RivAC 29 [1953] 14 = IUR 15331) verwenden die Epitaphien auch die Verbform (ILCV 2305/19), häufig in Formulierungen mit einleitendem deus u. im Konjunktiv: Kalemere, deus refrigeret spiritum tuum (ILCV 2307). Zusammen mit dem Namen des Verstorbenen im Vokativ oder Nominativ faßt dieser Wunsch das Wesentliche der G. zusammen, das kaum noch durch einige zusätzliche Angaben vervollständigt werden muß (IUR NS 6152). Die Formel ist so einfach, daß sie auch für die Gebete der frommen Besucher verwendet wird, die zum Grab kommen, um ihren Verstorbenen zu ehren. Eine Inschrift der Callixtuskatakombe verwendet den Imperativ, um die Sicherheit hervorzuheben, daß der Wunsch erfüllt werden wird: Ianuaria bene refrigera et roga pro nos (IUR NS 9913). Refrigera cum spirita santa verdeutlicht ein Text vJ. 291 (ebd. 13886). Dieser vor allem in Rom belegte Wunsch bringt natürlich eine Hoffnung zum Ausdruck, möglicherweise die Hoffnung auf ein himmlisches Mahl, in Entsprechung zum refrigerium, das dem Toten von den Lebenden zugesichert wird, mit Sicherheit die Hoffnung auf eine Art von Ruhe u. Erfrischung, die von Gott gewährt wird, ganz besonders den spirita sancta. Man sollte nicht versuchen, die Texte überzuinterpretieren, um die Art dieser Erquickung, die dem Toten zugesichert wird, genauer zu bestimmen u. ihr die Bedeutung eines Zwischenzustandes (refrigerium interim) zu geben.

3. Deus. Man muß den Ausdruck refrigerium ja auch mit solchen G. in Parallele setzen, die ganz einfach Gott anrufen (De Rossi, Roma sott. 2, 252; Kaufmann, Epigr. 141; Stuiber 118): Eycarpe in deo (ILCV 2193). Erit mihi Dominus in Deum erklärte Jakob (Gen. 21, 28). Der Ausdruck, der gleichzeitig als Bekenntnis u. als Ausdruck einer Hoffnung dient, wird in ausführlichere Texte eingefügt (IUR NS 1675). Im 4. Jh. betont die christologische Frömmigkeit häufig (Kirsch aO. 18): in D(e)o m(eo) et Chr(isto) (als Christogramm geschrieben: IUR NS 9659). Bisweilen ist das Symbol einfach neben ,in' gesetzt (ebd. 12473). Diese Akklamation, die auch für die Lebenden verwendet wird, ist durch das Verbum vivere verdeutlicht (De Rossi, Roma sott. 2, 304; Kirsch aO. 16/8; A. Ferrua: Analecta Sacra Tarraconensia 8 [1934] 1/10). Die mit Sicherheit im 3. Jh. belegte Formel (ILCV 2193/201) nimmt eine breite bibl. Tradition auf (Ps. 68, 33; Rom. 6, 8; 2 Cor. 13, 4). Sie verwendet den Konjunktiv vivas in Deo, dem in den älteren Texten der Name im Vokativ vorausgeht (ILCV 2194). Diese Konstruktion dient als Abschluß oder Einleitung für ausführlichere Epitaphien vor dem 4. Jh. in Rom, Italien u. den Provinzen, zB. in Savaria (ILCV 401); in der Form in Deo vivas ist sie in Africa gut bekannt (ILCV 2200), fehlt aber auch nicht in Rom. Mit demselben Konjunktiv erscheint in aeterno (IUR NS 1723), gleichbedeutend mit εἰς αἰῶνα, gleichsam als eine Antwort auf den Fluch über den aus dem Paradies vertriebenen Adam (Gen. 3, 22). Denn dies Leben in Gott ist ein Heilsversprechen, wie die Parallelwendung vibas inter sanctis bestätigt (IUR NS 8716 vJ. 268 oder 279). In der 3. Person scheint die Formel weniger in G. verwendet zu werden, häufiger in an Lebende gerichteten Wünschen; doch ist sie auch in G. in Rom (ebd. 3530), Africa, Gallien u. Salona nicht unbekannt. Der Imperativ vive in De[o auf einem Epitaph (ebd. 6220) bezeugt ebensoviel Vertrauen wie vives, das häufig in der Priscillakatakombe vor-

kommt (zB. ILCV 3374 A), oder vivis (ILCV 3373).

4. Spiritus. Stets auf den Verstorbenen bezogen sind Formulierungen, die sich an den spiritus richten, in schon oben (Sp. 561) erwähnter Verwendung: spiritus tuus in bono (ILCV 3408). Diese seit der 2. Hälfte des 3. Jh. verwendete Bezeichnung (De Rossi, Roma sott. 3, 252. 305) ist auf alle Fälle typisch römisch, allerdings auch in Africa nicht unbekannt (CIL 8, 14328). Um den Toten zu bezeichnen, spricht die G. von spiritus sanctus, ein iJ. 269 sicher bezeugter Ausdruck (ILCV 3391); diesem spiritus wünscht das Epitaph, den Auserwählten beigesellt zu werden (inter sanctos: IUR NS 9613); es kann sich auch an die dulcis anima wenden, eine Bezeichnung, die im 3. Jh. auftritt (ILCV 2296 A) u. allgemeine Verbreitung findet, bis hin zur Abkürzungsmöglichkeit dulc(is) a(nima) (U. M. Fasola, Il complesso catacombale di S. Tecla: RivAC 40 [1964] 26). In der Baetica verwendet die G. sie noch im 5. Jh. (Vives nr. 115. 138). Diese Ausdrücke lassen natürlich eine bestimmte Anthropologie erkennen, doch verdeutlicht die Epigraphie die dem spiritus verheißene Hoffnung nicht näher. Sie wünscht häufig die Ruhe, oft näher bezeichnet: Taruti in deo bene cecuas (IUR NS 14663); in ähnlicher Weise wird das von den Heiden beschworene Thema der ungestörten Sicherheit durch Erwähnung der pax berichtigt (ILCV 2279/84); mit Belegen in Rom u. Africa in einfachen Formularen, dann in ausführlicheren u. späteren Texten als Schlußformel (zB. in Trier im 5. Jh.: Gauthier nr. 24). Die in Gebeten verwendete Formel requiescas in pace erscheint in den Epitaphien von Tarragona (Vives nr. 213. 215). Sehr bald verwenden die G. gerne Akklamationen, die ursprünglich für Lebende bestimmt waren u. auf die Toten übertragen wurden. So ist etwa pie zeses (A. Ferrua, ‚Pie Zeses' per i defunti: Forma futuri, Festschr. M. Pellegrino [Torino 1975] 1115/24), das einfach mit dem Namen verwendet wird (IUR NS 3420) oder in kurzem Epitaph (ebd. 16436), oder als Abschluß in einer G. dJ. 307 (ebd. 15742) gewöhnlich ein Wunsch für Mahlzeiten auf Erden; es wird zum Wunsch für das himmlische Mahl: Trink u. lebe! Vom biblischen šālôm über agape bis zu entliehenen heidnischen Formulierungen wird im 3. Jh. eine christliche Interpretation in Gang gesetzt, die inmitten einer Menge neutraler Formeln die Stimme einer gewissen Hoffnung vernehmen läßt.

d. Unterscheidung von jüdischen Epitaphien. Die ältesten jüd. Epitaphien stammen aus römischen Katakomben, wo sie allerdings nur ein Drittel der Anzahl griechischer Texte erreichen (Leon 76). Diese G. sind weitgehend der traditionellen Stilistik verpflichtet, jedoch nicht unter eine Widmung an die Manen gestellt; eine Regel, von der es nur sehr selten Ausnahmen gibt, besonders einen im Hypogäum von Gammarth bei Karthago gefundenen Text (J. Ferron, Épigraphie juive: CahByrsa 6 [1956] 99/102; CIL 8, 24941 a; Y. Le Bohec, Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine: AntAfr 17 [1981] 165/207). Dagegen erlauben sichere Anzeichen, ein Epitaph als jüdisch zu identifizieren, vor allem das sehr häufige Vorhandensein charakteristischer Symbole wie des siebenarmigen Leuchters (Menora) (E. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman Period 4 [New York 1954] 79/82). Noch stärker als durch die teils latinisierte, besonders aber hellenisierte Namengebung (Leon 93/128) wird die Eigenständigkeit durch das Auftreten eines speziellen Elogiums zum Ausdruck gebracht, in dem religiöse Funktionen erwähnt werden: archon (CIJ 470. 480. 483), gerousiarches (CIJ 561). Manchmal gibt die G. die Stellung des Verstorbenen gegenüber dem jüd. Gesetz an: sie bezeichnet den proselytus (CIJ 68. 222) u. den metuens (CIJ 5), d.h. den frommen Juden, denn es handelt sich zweifellos nicht um einen terminus technicus für den Sympathisierenden (L. H. Feldman, Jewish ‚sympathizers' in classical literature and inscriptions: TransProcAmPhilolAss 81 [1950] 200/8; M. Simon, Art. Gottesfürchtiger: o. Bd. 11, 1060/70); schließlich wird der jenige oder diejenige erwähnt, der das Gesetz befolgt hat: iuste legem colenti (CIJ 72). Zur Bezeichnung des Todes greift die G., wenn sie nicht einen alltäglichen Ausdruck verwendet, auf das griech. Formular zurück: ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησίς σου ist eine Formel, die unverändert am Schluß der G. wiedergegeben (CIJ 232) oder mit lateinischen Buchstaben umschrieben wird en irene ae cymesis su (CIJ 224), oder schließlich (ohne Erwähnung der pax) ins Lateinische übersetzt wird: dormitio tua in bono (CIJ 228; vgl. 212). Abgesehen von einigen seltenen Ausnahmen (CIJ 228. 497), fügen die lat. Texte den Hinweis auf die Beisetzung nicht ein, der bei den griech. häufig mit ἐνθάδε κεῖται gegeben wird. Die Erwähnung der dormitio u. der eirene, bisweilen durch die šālôm-Beischrift ergänzt, reichten aus, um G. mit eigenartiger Atmosphäre zu schaffen, in der die Ruhe u. Hoffnung der Toten betont werden (Dinkler, Schalom aO. [o. Sp. 556] 140/4). In der Folgezeit, seit dem 4. Jh., scheinen die wenigen erhaltenen jüd. G. eine Entwicklung des Formulars zu bezeugen, in dem nun das lat. Gegenstück zur εἰρήνη erscheint, in einer schon bei den Christen wohlbekannten Wendung: Beronice in pace (CIJ 658); receptus es in pace (B. Lifshitz, Les Juifs à Venosa: RivFilolIstrClass 90 [1962] 368); einige nach christl. Vorbild gestaltete G. (A. Stuiber, Depositio – ΚΑΤΑΘΕϹΙϹ: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 346/51, bes. 347f) erwähnen die Beisetzung mit depositus bzw. d. p. (CIJ 558). Doch besonders in Neapel, Venosa, Mailand u. Narbonne werden G. mit einer der christl. Epigraphie wohlbekannten Wendung belebt: hic requiescit in pace (CIJ 558f), oder manchmal: hic pausat (CIJ 608). Solche Formulierungen könnten eine Hoffnung wiedergeben, die bisweilen auch noch deutlicher ausgesprochen ist: mortuus dein genitus (F. G. Lo Porto: NotScav 8, 17 [1963] 328).

III. Das vollständige Formular. Seit dem 4. Jh. vereinigen sich bei den Christen die einzelnen Ausdrücke zu einem vollständigeren, ausführlicheren u. oft an Informationen reicheren Formular, u. zwar in den Prosaepitaphien wie in den metrischen G. In Anbetracht der starken regionalen Unterschiede u. der Weiterentwicklung der G. im Zeitraum von vier Jh. wäre es sinnlos (u. zwar für die christl. Epigraphie noch mehr als für die heidn.), den Versuch zu machen, die Texte auf ein Grundschema zurückzuführen. In der im folgenden gewählten Einteilung ist lediglich ein Mittel zu sehen, das die Darlegung erleichtern u. die Möglichkeit zum Vergleich mit der heidn. Epigraphie geben soll.

a. Widmung. Im Unterschied zur heidn. G. wird das christl. Epitaph gewöhnlich nicht durch eine Widmung eingeleitet. Gewiß gibt es auch christl. G. mit D(is) M(anibus) (F. Bekker, Die heidn. Weiheformel DM auf altchristl. Grabsteinen [1881]; G. Greeven, Die Siglen DM auf altchristl. G. [1897]; H. Nordberg: Zilliacus 2, 211/22). In Rom ist diese Verwendung mindestens seit 298 belegt (IUR NS 19947); in Italien ist sie im 4. Jh. bekannt (ILCV 3911 vJ. 358), u. ebenfalls im 4. Jh. fängt eine G. aus Civitavecchia sogar mit DMS an (ILCV 3926 A vJ. 557). Belege finden sich auch in Spanien im 4. Jh. (Vives nr. 1), zahlreiche in Africa (Marcillet-Jaubert 217; Février, Remarques 123), noch im 5. Jh. (ILCV 3936), u. ebenfalls in später Zeit in Gallien (ILCV 3930). Es ist nicht völlig ausgeschlossen, daß Christen Inschriftträger verwendeten, auf denen die Abkürzung bereits stand; auf einem Epitaph ist sie durch Abschleifen getilgt (IUR NS 6147). Man sieht daraus, daß dieses Zeichen trotz aller Sinnentleerung immer mit einer gewissen heidn. Bedeutung belastet schien. Das vereinzelte Weiterleben der Abkürzung deutet zweifellos an, wie schwierig es war, die Gewohnheiten einer traditionellen Textgestaltung aufzugeben, ganz besonders in Gebieten, in denen christliche Gräber sich mit heidnischen Bestattungen mischten (Rom, Vibia-Hypogäum: ebd. 15277). Doch im allgemeinen gehört es zum Stil des christl. Epitaphs, das häufig durch das Christogramm oder die crux monogrammatica eröffnet wird, an den Anfang eine Formulierung zu setzen, die als Einleitung dient: locus, memoria, depositio, hic ... Auch Abkürzungen werden verwendet, etwa B(onae) M(emoriae), B M S (A. Ferrua: ArchStorCalabrLucan 24 [1955] 23f), beispielsweise in Italien, wo dieser Ersatzabkürzung, die mit Sicherheit seit dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jh. belegt ist (zB. ILCV 1494 oder 146), manchmal der Genitiv folgt. Diese Wendung ist in Sabratha besonders häufig (Reynolds / Ward Perkins nr. 197/9), wo dem bonae memoriae oft ein Nominativ angeschlossen ist. In G., die mit einem Dativ oder anderen Konstruktionen beginnen, ist die Formel vom Text getrennt, wie in einem röm. Epitaph vJ. 336 (IUR NS 1418). Italien, Gallien u. auch Africa verwenden gelegentlich eine feierliche, zugleich biblische u. trinitarische Formel: in nomine domini (ILCV 2441. 2444 [iJ. 543]. 2447 B).

b. Der Tote. Auf die Widmung folgen natürlich Aussagen über den Toten.

1. Der Name des Verstorbenen. Die Epitaphien spiegeln die bereits erwähnte Entwicklung der Nomenklatur wider; darüber hinaus bezeugen sie auch Veränderungen im Namensgebrauch, aus denen sich bei Heiden wie Christen verbreitete Sitten ablesen lassen. Der Anteil von Namen, die einen Zusammenhang mit dem Einfluß des Christentums erkennen lassen, bleibt bescheiden, u. dies sogar im 4. Jh.

(8% in Rom, 4% in Trier, 6% in Vienne, aber in späteren Belegen). Übrigens ist es nicht immer leicht, christliche Namensgebung zu bestimmen: sie umfaßt selbstverständlich die bibl. Namen (zB. Maria, Anna) u. solche, die mit dem christl. Kult zusammenhängen (zB. Pascasius), mit der Hoffnung (zB. Anastasia) oder Spiritualität des Christentums (zB. Irene); außerdem noch theophore Namen, die entweder spezifisch christlich sind oder allmählich von den Gläubigen übernommen wurden (zB. Theodosius), u. schließlich die Heiligennamen: Martinus löst sich sicher von seiner heidn. Etymologie, als die Verehrung des Apostels Galliens populär wird. Es ist möglich, daß die Christen aus Demut herabsetzende Spitznamen angenommen haben, etwa Alogius, Stercorius, Proiectus (I. Kajanto, On the problem of names of humility in early Christian epigraphy: Arctos 3 [1966] 45/53); doch ist diese Interpretation nicht völlig anerkannt bei solchen Namen, die eher an eine niedrige Herkunft erinnern u. die mehr eine Mode widerspiegeln als christlichen Einfluß. Im übrigen ist es äußerst selten, daß man durch epigraphische Zeugnisse Fälle von Bekehrten kennenlernt, die ihren Namen änderten, als sie gläubig wurden (AnnÉpigr 1951 nr. 172?). Zu allen onomastischen Problemen vgl. Kajanto, Studies; außerdem ders., Marrou, Pietri u. Duval: Pflaum / Duval 419/55. Zu den Formeln, die in G. die Nomenklatur einleiten, vgl. Grossi Gondi 85 (Akrostichis: s. o. Sp. 524).

2. Soziale Stellung u. Familienstand des Verstorbenen. In gleicher Weise wie bei den Heiden erwähnt das Epitaph den sozialen Stand u. die Familienbeziehungen des Verstorbenen. In den meisten Fällen folgt die G. hierin den Gewohnheiten der Zeit ebenso für die Vornehmen (Dessau nr. 1286/90) wie für die einfacheren Leute. Es fällt auf, daß die G. Berufe angeben, die nicht immer leicht mit der christl. Lebensordnung zu vereinen sind; Soldaten vor dem 4. Jh. mögen noch angehen (Ferrua, Epigrafia 596f), etwas erstaunlich ist dagegen der Fall der Wagenlenker (G. Schneider-Graziosi: RömQS 29 [1916] 277). Falls es Einschränkungen für solche Angaben gegeben hat, so betrafen sie den Sklavenstand, der nur in seltenen Ausnahmefällen angegeben ist: servus (IUR NS 3679) u. conservus; letzteres ist weniger eindeutig, denn es kann in übertragener Weise an die Vereinigung der Ehegatten erinnern, die in der Arbeit seit dem Sündenfall vereinigt sind (ILCV 772). Selbst libertus u. collibertus sind nicht häufig (ILCV 764/8). Auch in bezug auf das Vokabular für die Familienverhältnisse bringt das christl. Formular lediglich geringfügige Veränderungen, vor allem im Hinblick auf die Jungfräulichkeit u. die Ehe. Bei den innuptae u. selbst ganz kleinen Kindern spricht das Epitaph gern von einer virgo (H. Nordberg: Zilliacus 2, 203/9). Diese Angabe, die mit innocens verwandt ist (A. Ferrua: RivAC 21 [1944/45] 198) hat keine geistliche Bedeutung; man braucht wohl kaum hervorzuheben, daß die Christen Wert darauf legten, heiratsfähigen jungen Mädchen einen Titel zu geben, der die Tugenden der Unschuld unterstreicht. Das auf die Ehe bezogene Vokabular (O. Pelka, Altchristliche Ehedenkmäler [Straßburg 1901]) verwendet gern compar oder iugalis, gleichzeitig mit dem ganz klass. coniux; bisweilen sind Ausdrücke unmittelbar der Genesis entlehnt, wie zB. costa in einer röm. G. vJ. 362 (ILCV 2390), oder auch mittelbar, wie cumlaborona (IUR NS 16310). Doch meistens stellt der Text fest, daß der Gatte virginius ist (seit 291: ebd. 13886), die Gattin virginia; der Ausdruck ist sehr gut belegt, außer vielleicht in Spanien. Für die Ehefrau ist er ohne Schwierigkeiten zu erklären; das Maskulinum bezeichnet wohl den Gatten einer Jungfrau (A. Ferrua: RivAC 34 [1958] 219; M. Lightman / W. Zeisel: ChurchHist 46 [1977] 19/32). Die Formel leitet häufig eine Angabe über die Ehedauer ein, die in christlichen G. viel häufiger angeführt ist als in heidnischen (Nordberg 63), zumindest in Rom nach 279 (ILCV 645). Die durch die Wendungen cum (eo ...) vixit oder fecit in coniugio (IUR NS 1418) eingeführte Zeitangabe ist gewöhnlich in Jahren gegeben, manchmal auch mit größerer Genauigkeit, vor allem für junge Ehefrauen (zu den Hinweisen, die aus diesen Angaben, wie es scheint, für die Soziologie der christl. Ehe entnommen werden können, vgl. Ch. Pietri: J. Delumeau [Hrsg.], Histoire du peuple chrétien [Paris 1978] 105/25).

3. Elogium. Das christl. Elogium bedient sich weitgehend traditioneller Formulare; es richtet sich an benemerentes, eine Formulierung, an deren Stelle sich benemeritus setzt, das seit dem 4. Jh. in Rom bezeugt ist (ILCV 2969 A) u. in Aquileia häufig vorkommt. Doch vor allem verwenden die Christen bonae

memoriae, das an die Stelle von bene merenti tritt u. auch dessen Abkürzung b.m. übernimmt, u. zwar im fortlaufenden Text u. nicht nur am Anfang (s. o. Sp. 526). Die Formel ist in Rom seit 343 belegt (ILCV 4634 A mit Anm.), dort aber weniger häufig als in Italien in G. des 5. Jh. (ILCV 3294, vJ. 400 oder 405); in Gallien erscheint sie wenigstens seit 470 (ILCV 1927); sie ist bekannt (L. Pani Ermini: RivStorChiesaItal 23 [1969] 415) in Germania, Salona u. Africa, von Karthago bis nach Tripolitanien (Duval, Recherches 458; Reynolds/Ward Perkins nr. 193. 198. 201f). Von der üblichen Form leitet sich ein Adjektiv benememorius ab, das in Rom iJ. 407 bekannt ist (ILCV 4597), oder besser, in einer in Gallien wohlbekannten Form, bone memorius, das iJ. 492 eine G. aus Lyon nennt (ILCV 3559). Andererseits verwenden die Christen das Repertoire üblicher u. durch den Gebrauch festgelegter Adjektive; es finden sich kaum Veränderungen, etwa die Verwendung von bonus: vir, homo bonus, das möglicherweise eine Erinnerung an Ps. 1 oder 11 bewahrt, etwa in einer G. von 397 (IUR NS 13371); benedictus erinnert noch stärker an einen bibl. Text (Mt. 21, 34; G. B. De Rossi: BullInstCorrArch 1873, 174; E. Josi: RivAC 8 [1931] 273); es wird seit früher Zeit auf den Friedhöfen im Norden Roms verwendet. Innocens ist nicht spezifisch christlich, bezeichnet aber üblicherweise in vier von fünf Fällen, in denen das Alter des Verstorbenen bekannt ist, Kinder von weniger als 10 Jahren, während der Superlativ sehr häufig auf junge Männer u. Mädchen angewendet wird. – Eine deutlichere Entwicklung betrifft das Elogium, das in nebeneinandergestellten Formeln angelegt, etwas vollständiger wird. Die Wendungen sine macula, sine bile haben die Christen natürlich übernommen; aber der vor allem in Rom bekannte Ausdruck Palumba sine felle ist ebenso sicher von ihnen erfunden (De Rossi, Roma sott. 2, 186); auch agnus sine macula (ILCV 1564 A) u. ovis immaculatus (Joh. 10, 11), das in Tarraco belegt ist (Vives nr. 206). Doch hängt die christl. Eigenständigkeit nicht von der häufigen Verwendung von Substantiven ab, die die Entwicklung der Sprache widerspiegeln, sondern von einer Zusammenstellung neuer Gedanken, die mit traditionellem Vokabular durchgeführt wird u. anfangs in Rom, dann auch in Italien u. Gallien nachzuweisen ist. Zunächst geht es darum, die moralische Integrität hervorzuheben: innocentia ist bei den jungen Christen erwähnt (ILCV 1477, vJ. 348); für die Ehefrauen wird die pudicitia in italischen (IUR NS 13897, vJ. 345) u. spanischen G. hervorgehoben, außerdem die castitas; die continentia (ebd. 13949, vJ. 402) bezieht sich auf Jungfrauen u. die schon in den Pastoralbriefen (Tit. 2, 7) zitierte integritas auf alle Christen (ILCV 4350), wie auch die sinceritas (1 Cor. 5, 8) u. die gravitas, auf die ein Epitaph sich iJ. 381 beruft (IUR NS 17476). Doch noch stärker betrifft das Elogium das christl. Verhalten; dies wird durch die Entwicklung von bonitas bestätigt, das seit 348 (IUR NS 5711) verwendet wird, in Italien u. Gallien bekannt ist u. mehr u. mehr, wie benignitas, die Nächstenliebe bezeichnet. Im J. 369 rühmt eine röm. G. die caritas (IUR NS 4165), eine andere die iustitia (ebd. 17765). Das Wort amicus, das im heidn. Formular die Freundlichkeit guter Beziehungen rühmen sollte (amicus amicorum), wird seit dJ. 342 durch amator pauperum ersetzt (ILCV 2816). Im ganzen: die Christen entwerfen von sich selbst ein Idealbild, das neue Tugenden bevorzugt. Diese Entwicklung gilt für die kurzen G. in Prosa; besser sichtbar ist sie in den Grabgedichten, in solchen, die sich an Vornehme richten, aber auch solchen, die die Tugenden von Klerikern, ganz bes. Bischöfen, rühmen, etwa in Gallien (M. Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien [1976] 61/183). – Ein völlig neuer Zug ist jedoch, daß das Elogium die Bindungen des Toten an die Kirche betont. Die antiken Verweise auf alle Ämter im Dienst der Kirche sollen hier nicht zitiert werden; solche Erwähnungen gibt es von den presbyteri bis zu den fossores (ILCV 951/1326; für Rom vgl. Ch. Pietri, Roma Christiana [Roma 1976] 659/67; ders.: MélArchHist 89 [1977] 372/415). Doch auch die einfachen Laien sind betroffen: so in den Devotionsformeln, die sie als fidelis u. fidelis deo bezeichnen (vgl. Act. 16, 15), auch in Christo; eine Formulierung, die in Africa geläufig ist (Février, Fouilles 63), in Spanien (Vives nr. 21f) u. in Italien in der Mitte des 4. Jh. bekannt ist (ILCV 1344, vJ. 346) u. in Rom iJ. 362 belegt ist (IUR NS 9558). Das Adjektiv kann auf kleine Kinder angewandt werden: vixit pura fide ... fidelis; es bezieht sich auf ein Leben als Christ u. will nicht unbedingt aussagen, daß der Betreffende getauft war. Christianus ist in Rom selten u. zweifellos von Fremden eingeführt (A. Ferrua: RivAC 21 [1944/45] 220), nach dem Vorbild einer in Kleinasien wohlbekann-

ten Formel. Es ist jedoch in Illyricum belegt (S. Panciera: RivAC 35 [1959] 84), in Norditalien, Gallien (ILCV 1332/7) u. im Spanien des 5. Jh. (Vives nr. 249). Das etwas besser bezeugte devotus (vgl. ILCV 91) gehört in Italien seit dem 4. Jh. zum Formular der G. (ILCV 1715). Eine ganze Reihe von Titeln erinnert an die Unterwerfung unter den göttlichen Herrn; an erster Stelle ancilla dei: durch die Hl. Schrift nahegelegt (Lc. 1, 38), in Africa seit dem Anfang des 4. Jh. gut belegt (CIL 8, 20302), impliziert es nicht unbedingt eine spezielle kirchliche Verpflichtung (vgl. iJ. 401 IUR NS 11133; 3252, vJ. 525 für eine verheiratete Frau; Grossi Gondi 156/61). Aus biblischer Überlieferung stammt auch servus Dei (Ps. 133, 1), das außer in Spanien überall manchmal vorkommt, in Africa seit 324 (CIL 8, 9708). Ein paralleler Ausdruck nach Dtn. 33, 1 ist homo dei, in Rom iJ. 403 belegt (IUR NS 3221). Puella dei, puella Christi, in Rom (ebd. 14746) u. in Spanien belegt (Vives nr. 90), ist auch nicht für eine geweihte Dienerin der Kirche reserviert, ebensowenig wie famulus. Dieser Begriff ist seit 449 in Lyon belegt, dann bis ins 6. Jh. im Rhônetal bekannt (ILCV 1422) u. in Spanien in derselben Zeit noch häufiger verwendet (Vives nr. 141), in Italien dagegen nur vereinzelt (ILCV 1443). Das im Elogium geläufige Adjektiv religiosa, das das heidn. religiosissima ersetzt, fängt in Italien an, ein Titel zu werden: religiosa femina (ILCV 1667), das auch Spanien kennt u. das Gallien des 6. Jh.; doch bezeichnet es dort mehr u. mehr die Nonnen (ILCV 1670). Als Erklärung dieser Titel erläutert eine Formulierung, der gottergebene Mensch sei ein Diener der lex, er sei confirmans Trinitatem (IUR NS 3221). Schließlich bestimmt die G. auch die Stellung des Verstorbenen zu den Sakramenten (Kaufmann, Epigr. 182/4; Testini 417; Sanders, Salut 366/71); ein erster Hinweis darauf ist möglicherweise mit accipere in einer fragmentarischen Inschrift des 3. Jh. gegeben (IUR NS 8016), dann mit percipere (Mc. 10, 17) in einer G. dJ. 338 (IUR NS 7379; Dölger, Ichth. 3, 520). Doch dieser ungewisse Hinweis wird dann verdeutlicht durch fidem percepit, accepit, accepta dei gratia (iJ. 363: ILCV 1529 mit Anm.) u. möglicherweise durch consecutus (ILCV 1525, vJ. 371), das eine Erinnerung an Paulus nahelegen könnte (1 Cor. 10, 4); schließlich gibt es das klare baptidiatus (ILCV 1510, vJ. 459). Seit dem 4. Jh. nennt die G., angefangen mit einem Stadtpräfekten, den Titel des neophytus (ILCV 90, vJ. 359), u. auch den des catechumenus (IUR NS 2812, vJ. 397). Eine G. nennt eine Frau consignata a Liberio papa (ILCV 965; F. J. Dölger, Die Firmung in den Denkmälern des christl. Altertums: RömQS 19 [1905] 1/41), eine andere erwähnt eine uncta (ILCV 1548, vJ. 377) u. schließlich erscheint am Ende des 5. Jh. u. bes. im 6. Jh. in Gallien, Spanien u. Italien der penitens in der Epigraphie des Grabbereichs (C. Vogel, La discipline pénitentielle dans les inscriptions paléochrétiennes: RivAC 42 [1966] 317/25).

4. Das Alter des Verstorbenen. Die Altersangabe ist ein wichtiger Bestandteil des christl. Epitaphs u. viel häufiger als in den heidn. G.; sie findet sich bei einem Fünftel der G. in der röm. Praetextatkatakombe u. bei allen G. in Vienne (6./7. Jh.). Eingeleitet durch das klass. vixit, das ergänzt (vixit in pace, in seculo) u. auch durch andere Wendungen ersetzt werden kann (fecit, im späten Formular in Amiens: ILCV 2803 C usw.), wird das Alter mit wechselnder Genauigkeit angegeben, ohne daß man sagen könnte, daß die vollständigsten Angaben auch die ältesten seien. Auch der Kasusgebrauch ist verschieden; in Rom verwenden nach den Zahlenangaben von Nordberg (10/25) etwa die Hälfte der G. den Ablativ, 40% den Akkusativ u. 12% den Genitiv. Bei der Monatsangabe überwiegt der Akkusativ (80%), noch stärker bei den Tagen. Der auch den Heiden geläufige Hinweis plus minus wird vom 4. bis 6. Jh. zunehmend häufiger, von 37 bis zu 75% der Texte, er bezeugt, daß das Alter meist in auf 5 u. 10 Jahre abgerundeten Zahlen angegeben wird (Nordberg 26). Ebenso geht das Formular zur Gewohnheit über, nur noch die Jahre anzugeben (Italien 57% der G., Trier 53%, Vienne 70%; plus minus: IUR 7379, vJ. 338).

c. Der Tod. Mit einem Vokabular, das sich klassischen Ausdrücken anschließt, wird der Tod bezeichnet.

1. Ruhe. Als Hinweis auf die Ruhe dienen zunächst Verben: Das in der 2. H. des 3. Jh. auftretende dormit (De Rossi, Roma sott. 2, 308) ist anfänglich eine Art abschließender Bemerkung u. wird im christl. Gebrauch verselbständigt (Ogle 87. 101, vgl. IUR NS 2846); ebenso hic dormit (ILCV 3200), das dann durch die alte Formel in pace (s. o. Sp. 558/60) erweitert wird; es ist in der Priscillakatakombe in Rom belegt, mit sicherer Datierung in den Beginn des 4. Jh. (IUR NS 513), außerdem auch sonst in Italien (ILCV 3226), in Arles (ILCV 3228) u. in Africa (CIL 8, 11129, vJ. 429). Quiescit gehört, wie oben dargelegt (Sp. 530), zum heidn. Formular (Church 41); es tritt manchmal innerhalb des Textzusammenhangs auf, etwa in einer G. dJ. 345 (IUR NS 8721) u. einem Grabgedicht vJ. 348 (ILCV 748); doch wird es in christlichen Prosaepitaphien häufig an den Anfang des Textes gesetzt: hic quiescit (ILCV 3091, vJ. 381). Das Formular Italiens benutzt es seit dem 4. Jh. (ILCV 3641, vJ. 343) u. noch im 5. Jh. In Gallien wird es in der Hälfte der G. der Belgica prima verwendet (Gauthier 38), seltener in Arles u. Lyon am Ende des 5. Jh. (ILCV 3559). Auch Africa kennt seine Verwendung (CIL 8, 8644, vJ. 406), ebenso Salona (CIL 3, 9511, vJ. 407) u. schließlich Spanien, wo es bis in die Spätzeit gebraucht wird (Vives nr. 156, vJ. 662). Die Form quievit, die seltener vorkommt, aber ebenso weit verbreitet ist, leitet oft die Angabe des Beisetzungstermins ein (IUR NS 4830, vJ. 397). Dagegen wird die Formulierung requiescit häufiger von Christen verwendet (Church 41), wenn auch etwas später belegt, zB. iJ. 384 in Rom (IUR NS 15775 ?), wo die Wendung bald mit in pace (ebd. 1261, vJ. 402) oder in somno pacis (ILCV 3184) vervollständigt wird. Seit der Mitte des 4. Jh. ist requiescit im übrigen Italien bekannt (ILCV 3195); im 5. Jh. wird es häufiger durch die üblichen Zusätze erweitert u. ihm, ebenso wie in Gallien, in hoc tumulo vorausgeschickt (ILCV 3549, vJ. 570). Im Gebiet von Lyon u. Vienne ist seine Verwendung im 5. Jh. auffällig, ohne Zusatz seit 422 (ILCV 2901), mit in pace seit der Jahrhundertmitte (ILCV 3820), mit in hoc tumolo am Ende des Jh. (ILCV 3559). Seine Verbreitung berührt natürlich auch Africa, die Mauretania Caesariensis in der Mitte des 5. Jh. (Février, Remarques 122), Spanien, u. zwar die Provinz Tarragona u. die Gallaecia (Vives 9), schließlich Dalmatien (ILCV 307, vJ. 435). Die Form requievit leitet seit 348 das Beisetzungsdatum ein u. erscheint bisweilen sogar in Doppelverwendung neben der Formel requiescit (so iJ. 492 in Lyon: ILCV 3559); doch häufig wird der Unterschied nicht mehr ganz deutlich empfunden (Duval, Recherches 473; Février, Fouilles 63), wenn auch Lusitanien an diesem Ausdruck von 445 bis 662 festhält (Vives 8). Das seit alter Zeit übliche, mit hic seit dem 4. Jh. verwendete (ILCV 3057/60 B) iacet (s. o. Sp. 530) hat bei den Christen eine viel weniger beherrschende Stellung, wenn es auch regional in Mode kommt, etwa in Calaris, in Britannien, wo es dem Namen folgt (ILCV 3071; R. Radford, L'epigrafia dal IV al VII secolo nella Britannia celtica: Atti del IV Congr. Intern. Arch. Crist. 2 [Città del Vat. 1948] 335/46); gelegentlich seit der Mitte des 5. Jh. in Lyon belegt, wird es in der Folgezeit durch in hoc tomolo ergänzt. Auch pausare ist viel weniger beliebt als das griech. Äquivalent (IUR NS 13299, vJ. 353).

2. Abschied. Zu seiner Bezeichnung verwendet die christl. Epigraphie eine ganze Reihe von Verben. Decessit, das von Anfang an (ILCV 2807) bis ins 5. Jh. verwendet wird, ist nicht spezifisch christlich, doch wird es im 4. Jh. mit in pace vervollständigt (ILCV 2817). Diese Verdeutlichung wird bald vor allem in Italien übernommen, auch in Gallien, wo decessit zunächst alleinstehend verwendet wurde (ILCV 2814, vJ. 378), wie in Africa, wo sie häufig ist u. vom 4. bis 6. Jh. vorkommt, zB. in Altava (Duval, Recherches 473; Février, Remarques 112; Marcillet-Jaubert 217). Das gleiche gilt für recessit: es wurde in Rom bis in die Mitte des 5. Jh. gebraucht (De Rossi, Roma sott. 2, 225), mindestens seit dem Anfang des 4. Jh. mit de seculo ergänzt (IUR NS 9410), auch mit in pace (ILCV 4689, vJ. 364), mit de hac luce (IUR NS 17511, vJ. 397) u. schließlich mit in somno pacis (ILCV 3181 A, vJ. 407). In Italien nahm der Ausdruck dieselbe Entwicklung u. hielt sich, besonders im Norden, bis ins 6. Jh. Aquitanien bevorzugt das Substantiv recessio zur Angabe des Todesjahres (ILCV 2845). Das Verbum erscheint in Spanien seit dem 4. Jh., aber seine Verwendung ist unterschiedlich: in Tarragona wird es ohne Zusatz verwendet, während die Beifügung in pace gegen 450 vor allem in der Baetica auftritt (Vives 8). Die Verben derselben Familie fanden lediglich örtliche oder sporadische Verwendung: excessit seit dem 3. Jh., praecessit in Rom im 4. Jh. (ILCV 2846 [Anm.], vJ. 342), aber gut belegt in Kalabrien u. bestimmten Gebieten Africas (Albula u. Regia im 5. Jh.). Sehr selten sind auch ire (ILCV 2874, vJ. 349) u. einige seiner Komposita, etwa abire, exire, das am Anfang des 4. Jh. meistens mit de seculo verbunden wird (ILCV 2763); es erscheint in der Mitte des 4. Jh. mit

in pace ergänzt (IUR NS 5932, vJ. 370); es ist in Karthago u. der Byzacena bekannt. Transiit u. obiit gehören seit der Mitte des 5. Jh. vorwiegend zur Epigraphik Galliens (ILCV 2910 [Anm.]). Das letztgenannte Verb wird vorwiegend zur Angabe des Todesdatums verwendet, im Gebiet von Lyon mindestens seit 422, in der Narbonensis seit 450 u. sogar noch im 7. Jh. in Andernach.

3. Reddit, defunctus. Aus dem mannigfaltigen Vorrat an Verben zur Bezeichnung des Todes wird schließlich reddit, reddidit beibehalten. Auch dies ist aus der heidn. Überlieferung bekannt (Pikhaus 82f), wird aber, nach alleinstehender Verwendung seit dem 3. Jh. (De Rossi, Roma sott. 2, 308), durch spiritum oder animam ergänzt, die eine andere Bedeutungsnuance beitragen, wenn diese auch nicht ausschließlich christlich ist. Auch defunctus, das seit dem 3. Jh. belegt ist, ist nicht spezifisch christlich, aber so häufig verwendet, daß es auch abgekürzt wird: DEF (ILCV 2795 A [Anm.], vJ. 337) oder DF (IUR NS 4820, vJ. 388). Auch die Christen haben diesen neutralen Begriff erst spät ergänzt: defuncta in pace (ebd. 3230, vJ. 430 oder 435 ?).

4. Beisetzung. Typisch für die christl. G. ist dagegen die Bedeutung, die Formeln besitzen, die auf die Beisetzung hinweisen. Das traditionelle hic situs (est) ist selbst in G. in Prosa nicht unbekannt (IUR NS 17476, vJ. 381); es bleibt in Rom selten, wie auch sepultus u. humatus. Selbst die Formulierung hic est positus am Anfang des Epitaphs (ebd. 17459, vJ. 369), die in Italien seit dem 4. Jh. auftritt, vor allem im 5. Jh. im Norden der Halbinsel, tritt nicht so stark hervor wie depositus. Diese Interpretation einer griech. Formel erscheint in Rom als beherrschender Ausdruck. Seit der 2. Hälfte des 3. Jh. als dep. abgekürzt (De Rossi, Roma sott. 2, 308), dann dp. (IUR NS 19946, vJ. 298), führt depositus im allgemeinen ein Datum ein, dem bisweilen der Name vorausgeht. Die Verdeutlichung in pace erscheint anfangs wohl als Zufügung nach dem Namen oder dem Monatstag (IUR NS 12523, vJ. 342), vor dem Jahr, oder nach beiden Zeitangaben (ebd. 17438, vJ. 353); die Formel kann aber auch enger gefaßt sein: depositus in pace (zB. ILCV 2967, vJ. 361). Im 5. Jh. erscheint der Ausdruck als vom Datum unabhängige Bemerkung (ILCV 2972 [Anm.], vJ. 490). Dieselben Verbindungen sind in Italien u. in Karthago (Ennabli 65/7) belegt; in Gallien u. Spanien ist diese Wendung dagegen sehr selten. Ebenfalls unter dem Einfluß des Griechischen wird im röm. Formular das Substantiv depositio verwendet, dem der Name im Genitiv mit der Datumsangabe folgt (ILCV 2816, vJ. 341), u. zwar am Anfang oder Ende der G. (ILCV 3648, vJ. 336): depositio eius; das Wort kann in Rom durch in pace ergänzt werden (ILCV 3020), während sonst in Italien das Substantiv seit dem 3. Jh. im allgemeinen alleinstehend gebraucht ist. Diese Art von Ausdrücken zeigt die Entwicklung des christl. Formulars, das den überlieferten Begriffen durch den Gebrauch eine spezielle Bedeutung gibt, ohne ein wirklich neues Vokabular zu erfinden (Stuiber aO. [o. Sp. 565]). Es begnügt sich damit, neue Akzente zu setzen, um den traditionellen Wortschatz in seinem Sinne zu verwenden.

5. Datum. Die letztgenannten Ausdrücke leiten insbesondere das Datum der Beisetzung ein. In Rom erscheint dessen Erwähnung schon früh, seit der 2. H. des 3. Jh. (De Rossi, Roma sott. 2, 308; Nordberg 52), mit einer Beharrlichkeit, die erkennen läßt, welche Bedeutung die Christen der neuen Geburt u. dem Wunsch zumaßen, ihrer Toten am dies natalis zu gedenken. Die Erwähnung tritt in den einzelnen Provinzen dann mehr oder weniger schnell, bisweilen auch erst spät auf (Duval, Recherches 279); in Trier tragen sie nur ein Zehntel der Epitaphien, vor allem nach dJ. 450 (Gauthier 43). Die Angabe folgt offensichtlich der Entwicklung der Kalenderberechnung; sie verwendet für die Wochentage das überlieferte System, mit dem Ablativ (bisweilen, etwa in Spanien, dem Akkusativ), der im allgemeinen mit die eingeleitet wird, später sub die (sudie), das in Rom spätestens seit 400 belegt ist (IUR NS 17520). Die Verwendung von Monatsdaten ist nicht auf das 6. Jh. eingeschränkt (I. Kajanto, Dating in the Latin inscriptions of ... Rome: Arctos 11 [1977] 41/61). Die genaue Angabe der Stunde (Sanders, Licht 1, 36/42) seit dem 4. Jh. (IUR NS 7379, vJ. 338) läßt manchmal ein Interesse an astrologischen Berechnungen erkennen (ebd. 15587), besonders dann, wenn sie mit einer Angabe des Planetentages, des Mondstandes (A. Galieti, L'età della luna usata come elemento cronologico nell'epigrafia romana: BullCom 48 [1920] 73/136; G. Alföldy: ActArchSlov 28 [1977] 455/62; Pietri, Semaine 94/7) oder des Tierkreiszeichens verbunden ist. Doch bezeugt die Angabe der Wochentage, die

seit dem 3. Jh. in Rom erscheint (ILCV 3391) u. nach 350 häufiger wird, außerdem den wachsenden Einfluß eines neuen Wochenrhythmus, der vom Sonntag ausgeht, der im 5. Jh. in Rom ausdrücklich als dies dominica erwähnt ist (IUR NS 13384), u. der die christl. Feste berücksichtigt, auf die bisweilen hingewiesen wird (Testini 399). Das Datum schließt viel öfter als in der heidn. Epigraphie mit der Jahresangabe. In der Jahresbestimmung unter Verwendung der Konsularjahre (G. B. De Rossi, IUR 1, VIII/LXX), mit Bezug auf die Indiktion (N. Duval: Atti del 3 Congr. Epigr. [Roma 1959] 258/60), auf örtliche Zeitrechnungen (Vives, Indices 262; Février, Remarques 105/7; ders., Fouilles 64) u. auf Regierungsjahre von Königen spiegelt das Formular des Grabbereichs lediglich eine allgemeinere Entwicklung wider.

d. Stifter u. Grabschutz. 1. Stifter. Das christl. Formular erwähnt auch die Tätigkeit eines Stifters u. verwendet auf diesem Gebiet stärker als sonst einen durch den Gebrauch abgeschliffenen Wortschatz, etwa titulum posuit, das in Trier häufig ist, fecit usw., während curavit selten vorkommt. Eine Schlußformel erläutert manchmal die Tätigkeit des Stifters: memoriae causa in Arles, oder *Contra votum (A. Stuiber: o. Bd. 3, 421); dagegen ist pro caritate, das in der Belgica prima belegt ist, etwas besonderes (Gauthier 44).

2. Grab. Die Bezeichnungen für das Grab entsprechen völlig jenen des heidn. Vokabulars. Locus ist in Rom einer der häufigsten Termini bis ins 6. Jh. (De Rossi, Roma sott. 3, 412) u. wird seit der 2. H. des 4. Jh. manchmal auch an den Anfang der G. gesetzt: locus Gemmelinae que vixit ... (IUR NS 17481, vJ. 383); es gibt auch eine Formulierung in hoc loco, die in Gallien bezeugt ist, während die erstgenannte Wendung in Africa auftritt (Duval, Recherches 453). Ebenso traditionell ist das Wort titulus, das in der Belgica prima viel verwendet wird u. schließlich in Mainz das Grab selbst bezeichnet: in hunc titulo (ILCV 3595 A). Tumulus tritt in den germanischen Provinzen, im Rhônetal u. in Spanien auf. Einige neue Begriffe scheinen an die Benutzung von Katakomben gebunden (De Rossi, Roma sott. 3, 419), etwa arcosolium oder das sicher im 4. Jh. für einen loculus mit zwei Plätzen belegte bisomus (ILCV 3797, vJ. 344), auch biscandens für eine zweiteilige Grabstätte (IUR NS 8159, vJ. 393). Das christl. Formular entleiht ohne Auslassung auch stärker von heidnischen Gedanken geprägte Ausdrücke, etwa domus aeterna, aeternalis, das in Africa in allgemeinem Gebrauch bei Christen u. Heiden steht (Février, Remarques 125) u. in Pomaria, Altava u. Volubilis bis ins 6. Jh. verwendet wird (Barbieri aO. [o. Sp. 524] 334/6). In Rom erscheint domus aeterna mit Sicherheit im 4. Jh. in christlicher Verwendung (H. Nordberg: Zilliacus 2, 223/9). Man hat beobachtet, daß der Ausdruck vor allem von Lebenden benutzt wurde, die ihr eigenes Grab vorbereiteten u. nicht beabsichtigten, sich mit dem Ausdruck auf die ewige Wohnung zu beziehen, von der Paulus spricht (2 Cor. 5, 12), oder auf irgendeinen Zwischenaufenthalt. In Africa, seltener in Rom (ILCV 3747, vJ. 397) u. in Spanien (Vives nr. 14), kann auch memoria seit dem 4. Jh. das Grab bezeichnen (für Mauretania Caesariensis vgl. Février, Remarques 124; Marcillet-Jaubert 217; Y. Duval 753/5); dagegen ist mensa im Sinne eines Privatgrabes, mit einer Bedeutung, die auf das Grabritual anspielt, außerhalb Africas kaum belegt (Février, Remarques 130; Y. Duval 465/8).

3. Grabschutzformeln. Charakteristischer sind eine Reihe anderer Angaben. Natürlich verwenden die G. die gewohnten Formeln, um die Vorbereitung des Grabes zu bestimmen: se vivo fecit, fecerunt sibi et filio (IUR NS 8719, vJ. 338): seit der Mitte des 4. Jh. (IUR NS 17436) erwähnen sie auch den Kauf des Grabes. Aber praktisch das ganze Vokabular juristischer Vorsichtsmaßnahmen ist verschwunden. In Rom schließen die Umstände des Begräbnisses in den Katakomben alle anderen Angaben außer der Bestätigung eines Kaufes aus. Die Rhetorik des Grabbereichs macht bisweilen Anleihen beim juristischen Formular: constat (es folgt der Name) emisse ... a fossore: locus emptus a ... (Pietri, Roma aO. [o. Sp. 570] 662/6). In den Coemeterien sub divo hingegen erscheinen Vorsichtsmaßregeln immer notwendig. Sie verwenden eher Bitten als das Recht der Testamente, so in Concordia Sagittaria, Faustiniana (AnnÉpigr 1951 nr. 91; 1952 nr. 57; 1953 nr. 36; 1955 nr. 191; F. Maroi: Studi in onore di V. Arangio-Ruiz 2 [Napoli 1953] 527/36; D. Hoffmann: MusHelv 20 [1963] 27/57). Häufig wenden sich solche Bitten an den Klerus u. die Gemeinde (ILCV 3822); in Salona sehen sie seit dem 4. Jh. Geldbußen vor (ILCV 3835 B) u. kommen schließlich auch wieder zum Anathem: abet parte cum

Iuda (ILCV 3844) in einer in Illyricum, Italien u. Spanien bekannten Formel, die entsprechend Act. 1, 16/20 den bibl. Fluch des Ps. 108/9 auf den schwer Schuldigen anwendet (vgl. Mt. 26, 24). Diese Besorgnis, das Grab zu schützen, betrifft besonders jene, die ihren Platz ad sanctos gefunden haben (H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs² [Bruxelles 1933] 133f; B. Kötting, Christentum u. heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jh. [1961] 24; Sanders, Licht 2, 660/2). Auf ein in solcher Lage erlangtes Grab weist die G. gerne hin: ad medianus martyres (Salona: CIL 3, 9546). Doch neben dieser in Arles, Lyon u. auf Sizilien belegten Wendung werden in Rom u. Neapel andere Formeln wie eine Widmung gestaltet: sancto ... Laurentio. Iulia exibit ... (IUR NS 18937). In Gallien oder der Cisalpina betont der Text die Verdienste des Verstorbenen, merito vicinia, die eine solche Martyrernähe rechtfertigen (ILCV 2168). Die G. kann auch wie ein Gebet enden, das den Schutz des Heiligen für die Seele des Verstorbenen u. für sein Grab anruft (CLE 777).

4. *Akklamationen.* Schon im frühen Formular bezeugt, nehmen Zurufe den Platz der heidn. Schlußformeln ein. Bisweilen sind sie christianisiert: qui legis ora pro me (ILCV 2353); beati qui legunt (ILCV 2383).

e. *Sektiererische Grabinschriften.* Im ganzen gliedert sich das Formular der G. nach den verschiedenen, mehr oder weniger dauerhaften, regionalen Bräuchen. Doch wäre es eine Täuschung, wenn man für die Sekten G. in einem besonderen Stil vermuten wollte u. beispielsweise von einer ,donatistischen Epigraphie' zu sprechen versuchte (H. Leclercq, Art. Donatisme [Épigraphie]: DACL 4, 2, 1487/505). Die Akklamationen, die einen solchen Ausdruck charakterisieren sollen, betreffen hauptsächlich das Formular monumentaler Widmungen: B(onis) B(ene) (J. Carcopino: RendicPontAcc 5 [1926/27 (1928)] 86f) oder D(eo) l(audes). Die mit Sicherheit den Donatisten zuzuschreibenden G. sind durch einen gelegentlichen Hinweis zu identifizieren, so zB.: mem. Robba ..., cede tradi(torum) v(e)xata, Opfer der traditores, der Katholiken, iJ. 434 (ILCV 2052). Umgekehrt ist auch ein Euticius bekannt als errori substractus ... renatus cath[olicae fidei] ... (AnnEpigr 1924 nr. 37). In all diesen Fällen ist kein typisches Formular zu erkennen, eine noch größere Unklugheit wäre es, wie eine gründliche Untersuchung von A. Ferrua unterstreicht (RivAC 31 [1944/45] 207/21), wenn man Formulierungen der G. abwägt, um darin theologische Abweichungen zu entdecken. So ist die Formel Deus sanc(to) Christo uni auf einem röm. Epitaph kein Hinweis auf den Sabellianismus (IUR NS 15823); ebenso liegt keinerlei Pelagianismus im Schmerz von Eltern, die vom Heil eines Kindes überzeugt sind, das noch nicht getauft war (ILCV 1512).

f. *Carmina.* Diese verwenden die allgemeinen Angaben des Formulars mit mehr Freiheit. Der Mode entsprechend machen sie Anleihen bei heidnischen Gedanken, spiegeln jedoch eine andere soziale u. kulturelle Atmosphäre wider. Im übrigen kommen, worauf gelegentlich aufmerksam gemacht wurde, zu den Anspielungen auf die heidn. lat. Dichtung bisweilen noch biblische Erinnerungen (J. Gensichen, De scripturae sacrae vestigiis in inscriptionibus latinis christianis, Diss. Greifswald [1910] 55/61). Denn diese Texte, deren Mehrzahl aus Rom (40%) u. Italien stammt, weniger aus Gallien (25%) u. Africa (10%) (Pikhaus 37), gehören vorwiegend in eine aristokratische u. klerikale Umwelt (ebd. 350). Datiert vom 4. Jh. bis zur Mitte des 7. Jh. in Italien, etwas später in Gallien (5./6. Jh.), handeln drei Viertel von ihnen vom ewigen Leben.

IV. Empfindungen über den Tod. a. Überlieferte Themen. Die ersten Formulare, die Entwicklung eines christl. Elogiums, das Bemühen um eine Reinigung des sepulkralen Wortschatzes von zu stark heidnischen Anklängen, lassen eindeutig erkennen, daß die christl. Grabliteratur aus einer anderen Atmosphäre stammt als die Mehrzahl heidnischer Texte. Gewiß spricht der Wortschatz bezüglich des Grabes u. der Widmung dieselbe Sprache, ebenso wie die carmina Anleihen bei der klass. Bildwelt machen u. Götter oder manchmal die Parzen erwähnen (IUR NS 14970 ?). In seltenen Fällen werden in G. Formeln des Zweifels verwendet (CLE 1370), oder es wird im Ton eines gemäßigten Epikureismus der Lebensgenuß gerühmt (Pikhaus 182). Häufiger sind die Anleihen beim Ausdruck des Schmerzes; Formeln wie funus crudele situm sprechen noch die Sprache Vergils (CLE 1346, vJ. 393). Dieselben Wörter wie früher, etwa flos, immaturus, beschreiben mit Trauer den vorzeitigen Tod früh Verstorbener (Lattimore 323/5; Sanders, Licht 2, 865). Doch

häufig sind die traditionellen Themen in eine andere Richtung gewendet.

1. *Der Tod u. seine Gewaltsamkeit.* Für dieses Thema (Sanders, Licht 1, 133/69. 203/21) verwenden die Grabgedichte in Italien zwar immer noch die ganze Bildwelt der Finsternis: atra dies (CLE 732); mors inimica, improba (CLE 652, vJ. 368); der Tote hat das Licht verloren (luci privatus: ILCV 4808), wie in Italien gesagt wird. Doch die röm. Rhetorik berichtigt iJ. 397 die gewohnte Wendung: recessit de hac luce (IUR NS 17511). Andere G. erinnern an die Entführung (in Rom: CLE 1409), sogar für den Bischof Concordius von Arles (CLE 667). Doch auch diese Formulierung eines antiken Schreckens wird christianisiert: iJ. 310 spricht eine röm. G. zweifellos von einem ab angelis durchgeführten Raub (ILCV 3355); auch die Entführung durch den Herrn wird erwähnt (IUR NS 10183). Der Tote ist concupitus a domino (ILCV 3342) oder adscitus (CIL 3, 9506, vJ. 375). Die Entführung erinnert an ein Totengericht: accersitus (IUR NS 9155), petitus (ebd. 6081, vJ. 431), evocatus (in Norditalien: ILCV 3342 A, vJ. 541 ?).

2. *Der Tod als natürliches u. notwendiges Ereignis.* In gleicher Weise wird auch das Thema der klass. Consolatio aufgenommen u. neu interpretiert, das den Tod als Naturereignis (CLE 1543) u. Notwendigkeit vorstellt. Natürlich verwendet die christl. Rhetorik auch hier wieder das gewohnte Vokabular: fatum feci (IUR NS 17494, vJ. 388), post fata (CLE 698, 11); sie macht möglicherweise auch Anleihen bei astrologischen Vorstellungen (Pikhaus 75), wenn sie von einem decretum genesis spricht (ILCV 3312). Die G. sprechen gerne vom debitum naturae; so iJ. 352 in Rom (IUR NS 19951), aber auch in Gallien u. Spanien (Vives nr. 291, vJ.543). Doch das Thema traf sich gut mit biblischen Erinnerungen (Job 3, 14f; Koh. 2, 16), u. in der Rückkehr zur Erde (suscipe, terra, tuo corpus de corpore sumptum: ILCV 990) kommt die Idee zum Ausdruck, daß Gott, der Schöpfer, Herr des Lebens ist. Dies wird durch das klass. reddidit, reddit nahegelegt; ausdrücklicher wird dieses Thema durch deutlichere Formulierungen vorgetragen: deus dedit, deus tulit (nach Job 1, 21: IUR NS 4272, vJ. 403). Andere Formulierungen erklären den Tod: iubente deo (ILCV 3438, vJ. 506) oder quando deus boluerit, wie es bisweilen in Ostia heißt (ILCV 3883).

3. *Befreiung der Seele.* Auch dieses Thema wird wieder aufgenommen u. in eine neue Richtung gelenkt. Der christl. Wortschatz gründet sich offensichtlich auf eine dualistische Anthropologie: Prosa u. Versinschriften erwähnen spiritus, anima u. seit dem 5. Jh. häufig mens (Tolman 98/100). Um die körperlichen Reste zu bezeichnen, verwenden sie durchgehend ein neutrales Vokabular: corpus, membra, ganz ausnahmsweise cinis (IUR NS 13949, vJ. 402), was sich immerhin auf Job 34, 15 stützen kann, oder umbra, das in später Zeit in Spanien belegt ist (Vives nr. 179). Die christl. Tradition trägt vor allem noch caro bei, das eine G. in Tigava iJ. 354 verwendet (R. Bloch: MélArchHist 58 [1941/46] 37/41), u. das iJ. 383 eine röm. G. belegt (IUR NS 13116). Natürlich wird in einer großen Zahl von G. das Bild der Befreiung zum Ausdruck gebracht (Caesar 42f; Pikhaus 282. 301): corporeos rumpens nexus (ILCV 1129) heißt es in der G. eines röm. Priesters vJ. 381; andere G. sprechen von corporeos nodos (IUR NS 14076) u. vincula (ebd. 1453, vJ. 399); onerosum corpus lautet ein Text aus Marseille (ILCV 179), u. ein spanisches Grabgedicht erwähnt die contagia carnis (Vives nr. 278); denn es handelt sich für Christen um den sündhaften Körper. Die traditionelle Diatribe gegen die Leidenschaften der Welt wird erneuert, um die Verdammung der irdischen Welt zu beteuern. Die geläufige Formulierung lautet recessit a seculo. Die Grabgedichte umschreiben denselben Gedanken: mundum linquens (IUR NS 15763); falsi seculi vita (ebd. 4985, vJ. 483); laetalia vincula morti(s) (ebd. 12418). Dies ganze Vokabular erinnert zumindest indirekt an die Hauptthemen der christl. Predigt. Zum Ausgleich nehmen die G. die ganze Bildwelt von der Wanderung der Seele wieder auf (Sanders, Licht 2, 515/8. 586/90), vor allem in den italischen carmina (Pikhaus 328); im übrigen verträgt sich diese Idee gut mit Verben, die den Gedanken einer Abreise enthalten, u. verleiht diesen möglicherweise neues Leben, etwa exire, recedere. Die Grabgedichte (Caesar 24f) formulieren genauer; sie verwenden selten das Bild einer Flucht (Pikhaus 127), eher das eines Suchens: petere (ILCV 181, 8), oder eines Fluges, das im 5. Jh. auf die Seele des Bischofs Hilarius v. Arles angewendet wird (CLE 688, 5). Migravit ad astra formuliert eine röm. G. des 4. Jh., die in Trier (Gauthier nr. 89) u. Gallien (CLE 696, vJ. 506) nachgeahmt wurde; ab

hoc evo heißt es im 7. Jh. in Spanien (Vives nr. 163). Manchmal verwendet das Vokabular der G. einen anscheinend alltäglichen Ausdruck, der jedoch durch den lat. Text der Synoptiker geheiligt ist: caelestia regna ... intravit (IUR NS 4151; CLE 688, 13).

b. Hoffnung. Solche Ausdrücke dienen einer ganzen Trostrhetorik, bes. für die Epitaphien kleiner Kinder (im 6. Jh. in Rom: CLE 1401; in Vienne: CLE 1407), aber auch für die G. Erwachsener (Mailand: CLE 1367, vJ. 513); doch vornehmlich dienen sie dazu, das spezifisch christl. Thema der Hoffnung zu illustrieren.

1. Belohnung für ein frommes Leben. Die Hoffnung erscheint in den G. als gerechtfertigt durch den Gedanken des Lohnes für ein christl. Leben (Pikhaus 217/34). Diesen Topos findet man seit dem 4. Jh. in Inschriften Roms, Italiens u. Africas deutlich ausgesprochen: [in Chr]istum credens premia lucis abet (IUR NS 727, vJ. 393). Andere Texte in Rom sprechen vom Verdienst, seit der Zeit des Papstes Damasus (Ferrua, Epigrammata 11) u. deutlicher im 5. Jh. (IUR NS 942, vJ. 449), ebenso in Spanien (Vives nr. 299), Trier (Gauthier nr. 106) u. Africa (Duval, Recherches 156). Einige G. äußern den in der Homiletik beliebten Gedanken, daß der Verstorbene die Zinsen für seine Wohltaten erhält (ILCV 4725). Schließlich gibt die G. an, was pro redemptione animae suae getan worden ist (ILCV 1616 aus Amiens).

2. Gewißheit der Belohnung. Dieser Gedanke soll trösten; doch gewinnt er noch an Kraft, wenn er einfach die Gewißheit der Belohnung zum Ausdruck bringt (Sanders, Licht 2, 658). Man erklärt, der Tote sei acceptus in pace, a deo (H. Armini: Eranos 31 [1933] 41), so in Rom (E. Josi: RivAC 10 [1933] 196; IUR NS 4173, vJ. 432), Africa (J. Cintas: Karthago 9 [1958] 173) u. Aquileia (accepta ad spirita sancta [ILCV 3361]). In luce domini susceptus versichert eine röm. G. vJ. 397 über den Verstorbenen (IUR NS 941). Die Inschriften von Merida bevorzugen receptus in pace (Vives nr. 23f); caelo tamen animam cum iustis credo receptam lautet ein röm. Text (IUR NS 17106), recep[tus] ad deum ein anderer vJ. 431 (ebd. 4892); der Ausdruck ist jetzt als christlich gesichert (H. Brandenburg: E. Dinkler, Der Einzug in Jerusalem [1970] 85), ebenso wie das merkwürdige recollectus (Vives nr. 140). Redemptus, das im 5. Jh. belegt ist (IUR NS 11102), gehört unmittelbar zum christl. Vokabular; dagegen werden heidnische Ausdrücke zur Bezeichnung der Stille der Grabesruhe von den Christen aufgenommen, um die Sicherheit des Heils zu beschwören: securus vielleicht in Rom iJ. 397 (ILCV 3494), mit Sicherheit in Ravenna (M. Mazzotti: RivAC 45 [1969] 98 Abb. 2) u. auch noch in Sétif iJ. 410 (AnnÉpigr 1966 nr. 563).

3. Ein Leben in Gott. Diese Sicherheit erklärt, daß die G. in Auslegung der alten Akklamationen den Toten ein Leben in Gott zuschreiben (H. Hanse: ‚Gott haben' in der Antike u. im frühen Christentum [1939] 104/15; Sanders, Licht 2, 660/73; ders., Salut 358/65). Christus quo duce mors moritur erklärt in der Mitte des 5. Jh. der röm. Priester Tigrinus (IUR NS 15842); solus Deus animam tuam defendad lautet eine andere G. (ebd. 8439) u. erinnert damit an den Sieg über den Tod u. die Dämonen (J. Quasten: RömMitt 53 [1938] 65).

4. Bitte um Gebet u. Fürbitte. Diese Überzeugung erklärt, daß schon sehr bald der Stifter die Gebete des Toten u. seine Fürbitte begehrt (Delehaye aO. [s. o. Sp. 579] 103; Sanders, Licht 2, 694), nicht nur in der Verehrung, sondern auch in der G.: roges pro nobis quia scimus te in Chr[isto] (ILCV 2350).

c. Das Jenseits. Die Grabgedichte u. auf mehr implizite Weise die Prosaepitaphien bringen die Vorstellung des Jenseits ins Blickfeld.

1. Zwischenzustand? Bilder der Ruhe u. des Schlafes treten auf; muß man den Gedanken eines Zwischenzustandes zwischen Tod u. Auferstehung aus ihnen entnehmen (vgl. Stuiber 105/20; dagegen L. de Bruyne: RivAC 34 [1958] 87/118)? Tatsächlich beziehen sich die Inschriften, soweit sie klare Aussagen machen, auf eine dualistische Anthropologie, die nicht mit einer altertümlichen Eschatologie vereinbar ist, u. die Vorstellung vom Schlaf u. der Erwartung, die beispielsweise mit domus aeterna oder mit dem Schlummer des Friedens zum Ausdruck gebracht wird (in somno pacis kommt in Italien im 4. Jh. vor: Ogle 82/4), bezieht sich auf das Warten des Leibes, während die Seele des Gerechten auf eine unmittelbare Himmelfahrt hofft. Eindeutige Texte erklären iJ. 447: cuius animam ... neno (sic) dubitat caelum pe[tiisse (IUR NS 4921); corpus terris, vitam sic tradidit a[stris (ebd. 5569). Gewiß können Texte vieldeutig erscheinen, wenn sie vom

Schlummer des Toten sprechen, doch sobald sie bestimmtere Aussagen machen, gibt es keinen Zweifel: mors nihil est, vitam respice perpetuam (CLE 1361, 8, vJ. 498).

2. Unterwelt. Dies Bild, auf das sich die Literatur unter Verwendung des Wortschatzes der Poesie Vergils häufig bezieht (P. Courcelle: ArchHistDoctrLittMA 30 [1955] 5/74), erscheint in G. sehr selten. In den carmina (Caesar 60; Grossi Gondi 409) ist das Bild des Tartarus ein Mittel, um den Tod zu bezeichnen (ILCV 3455, vJ. 466). Es gibt auch den Weg, für die Sünde, den Teufel u. den Tod, den sie im Gefolge haben, auf die ganze Bildwelt der Finsternis zurückzugreifen (Sanders, Licht 1, 144. 260). Doch erinnert die Hölle, die auch durch das bibl. Wort Gehenna bezeichnet wird (ILCV 1729), an den Gedanken der Strafe (zB. in Trier mit Tartarus: Gauthier nr. 170), den die Trostliteratur der G. nicht gerne aufwirft.

3. Paradies. Diese bevorzugt das Bild des Paradieses (Caesar 65; Sanders, Licht 2, 387. 402/9), für das die G. nur selten die stark heidnisch gefärbte Bezeichnung als Olymp wählt (CLE 758 u., sehr spät, 726). Manchmal verwendet die G. das Vokabular der bibl. Tradition: in sinus iam requiescis Abraham, wie es in einem Grabgedicht Italiens heißt (CLE 749); doch ist der Ausdruck auch im 4. Jh. in Rom bekannt (IUR NS 8729, vJ. 395), wie auch zB. in Trier: i]n sinu sanctorum (Gauthier nr. 238), wie auch in Nola: (in gremio Abraham (CLE 684). In Spanien spricht man in später Zeit von Eden (Vives nr. 282). Doch beziehen sich die Texte häufig auf das Elysium (Tolman 103) oder den Paradisus (Sanders, Licht 2, 387), wegen der in diesen Worten implizierten königlichen u. himmlischen Symbolik, so auch in Rom iJ. 382 (CLE 669) u. in Karthago (CIL 8, 13603). Die Umschreibung vom Königreich genügt oft: Christi ... in aula lautet ein röm. Text vJ. 382 (CLE 669), u. die Verse des Damasus verbreiten den Ausdruck regna piorum (Ferrua, Epigrammata 293 [Index]), ebenso wie den Bezug auf den Himmel, coelum (ebd. 267). Von sidera celsa spricht eine römische G. vJ. 392 (IUR NS 4827), von celesta regna eine andere vJ. 395, die bereits oben für die Anspielung auf den sinus genannt wurde (IUR NS 8729); in astris lautet ein Epitaph vJ. 381 (CLE 668). Diese auf mehreren Registern spielende Bilderfindung stellt eine triumphale u. zu den Sternen erhebende Gedankenwelt zusammen, besonders in den italischen G. Sociatus sanctis (A. Dario Bartolini: BullInstCorrArch 1875, 27) wird dem Verstorbenen versprochen, d.h. mit den anderen Gerechten an einem Ort teilzuhaben (Sanders, Licht 2, 688/91), der den Reiz einer bukolischen Landschaft übernommen hat, von der Vergil spricht: amoena virecta (ILCV 3347, vJ. 400; vgl. J. Aronen, Locus amoenus in ancient Christian liturgy and epigraphy: Opuscula Inst. Rom. Finlandiae 1 [1981] 3/13). Der Verstorbene nimmt am himmlischen Mahl teil, wie eine G. aus Marseille erklärt (CLE 1447, 8; Cumont 252/9); er gesellt sich zu den Chören der Engel (ILCV 46, 20; CLE 1447 B, 23) u. hat vor allem die seligmachende Schau Gottes (IUR NS 13813), was ein Text dJ. 389 als vita aeterna bezeichnet (ebd. 13355).

d. Auferstehung des Fleisches. Doch häufig tritt auch das Thema der Auferstehung des Fleisches auf, so daß ein zu einseitiges Bild des Lebens im Himmel berichtigt wird. Der Körper ist im Grabe, erklärt eine röm. G. am Anfang des 4. Jh.: hic est sepultum donec resurgat ab ipso (IUR NS 10183); nach der Mitte des 5. Jh. bringt eine Formel in Gallien die Hoffnung zum Ausdruck: resurrecturus (Le Blant, Inscriptions 1, XXXI), verdeutlicht mit cum sanctis, in pace, in gloria. Im selben Sinne spricht eine G. in Vienne im 6. Jh. von der Ruhe in spe resurrexionis (ILCV 3467); eine andere G. in Gallien erhofft die Fürbitte der Heiligen für den dies iudicii. Dieser Gedanke kann auch in ein Glaubensbekenntnis gewendet werden: credo me resurgere (in einer G. von Capua: ILCV 3460, in Sbeitla: ILCV 3477 [5. Jh.], in Tipasa: CLE 1837, im spanischen Tarraco: Vives nr. 193. 220f). Auch ein Römer erklärt dies gegen Ende des 5. Jh. (IUR NS 5088), während zur gleichen Zeit der Stadtdiakon Sabinus an die Trompeten des Gerichtes erinnert (CLE 1423). Manchmal legen die Texte mehr Gewicht auf die Belohnung für die Seele, manchmal auf die Auferstehung des Leibes: es ist kein hinreichender Grund zu erkennen, um in diesen verschiedenen Akzentuierungen Zeugnisse für zwei verschiedene Eschatologien zu unterscheiden. Da das zukünftige Leben als ein Leben in der lux domini (Rom, Ende 4. Jh.: IUR NS 941) oder in der lux aeterna (Gallien: Sanders, Licht 2,778. 826/35) vorgestellt wird, ist es eine Art umfassender Antwort auf die Finsternis des Todes der Heiden.

G. Alföldy, Die röm. Inschriften von Tarraco = MadridForsch 10 (1975). – H. Armini, Encore la phraséologie des inscriptions romaines: Eranos 19 (1919/20) 45/56; Sepulcralia Latina, Diss. Göteborg (1916). – A. Audin/Y. Burnand, Chronologie des épitaphes romaines de Lyon: RevÉtAnc 61 (1959) 320/52. – P. Batlle Huguet, Epigrafía latina (Barcelona 1946). – R. Bloch, L'épigraphie latine^4 = Que sais-je ? 534 (Paris 1969). – W. Boppert, Die frühchristl. Inschriften des Mittelrheingebietes (1971). – A. Brelich, Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano = Diss. Pannonicae 1, 7 (Budapest 1937). – Y. Burnand, Chronologie des épitaphes romaines de Vienne (Isère): RevÉtAnc 63 (1961) 291/313. – C. Caesar, Observationes ad aetatem titulorum Latiniorum Christianorum definiendam spectantes, Diss. Bonn (1896). – R. Cagnat, Cours d'épigraphie latine^4 (Paris 1914). – I. Calabi Limentani, Epigrafia latina. Con un'appendice bibliografico di A. Degrassi (Milano 1968). – R. Chevallier, Épigraphie et littérature à Rome = Epigrafia e Antichità 3 (Faenza 1972). – J. E. Church, Beiträge zur Sprache der lat. G., Diss. München (1901). – M. Clauss, Ausgewählte Bibliographie zur lat. Epigraphik der röm. Kaiserzeit (1.–3. Jh.): AufstNiedergRömWelt 2, 1 (1974) 796/855. – R. G. Collingwood/R. P. Wright, The Roman inscriptions of Britain 1 (Oxford 1965). – F. Cumont, Lux perpetua (Paris 1949). – A. Degrassi, Inscriptiones Latinae liberae rei publicae = Bibl. di Studi Sup. 23 (Firenze 1957). – F. De Visscher, Le droit des tombeaux romains (Milano 1963). – N. Duval, La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien (Ravenna 1976); Observations sur l'origine, la technique et l'histoire de la mosaïque funéraire chrétienne en Afrique: H. Stern/M. Le Glay (Hrsg.), La mosaïque gréco-romaine 2 (Paris 1975) 63/101; Recherches archéologiques à Haïdra 1. Les inscriptions chrétiennes = Coll. Éc. Fr. Rome 18, 1 (Paris 1975); La basilique I dite de Melléus ou de Saint-Cyprien = ebd. 18, 2 (1981) 215/24. – Y. Duval, Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle = ebd. 58 (1982). – J. Engemann, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = JbAC Erg.-Bd. 2 (1973). – E. Engström, Carmina Latina epigraphica post editam collectionem Buechelerianam in lucem prolata (Gotoburgi 1912). – L. Ennabli, Les inscriptions funéraires chrétiennes de la basilique dite de Ste.-Monique à Carthage = Coll. Éc. Fr. Rome 25 (Paris 1975); Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage 2. La basilique de Mcidfa = ebd. 62 (1982). – J. Esteve-Forriol, Die Trauer- u. Trostgedichte in der röm. Literatur, untersucht nach ihrer Topik u. ihrem Motivschatz, Diss. München (1962). – A. Ferrua, L'epigrafia cristiana prima di Costantino: Atti del IX Congr. Intern. Arch. Crist. 1 (Città del Vat. 1978) 583/613; Epigrammata Damasiana (ebd. 1942); Nuove correzioni alla Silloge del Diehl = Sussidi allo studio delle antichità cristiane 7 (Città del Vat. 1981). – P.-A. Février, Fouilles de Sétif. Les basiliques chrétiennes du quartier nord-ouest (Paris 1965); Remarques sur les inscriptions funéraires datées de Maurétanie Césarienne orientale (IIe–Ve s.): MélArchHist 76 (1964) 105/72. – E. Galletier, Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions (Paris 1922). – N. Gauthier, Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la renaissance carolingienne 1. Première Belgique (Paris 1975). – H. Geist/G. Pfohl, Römische G. (1969). – A. E. u. J. S. Gordon, Album of dated Latin inscriptions. Rome and the neighbourhood 1/4 (Berkeley 1958/65); Contributions to the paleography of Latin inscriptions (ebd. 1957). – F. Grossi Gondi, Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale (Roma 1920). – S. Gsell, Inscriptions latines de l'Algérie 1. Inscriptions de la Proconsulaire (Paris 1922). – S. G. Harrod, Latin terms of endearment and of family relationship 1/2 (Princeton 1909). – J.-J. Hatt, La tombe gallo-romaine (Paris 1951). – R. P. Hoogma, Der Einfluß Vergils auf die Carmina Latina epigraphica (Amsterdam 1959). – E. Hübner, Römische Epigraphik: HdbAltWiss 1^2 (1892) 626/710. – I. Kajanto, The Latin cognomina (Helsinki 1965); The hereafter in ancient Christian epigraphy and poetry: Arctos 12 (1978) 27/53; Classical and Christian. Studies in the Latin epitaphs of medieval and renaissance Rome (Helsinki 1980); Onomastic studies in the early Christian inscriptions of Rome and Carthage = Act. Inst. Rom. Finlandiae 2, 1 (ebd. 1963); Supernomina. A study in Latin epigraphy = Comm. Soc. Scient. Fennica 40, 1 (ebd. 1966). – M. Kaser, Zum röm. Grabrecht: SavZRom 95 (1978) 15/92. – C. M. Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen u. Römer nach den Sepulcralinschriften (1897). – J. M. Lassère, Recherches sur la chronologie des épitaphes païennes de l'Africa: AntAfric 7 (1973) 7/151. – R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs = Illinois Studies 28 (Urbana 1942). – E. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe s. 1/2 (Paris 1856/65); Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe s. (ebd. 1892). – H. J. Leon, The Jews of ancient Rome (Philadelphia 1960). – B. Lier, Topica carminum sepulcralium Latinorum: Philol 62 (1903) 445/77. 563/603; 63 (1904) 54/65. – E. Lissberger, Das Fortleben der röm. Elegiker in den Carmina epigraphica, Diss. Tübingen (1934). – J. Mallon, Paléographie romaine = Script. Mon. Stud. 3 (Madrid 1952). – J. Marcillet-Jaubert, Les inscriptions d'Altava (Aix-en-Provence 1969). – H.-I. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ. Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains = Bibl. Inst. Fr. Naples 4 (Grenoble 1938). – O. Marucchi, Epigrafia cristiana (Milano 1910). – A. Merlin, Inscriptions latines de la Tunisie (Paris 1944). – E. Meyer, Einführung in die lat. Epigraphik (1973). – Ch. Mohrmann, Études sur le latin des chrétien 1^2/3 (Roma 1961/65). – H. Nordberg, Biometrical notes. The information on ancient Christian inscriptions from Rome concerning the duration of life and the dates of birth and death = Act. Inst. Rom. Finlandiae 2, 2 (Helsinki 1963). – M. B. Ogle, The sleep of death: MemAmAcRome 11 (1933) 81/117. – H. G. Pflaum, Scripta varia 1. L'Afrique romaine (Paris 1978); Inscriptions latines de l'Algérie 2. Inscriptions de la confédération cirtéenne, Cuicul et de la tribu des Suburbures (ebd. 1957). – Ders./N. Duval (Hrsg.), L'onomastique latine = Coll. Intern. Centr. Nat. Rech. Scient. 564 (ebd. 1977). – Ch. Pietri, La mort en Occident dans l'épigraphie latine: Maison-Dieu 144 (1980) 25/48; Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chretienne: Le temps chrétien IIIe–VIIIe siècle (Paris 1983) 63/97. – D. Pikhaus, Levensbeschouwing en milieu in de latijnse metrische inscripties = VerhBrussel 83 (1978). – R. Pitkäranta, Formule sepolcrali-Biometrica: V. Väänänen (Hrsg.), Le iscrizioni della necropoli dell'Autoparco Vaticano (Roma 1973). – F. Plessis, Poésie latine. Épitaphes. Textes choisis et commentés (Paris 1905). – A. B. Purdie, Some observations on Latin verse inscriptions (London 1935). – J. M. Reynolds/J. B. Ward Perkins, The inscriptions of Roman Tripolitania (Roma 1953). – A. Riese, Das rheinische Germanien in den antiken Inschriften (1914). – L. Robert, L'épigraphie: Enc. de la Pléiade 11 (Paris 1961) 453/97. – G. Sanders, De oudchristlelijke Latijnse Grafschriften en hun lezers: Handel. van het XXVIe Vlaams Filol. Congr. (Zellik 1968) 156/81; Heidenen en Christenen van Rome: De Vlaamse Gids 7 (1966) 281/94. 409/22; Licht en duisternis in de christelijke Grafschriften 1/2 = VerhBrussel 56 (1965); L'idée du salut dans les inscriptions latines chrétiennes: U. Bianchi/M. J. Vermaseren (Hrsg.), La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano (Leiden 1982) 352/400. – J. E. Sandys, Latin epigraphy^2 (Cambridge 1927). – A. u. J. Šašel, Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt = Situla 5 (Ljubljana 1963). – G. Söderström, Epigraphica Latina africana, Diss. Uppsala (1924). – H. Solin, Beiträge zur Kenntnis der griech. Personennamen in Rom 1 = Comm. Soc. Scient. Fennica 48 (Helsinki 1971). – A. Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand u. die frühchristl. Grabeskunst = Theophaneia 11 (1957). – G. Susini, Il lapicida romano. Introduzione all'epigrafia latina (Roma 1966); Epigrafia romana (ebd. 1982). – P. Testini, Archeologia Cristiana (ebd. 1958). – H. Thylander, Études sur l'épigraphie latine = Act. Inst. Rom. Regni Sueciae, Ser. in 8^0, 5 (Lund 1952); Inscriptions du port d'Ostie = ebd. 4, 1f (ebd. 1952). – J. A. Tolman, A study of the sepulchral inscriptions in Bücheler's CLE (Chicago 1910). – J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world (London 1971). – V. Väänänen, Le latin vulgaire des inscriptions pompéiennes = Annal. Acad. Scient. Fennicae B 40, 2 (Helsinki 1937). – J. Vives, Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda^2 (Barcelona 1969). – F. Vollmer, Inscriptiones Bavariae Romanae (1915). – P. Wuilleumier, Inscriptions latines des trois Gaules = Gallia Suppl. 17 (Paris 1963). – Ders./A. Audin/A. Leroi-Gourhan, L'église et la nécropole St.-Laurent dans le quartier lyonnais de Choulans (Lyon 1949). – F. W. Zarker, Studies in the Carmina Latina epigraphica, Diss. Princeton (1958). – H. Zilliacus (Hrsg.), Sylloge inscriptionum Christianarum veterum Musei Vaticani 1/2 = Act. Inst. Rom. Finlandiae 1 (Helsinki 1963).

Charles Pietri (Übers. Josef Engemann).

Grabrecht (Grabmulta, Grabschändung).

A. Vorbemerkung. Die Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum fand im Bereich des G. im wesentlichen auf dem Hintergrund der röm. Rechtseinrichtungen statt. Griechisch-hellenistische Vorstellungen spielten dabei insofern eine Rolle, als sie wegen der Übernahme durch die Römer mittelbar zu einer Berührung mit dem Christentum führten (s. u. Sp. 592f). Bezüglich des mitgestaltenden Einflusses biblisch-jüdischer Vorbilder auf die Ablehnung der Feuerbestattung durch die Christen darf auf Koep/Stommel/Kollwitz 198/200. 217 verwiesen werden. Das Schwergewicht dieses Artikels liegt daher in der Darstellung des röm. G. (s. u. Sp. 594/624) u. seiner Beziehungen zur neuen Religion (s. u. Sp. 624/35). Dabei ist einerseits darzustellen, wie das christl. Gräberwesen von dem noch heidnisch geprägten Recht erfaßt wurde, andererseits aber auch die mit dem Sieg des Christentums verbundene inhaltliche Einflußnahme desselben auf das G. zu untersuchen.

B. Griechisch-hellenistischer Rechtskreis. I. Die rechtliche Regelung des Grabkultes. Schon die Solonische Gesetzgebung enthielt grabrechtliche Bestimmungen, über die wir durch Ciceros rechtsvergleichenden Bericht mit den entsprechenden XII-Tafel-Bestimmungen informiert werden: dadurch wurde vor allem der Grab- u. Bestattungsluxus beschränkt (Cic. leg. 2, 26, 64; vgl. E. Ruschenbusch, ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ = Historia Einzelschriften 9 [1966] 95/7). Ähnliche Bestimmungen gegen die archaische Sitte der *Grabbeigaben, die ursprünglich den ganzen Selbsterwerb des Toten (die κτήματα) umfaßten u. auf deren Beigabe seinerzeit sogar ein Rechtsanspruch bestanden hatte (Bruck, Totenteil 86/93), finden sich im Stadtrecht von Gortyn (col. 3, 37), in Sparta (Plut. Lyc. 27), in Mytilene unter Pittakos (Cic. leg. 2, 26, 66) u. in Syrakus (Diod. Sic. 11, 38, 2). Zu unterscheiden von den Grabbeigaben, die auf der Rechtsvorstellung des Totenteils beruhen, sind die sog. Grabstiftungen, die ab dem 4. Jh. vC. auftreten: Nachdem durch den Rückgang der alten Familien- u. Geschlechtersolidarität die Garantie des Totenkults in aeternum nicht mehr gegeben war, übertrugen die Grabstifter bestimmte Vermögenseinheiten an dauerhafte juristische Personen, meist Kultverbände, aber auch an Tempel u. Gemeinden, mit der Auflage, aus den Erträgnissen des ,gestifteten' Vermögens Grabkult u. Grabpflege sicherzustellen (vgl. Laum 68/75). Eine Kontinuität von diesen griech.-hellenist. Einrichtungen über die röm. Zeit bis zu den christl. Seelgerätestiftungen der byz. Zeit u. des MA hat Bruck, Totenteil 302/28 angenommen.

II. Grabschändungen u. Grabmulten. Die Solonische Gesetzgebung enthielt neben einem Verbot der Einbringung von Fremden eine ausdrückliche Strafbestimmung gegen Grabschändungshandlungen (Cic. leg. 2, 26, 64: poenaque est, ,si quis bustum – nam id puto appellari τύμβον – aut monumentum' inquit ,aut columnam violarit, deiecerit, fregerit'). Eine strafrechtliche Ahndung der Grabschändung bezeugen auch zahlreiche hellenistische *Grabinschriften, in denen zur Abschreckung potentieller Schänder auf die kriminelle Verfolgung wegen τυμβωρυχία hingewiesen wird (Belege bei Gerner 240/3; s. auch ders., Art. Tymborychia: PW 7A, 2 [1948] 1735/45; für das ptolemäische Ägypten vgl. die Polizeieingabe PPar. 6). Als Tatbestände, die der τυμβωρυχία unterliegen, werden die Entfernung oder Überführung von Bestatteten, die Öffnung des *Grabes, Zerstörungshandlungen, Störungen der Totenruhe u. die Einbringung von Fremden genannt; gelegentlich werden solche Handlungen auch als ἀσέβεια oder ἱεροσυλία qualifiziert. Über die Sanktion, die sich an die Verwirklichung des τυμβωρυχία-Tatbestandes knüpfte, sind wir allerdings nicht unterrichtet; sie mußte durch τίμησις in einem durch eine γραφή eingeleiteten Prozeß festgesetzt werden (B. Keil: Hermes 43 [1908] 573; Latte 91; Gerner 240/3). Bemerkenswert ist allerdings, daß eine aus römischer Zeit stammende, in Nazareth aufgefundene Inschrift an τυμβωρυχία die Todesstrafe knüpft (dazu u. Sp. 620/2). Neben der strafrechtlichen Ahndung der Grabschändung begegnet etwa ab dem 4. Jh. vC. in Kleinasien u. der Ägäis in den Inschriften die Androhung von Grabmulten durch den Grabstifter selbst. Über ihre Funktion herrscht Uneinigkeit. Keil aO. 573/5 u. H. Stemler, Die griech. Grabinschriften, Diss. Straßburg (1909) 66 erblicken darin die Festsetzung der Strafhöhe in einem allfälligen τυμβωρυχία-Verfahren, während W. Arkwright: JournHellStud 31 (1911) 274f darin die Bemessung des Grabstifters für eine allfällige Schadenersatzklage gegen Schänder sieht. Latte 91f u. Gerner 243f haben, gestützt auf die Tatsache, daß die Grabmulten oft ausdrücklich von dem Hinweis auf die öffentliche Verfolgung wegen τυμβωρυχία geschieden sind, nachgewiesen, daß sie eine davon unabhängige Sanktion darstellen, die auch kumulativ zur kriminellen Ahndung eintreten kann. Bezüglich der Herkunft wurde von Parrot die These entwickelt, daß sie auf orientalische Verfluchungsformeln zurückgehen; die herrschende Ansicht (Latte 92f; Pfaff, Sepulkralmulten 1622f; Gerner 244; Wesenberg 76) sieht darin eine sakralrechtliche Einrichtung, bei der die Strafe ursprünglich der zum Schutz des Grabes angerufenen Gottheit zufiel u. erst später profaniert wurde. Die Grabmulten, die sich auch außerhalb des hellenist. Rechtskreises finden (vgl. dazu N. Rhodokanakis: WienZsKundeMorgenl 37 [1930] 17), sind über die röm. Kaiserzeit bis in die christl. Periode nachweisbar.

C. Römisches Recht. I. Allgemeines. a. Der Begriff des Grabrechts. Die Römer unterscheiden bereits zwischen dem G. im objektiven Sinn als Gesamtheit jener Normen, die das Gräberwesen betreffen (iura Manium, iura sepulchrorum, vgl. Cic. leg. 2, 18, 45) u. dem G. im subjektiven Sinn, welches den Inbegriff der einer Person an einer Grabstätte zustehenden Berechtigungen ausdrückt, wofür der Ausdruck ius sepulchri (Ulp.: Dig. 11, 8, 4; 47, 12, 3, 9; Cod. Iust. 3, 44, 8 vJ. 244), gelegentlich aber auch der Plural iura sepulchrorum (Ulp.: Dig. 11, 7, 33; Paul.: Dig. 36, 1, 43, 1; Cod. Iust. 3, 44, 6 vJ. 224) gebraucht wird.

b. Die Stellung des Grabes im System des röm. Rechts. Die Schuljurisprudenz (Gaius inst. 2, 1) teilt die Sachen grundsätzlich in zwei Kategorien ein: solche, die dem Privatrechtsverkehr zugänglich sind (res in commercio, res in nostro patrimonio), u. solche, die dem privatrechtlichen Verkehr entzogen sind (res extra commercium, res extra patrimonium). Zur zweiten Kategorie zählen u. a. auch die res divini iuris, die sich ihrerseits wieder in die res sacrae (zB. Tempel, Altäre), res sanctae (zB. Stadtmauern) u. res religiosae gliedern: Zu den res religiosae zählen im wesentlichen die Gräber (Fest. s. v. religiosum; Gaius inst. 2, 6). Während die res sacrae den dii superi geweiht sind, heißt es von den res religiosae, daß sie diis Manibus relictae sunt (ebd. 2, 4). Es findet sich gelegentlich die Vorstellung, daß sie im Eigentum der dii Manes stehen (vgl. das inschriftliche Vindikationslegat an die Manen: Dessau nr. 8004; ferner Cod. Theod. 9, 17, 4 vJ. 357). Die klass. Juristen bezeichnen sie oft auch als in bonis nullius (Gaius inst. 2, 9; Ulp.: Dig. 43, 24, 13, 5; Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 2).

c. Terminologie. Der Grundstücksteil, auf dem sich ein belegtes Grab befindet, wird in der Rechtssprache locus religiosus genannt; das Gegenstück dazu ist der locus purus, mit dem ein von den Bindungen des ius divinum freier u. daher dem Rechtsverkehr zugänglicher Platz bezeichnet wird (Ulp.: Dig. 11, 7, 2, 4; Paul.: Dig. 11, 7, 40: locus profanus). Unter sepulchrum wird im technischen Sinn das belegte Grab verstanden (Ulp.: Dig. 11, 7, 2, 5; Florent.: Dig. 11, 7, 42), monumentum hingegen hat keine scharf abgegrenzte u. einheitliche Bedeutung: Ulpian u. Florentinus definieren es als jenen Bauteil, der memo-

riae servandae gratia existat (Ulp.: Dig. 11, 7, 2, 6; Florent.: Dig. 11, 7, 42), ein Reskript von Hadrian definiert es als quod monumenti, id est causa muniendi eius loci factum est, in quo corpus impositum sit (Macer: Dig. 11, 7, 37, 1). Bleibt ein monumentum dauernd unbelegt, sprechen die Juristen in Anlehnung an die griech. Terminologie von cenotaphium (Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 5; Ulp.: Dig. 11, 7, 6, 1; Florent.: Dig. 11, 7, 42).

II. Die Quellen des Grabrechts. Das G. im objektiven Sinn ist keine homogene Rechtsmaterie, sondern in ihm spiegelt sich das für das röm. Recht überhaupt charakteristische Nebeneinanderbestehen verschiedener Rechtsschichten wider. Schon zur Zeit Ciceros erstreckte es sich et ad ius pontificium et ad ius civile (Cic. leg. 2, 18, 46). Für die Zeit der Klassik lassen sich folgende Quellen des G. feststellen:

a. Das pontifikale Grabrecht. Zum Regelungsgegenstand des pontifikalen G. zählt in erster Linie die religio der Grabstätte, insbes. die Festlegung der Voraussetzungen, der Riten u. des Zeitpunktes der Religiosität (Cic. leg. 2, 22, 55/7), die dem Grabplatz einen besonderen Status u. Schutz verlieh. Aus diesem Grund entscheiden die pontifices nicht nur über die Frage, ob ein locus religiosus vorliegt oder nicht (zB. ebd. 2, 23, 58), sondern auch über die Zulässigkeit aller Handlungen, mit denen eine Beeinträchtigung der Religiosität verbunden sein kann wie zB. Grabreparaturen (Ulp.: Dig. 11, 8, 5, 1; Dessau nr. 8332) u. Überführungen von Bestatteten (Ulp.: Dig. 11, 7, 8 princ.). Dabei konnten sie auch Sühneopfer (piacula) auferlegen (zB. CIL 6, 1884). Ferner sind sämtliche Angelegenheiten des Grab- u. Totenkultes Sache der pontifices.

b. Das zivile Grabrecht. Die zum ius civile gehörigen Bestimmungen des G. waren in der tab. 10 der XII-Tafeln niedergelegt u. enthielten das Verbot der Bestattung intra urbem, einige der Solonischen Gesetzgebung nachgebildete Bestimmungen gegen den Grab- u. Bestattungsluxus (vgl. Cic. leg. 2, 25, 64; De Visscher, Droit des tomb. 147f; M. Ducos, L'influence grecque sur la loi des douze tables [Paris 1978] 37/41) sowie in privatrechtlicher Hinsicht die Festlegung eines Mindestmaßes zwischen einem Grab u. dem Nachbargebäude u. schließlich ein Ersitzungsverbot von Grabplätzen. Die zT. wortgetreue Überlieferung der aufgestellten Rechtssätze findet sich bei Cic. leg. 2, 23, 58/ 25, 64.

c. Das prätorische Grabrecht. Im Edikt des Prätors findet sich die Verheißung von Rechtsschutzmitteln zugunsten des Grabberechtigten gegen Behinderungen des Begräbnisses, gegen Behinderungen von Bauführungen am Grab, gegen Beeinträchtigungen der sepulkralen Funktion des Grabes sowie die Gewährung einer privaten Strafklage wegen Grabschändung (sepulchri violatio). Ferner regelte das Edikt die Tragung der Begräbniskosten u. den Schutz des Grundeigentümers gegen Fremdbestattungen auf seinem Grund. Wichtigste Erkenntnisquelle für das prätorische G. sind die in den Digestentiteln 11, 7f u. 47, 12 enthaltenen Kommentare der Juristen. Inschriftlich erhalten ist ein prätorisches Edikt aus republikanischer Zeit betreffend den Armenfriedhof am Campus Esquilinus (Dessau nr. 8208).

d. Das Kaiserrecht. Die Kaiser nahmen nicht nur im Wege von Reskripten zu Einzelfragen des G. Stellung, sondern griffen dabei auch in ursprünglich pontifikale Genehmigungskompetenzen ein (zB. Cod. Iust. 3, 44, 1 vJ. 213). Der wichtigste Beitrag der kaiserlichen Rechtssetzung zum G. bestand jedoch in der Einführung der strafrechtlichen Verfolgung der Grabschändung (dazu u. Sp. 621f).

e. Rechtssetzung durch die Grabstifter. Wie insbes. Düll (Studien [II] 165/72) u. Kaser (G. 22/6) nachgewiesen haben, sind von den reinen Gedächtnisinschriften auf Gräbern jene rechtsgestaltenden Inskriptionen zu unterscheiden, mit denen der Grabstifter die Rechtsverhältnisse an der von ihm begründeten Anlage ordnete. Dabei findet sich bei den Grabstiftern ein gewisses Mißtrauen gegen das profane Recht u. seine Vertreter, die Juristen (vgl. CIL 6, 8862: ius civile abesto; Dessau nr. 8365: huius monumenti dolus malus abesto et iuris consultus; G. I. Luzzato: Studi E. Redenti 2 [Milano 1951] 1/17; D. Nörr, Rechtskritik in der röm. Antike = AbhMünchen 77 [1974] 52f). Gegenstand dieser Rechtssetzung durch den Gründer waren nach dem Befund der Inschriften 1) die Umschreibung des Kreises der Grabberechtigten u. die Regelung der Rechtsnachfolge ins ius sepulchri; 2) Veräußerungs- u. Belastungsverbote hinsichtlich des Grabes u. der zugehörigen Anlagen; 3) die Einräumung des Zugangsrechts zum Grab (iter ad sepulchrum) u. 4) seit dem 2. Jh. nC. die Androhung von Geldstrafen für den Fall der Verletzung der Anordnungen des Stifters (Grabmulten).

III. Rechtsvorschriften zur Bestattung. a. Bestattungspflicht. Die Pflicht zur Bestattung war im Altertum in religiösen u. moralischen Vorstellungen fest verwurzelt (vgl. Koep/Stommel/Kollwitz 200), ihr Inhalt u. Umfang weitgehend durch Brauchtum u. Sitte bestimmt, aber auch von den Vermögensverhältnissen abhängig (Ulp.: Dig. 11, 7, 12, 5. 14, 6; pro modo facultatium). Das Recht befaßte sich mit der Bestattungspflicht hauptsächlich im Zusammenhang mit der Frage, wer die Bestattungskosten zu tragen hatte. Träger der Bestattungspflicht, die zum Bereich der sacra privata gehörte, war in alter Zeit die agnatische Familie, der auch die hereditas zukam (Voci 41/3). Als die Testierfreiheit auch Vermögensübergänge in den Bereich außerhalb der Familie mit sich brachte, ließ eine pontifikale Anordnung die sacra wieder der hereditas folgen (Cic. leg. 2, 20, 50). Auch zur Zeit der klass. Jurisprudenz lag die Bestattungspflicht bei den Erben des Verstorbenen, falls nicht der Erblasser eine bestimmte Person eigens damit betraut hatte (Ulp.: Dig. 11, 7, 12, 4. 14, 17; vgl. Scaev.: Dig. 31, 88, 1). Kam der mit der cura funeris Betraute der Verpflichtung nicht nach, so drohte ihm aufgrund der actio de dolo der Verlust der dafür gegebenen Zuwendung (Ulp./Mela: Dig. 11, 7, 14, 2); Ulpian befürwortet außerdem die Anwendung prätorischer Zwangsmaßnahmen zur Einhaltung der Verpflichtung (ebd.). Die Bestattungspflicht hinsichtlich einer verstorbenen Ehefrau traf denjenigen, dem bei ihrem Tod die dos zufiel, also den Ehemann oder den Vater der Frau (Ulp.: Dig. 11, 7, 16), allenfalls gemeinsam mit den Erben (Ulp./Cels./Paul.: Dig. 11, 7, 22f. 27 princ.). War keine dos bestellt worden, hatten primär der Vater oder die Erben für die Bestattung der Frau zu sorgen (Pompon.: Dig. 11, 7, 28). Die Bestattung verstorbener Hauskinder oblag dem Gewalthaber, die von Sklaven dem dominus (Paul.: Dig. 1, 7, 21; Ulp.: Dig. 11, 7, 31, 1). Alle diese Regeln über die Bestattungspflicht hatten die Juristen nicht direkt, sondern im Zuge ihrer Erörterungen über die Beklagtenrolle bei der actio funeraria entwickelt: Hatte nämlich ein Dritter anstelle des primär Verpflichteten die Bestattung übernommen, so stand ihm diese vom Prätor der actio negotiorum gestorum nachgebildete Klage auf Ersatz der Aufwendungen gegen denjenigen zu, ad quem funus pertinet (ebd. 11, 7, 12, 2. 14, 17). Die mit der actio funeraria geschützte Forderung wurde bei der Nachlaßabwicklung bevorzugt behandelt (ebd. 11, 7, 12, 6; Maecian.: Dig. 11, 7, 45; Paul. sent. 1, 21, 15). Die Juristen entwickelten ferner die Regel, daß die Erfüllung der religiösen Bestattungspflicht durch einen filius kein ‚immiscere se hereditati' mit der Folge des Verlustes des Entschlagungsrechtes u. bei Außenerben keinen konkludenten Erbschaftsantritt durch pro herede gestio darstellt u. somit den Zugriff der Erbschaftsgläubiger eröffnet (Ulp.: Dig. 11, 7, 4). Aus Vorsichtsgründen pflegten Kinder des Erblassers oft ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß sie das Begräbnis nicht animo heredis, sondern pietatis causa vornehmen (ebd. 11, 7, 14, 8; 29, 2, 20, 1). Angehörige der unteren Schichten u. Sklaven pflegten sich Bestattung u. Totenkult durch Beitritt zu einem collegium funeraticium zu sichern, dem aufgrund des Vereinsstatutes entweder die Durchführung oder die Finanzierung der Bestattung oblag (dazu J. H. Waszink, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 102/8). In der Lex collegii Lanuvini findet sich darüber hinaus eine der actio funeraria entsprechende Bestimmung, welche Vereinsfremden, die für die Bestattung gesorgt haben, den Ersatz der Kosten zuerkennt (Dessau nr. 7212, 26/33; dazu Wesenberg 63/5).

b. Die Pflicht zur Errichtung eines monumentum. Neben die im wesentlichen religiös motivierte Bestattungspflicht im engeren Sinne tritt sehr häufig eine auf testamentarischer Anordnung beruhende Pflicht zur Errichtung eines monumentum; auf die Erfüllung dieser Anordnung wird in manchen Grabinschriften eigens hingewiesen (zB. Dessau nr. 8365). Bezüglich der Ausführung gab der Erblasser entweder selbst genaue Anweisungen (zB. Testamentum Galli Lingonis: ebd. 8379, 1/10) oder er verwies auf das arbitrium eines Dritten (Iavol.: Dig. 35, 1, 40, 5; Pompon.: Dig. 35, 1, 6 princ.) bzw. auf das exemplum einer bereits bestehenden Grabanlage (Alf.: Dig. 35, 1, 27). Der Auftrag zur Errichtung erging an Erben, Legatare oder sonstwie Bedachte in der Form einer Auflage (modus), die allerdings in der Regel keine klagbare Verpflichtung begründete (Ulp.: Dig. 5, 3, 50, 1: stricto iure nulla teneantur actione). Es kam allerdings vor, daß der Erblasser für den Fall der Nichtausführung testamentarische Multen festsetzte (Iavol.: Dig. 35, 1, 40, 5; Pompon.: Dig. 35, 1, 6 princ.; Huschke 305/15). Unter Miterben konnte die einem

oder mehreren coheredes testamentarisch auferlegte Verpflichtung zur Graberrichtung mit der actio familiae erciscundae durchgesetzt werden, doch beruhte diese Klage auf dem eigenen Interesse der Miterben an der Errichtung des Grabes (Pompon.: Dig. 33, 1, 7; Ulp.: Dig. 10, 2, 18, 2; bestritten ist die Klassizität der dabei ebenfalls genannten actio praescriptis verbis: P. De Francisci: Synallagma 1 [Pavia 1913] 163/5). Bei einem Alleinerben konnte diese rechtliche Konstruktion allerdings nicht zum Tragen kommen. Es entstand ihm aus einer solchen testamentarischen Anordnung keine klagbare Verpflichtung (Pompon.: Dig. 33, 1, 7). Ein unter der Auflage der Graberrichtung zugedachtes Legat wurde von den Juristen in ein bedingtes Legat umgedeutet, so daß der Bedachte seine Zuwendung erst dann erhielt, wenn er die Graberrichtung in bindender u. klagsbegründender Weise versprochen hatte (Iavol./Treb./Labeo/Proc.: Dig. 35, 1, 40, 5). Schließlich gibt es noch Hinweise, daß die nach dem ius strictum nicht durchsetzbaren Verpflichtungen zum Begräbnis u. zur Graberrichtung mit Zwangsmitteln der pontifices u. des Kaisers erwirkt werden konnten (Ulp.: Dig. 5, 3, 50, 1; Cod. Iust. 3, 44, 5 vJ. 224).

c. Bestattungsverbote. 1. Persönliche Bestattungsverbote. Verboten war die Bestattung der Leichen oder der Asche von Hingerichteten (Belege bei Mommsen, StrR 987/9); doch konnten auf Antrag der cognati u. später von quibusdam petentibus die Überreste zur Beerdigung freigegeben werden (Ulp.: Dig. 48, 24, 1; Paul.: Dig. 48, 24, 3). Dies wurde im Prinzipat unter Ausnahme der Majestätsverbrechen in der Regel gewährt (Ulp.: Dig. 48, 24, 1; Cod. Iust. 3, 44, 11 vJ. 290). In der Deportation oder in der Relegation Verstorbene konnten nur nach kaiserlichem Gnadenakt außerhalb des Verbannungsortes beigesetzt werden (Marcian.: Dig. 48, 24, 2).

2. *Örtliche Bestattungsverbote.* Die Bestattung intra urbem wurde erstmals von den XII-Tafeln verboten, wobei freilich Ausnahmen zugunsten verdienter Persönlichkeiten möglich waren (Cic. leg. 2, 23, 58). Von Cicero (ebd.) u. Isidor v. Sevilla (orig. 15, 11, 1) wurde dieses Verbot auf feuer- bzw. sanitätspolizeiliche Motive zurückgeführt, wogegen es nach Casavola 79/84 auf religiösen Vorstellungen von der Unreinheit des Leichnams basiert u. dem Schutz vor contagio dienen soll. Das Verbot wurde in der Kaiserzeit mehrfach eingeschärft u. von Hadrian mit Geldstrafe u. Konfiskation des locus sanktioniert (Capit. Ant. Pii 12, 5; Ulp.: Dig. 47, 12, 3, 5; Paul. sent. 1, 21, 2f); in ähnlicher Weise kennt auch die Lex coloniae Genetivae eine im Weg der Popularklage durchsetzbare Geldstrafe sowie die Abtragung des rechtswidrig errichteten monumentum (cap. 73 [S. Riccobono u. a., Fontes juris Romani antejustiniani[2] (Florentiae 1940/43) 1, 183]). Ob bei Erlaubnis der Bestattung intra muros durch eine Lex municipalis das entgegengesetzte Kaiserrecht Vorrang hatte, wie dies in Ulp.: Dig. 47, 12, 3, 5 ausgesprochen wird, ist wegen des Interpolationsverdachtes dieser Stelle für die Zeit der Klassik nicht sicher (vgl. Bonfante 29; Longo, Comunità 235), entspricht aber bereits dem Rechtszustand am Ende des 3. Jh. (Cod. Iust. 3, 44, 12 vJ. 290). Verboten war ferner die Bestattung an einem locus publicis usibus destinatus (Ulp.: Dig. 11, 7, 8, 2), es sei denn, dieser war, wie zB. der Campus Esquilinus, eigens als Massen- u. Armenfriedhof gewidmet. Schließlich untersagten die XII-Tafeln die Errichtung eines rogus oder bustum in einem geringeren Abstand als 60 Fuß von Nachbargebäuden (Cic. leg. 2, 24, 61). Die geplante Graberrichtung innerhalb dieses modus legitimus konnte vom betroffenen Nachbarn mit der operis novi nuntiatio untersagt, die vollendete mit dem interdictum quod vi aut clam bekämpft werden (Pompon.: Dig. 11, 8, 3 princ.); eine konkludente Zustimmung des Nachbarn durch stillschweigende Hinnahme der Einbringung eines Toten entzog ihm jedoch die Rechtsbehelfe der Untersagung (ebd. 11, 8, 3, 1).

d. Der Rechtsschutz der Bestattung u. der Graberrichtung. Gegen Behinderungen des Begräbnisses standen zwei prätorische Rechtsschutzmittel zur Verfügung: Das prohibitorische interdictum de mortuo inferendo (Ulp.: Dig. 11, 8, 1 princ.) war sowohl bei Behinderungen am Grabplatz selbst wie auch des Zuganges anwendbar (ebd. 11, 8, 1, 1. 3). Es konnte sowohl zur Durchsetzung der Bestattung in einem bereits bestehenden Grab vom Grabberechtigten wie auch anläßlich der ersten illatio mortui in einen locus purus vom dominus herangezogen werden (ebd. 11, 8, 1, 2); sogar Personen, die einen locus purus nicht religiös machen konnten, wie zB. der Nießbraucher, Eigentümer eines Nießbrauchgrundstückes oder ein socius invitis ceteris,

stand dieses Interdikt zu, da es nicht nur dem Schutz des Kultes, sondern auch öffentlichen Interessen diente (Papin.: Dig. 11, 7, 43: ne insepulta cadavera iacerent; die Echtheit dieser Passage ist allerdings bestritten, vgl. Taubenschlag 246f). Anstelle sich des sofortigen Rechtsschutzes durch das Interdikt zu bedienen, konnte der Grabberechtigte bei Behinderung die Bestattung zunächst auch anderswo vornehmen u. darauf mit einer actio in factum das Interesse einklagen, so etwa den Kauf- oder Mietpreis für einen anderweitigen Grabplatz bzw. den Wert eines eigenen dafür nun herangezogenen locus (Ulp.: Dig. 11, 7, 8, 5; Gaius: Dig. 11, 7, 9). Bei Behinderung von Bauführungen am Grabplatz, sei es zur Errichtung, sei es zur Renovierung eines monumentum, gewährte das prätorische Edikt das interdictum de aedificando (Ulp.: Dig. 11, 8, 1, 5/10). Strafrechtlich fiel die Behinderung oder Störung des Begräbnisses unter die auf Cäsar oder Augustus zurückgehende lex Iulia de vi privata (Macer: Dig. 47, 12, 8; Marcian.: Dig. 48, 6, 5 princ.; Paul. sent. 5, 26, 3).

e. Der Rechtsschutz gegen rechtswidrige Bestattungen. Die illatio mortui durch einen Unberechtigten machte einen locus purus nicht religiös (dazu u. Sp. 603f). Allerdings war dem betroffenen Grundeigentümer die eigenmächtige Entfernung des rechtswidrig eingebrachten Leichnams untersagt; er bedurfte hierzu der Erlaubnis der pontifices (Ulp.: Dig. 11, 7, 8 princ.). Ferner gewährte das prätorische Edikt dem Berechtigten die actio de mortuo illato auf Entfernung oder Wertersatz (ebd. 11, 7, 2, 2; Gaius: Dig. 11, 7, 7 princ.). Zum Schutzbereich dieser Klage gehörten neben Grundstücken im engeren Sinn auch Gebäude (Ulp.: Dig. 11, 7, 8, 3). Daß die Heranziehung dieser Klage bei Einbringung in ein fremdes Grab (in sepulchrum, in quo ius non fuerit) klassisch ist, wird teilweise bestritten (B. Biondi, Studi sulle actiones arbitrariae e l'arbitrium iudicis [Palermo 1912] 118; De Visscher, Droit des tomb. 115; für Echtheit: Kaser, G. 71). Bei Einbringung in einen fremden Steinsarkophag, der noch purus war, wurde diese Klage jedoch als actio in factum utilis gewährt (Gaius: Dig. 11, 7, 7, 1). Aktiv legitimiert ist nicht nur der Eigentümer, sondern auch der Nießbraucher u. Servitutsberechtigte (Ulp.: Dig. 11, 7, 8, 4), passiv legitimiert derjenige, der die Einbringung vorgenommen hatte. War dies ein Miteigentümer, so wurde statt der actio de mortuo illato die Teilungsklage herangezogen (ebd. 11, 7, 8, 2). Eine Klage u. Bestrafung extra ordinem war bei Bestattung in einem locus publicis usibus destinatus vorgesehen (ebd.). Die unberechtigte Einbringung durch Dritte in ein bestehendes u. bereits teilweise belegtes Grab stellte einen Fall der Grabschändung dar (Paul. sent. 1, 21, 6, 9).

IV. Der Begriff des locus religiosus. a. Entstehung u. Voraussetzungen der Religiosität. Bei der Errichtung eines Grabes spielen in rechtlicher Hinsicht zwei Akte eine Rolle: einerseits die Grabgründung (Grabstiftung) u. andererseits die erstmalige tatsächliche Belegung. Mit der Bedeutung der Grabgründung (Grabstiftung) haben sich insbes. Düll, Studien (II) 170/2 u. Kaser, G. 23/30 befaßt: Der Gründer (Stifter) widmet einen bestimmten Grundstücksteil sepulkralen Zwecken u. ordnet dabei als autonomer Rechtssetzer die Rechtsverhältnisse an dem gegründeten Grab, wobei er dieser ‚lex rei suae dicta' durch die Anbringung einer Inschrift die entsprechende Publizität verleiht. Wenn sich auch an die Grabgründung (Grabstiftung) schon gewisse Wirkungen knüpften (dazu ebd. 31/4), so trat doch der besondere rechtliche Status der Religiosität erst mit der erstmaligen ordnungsgemäßen Belegung ein; selbstverständlich wurde ein locus purus auch dann zu einem locus religiosus, wenn auf einem bestimmten Platz auch ohne vorherige Grabgründung u. ohne Aufstellung einer rechtsgestaltenden Inschrift ein Toter vom Berechtigten bestattet wurde. Es heißt daher über die Entstehung der Religiosität bei Gaius inst. 2, 6 ganz allgemein: religiosum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad nos pertineat (ähnlich Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 4). Im einzelnen müssen daher folgende Voraussetzungen gegeben sein:

1. Berechtigung zum funus. Die Einbringung des Leichnams muß durch eine Person erfolgen, ad quem funus pertinet; dieses Erfordernis geht zumindest aus der eben zitierten Gaius-Stelle hervor, hat aber in der Praxis kaum Bedeutung gehabt, da anstelle der primär zum Begräbnis Verpflichteten bei deren Säumnis jeder Dritte die Bestattung vornehmen konnte: Ein solches Begräbnis durch einen alius steht der Religiosität nicht entgegen (Ulp.: Dig. 11, 7, 4; Bonfante 30; Taubenschlag 254). Wohl aber wird man an-

nehmen können, daß die illatio mortui durch einen Dritten gegen den ausdrücklichen Willen des primär Verpflichteten den locus nicht religiös machte.

2. Die illatio mortui. Entscheidend für die Entstehung der Religiosität ist die tatsächliche Einbringung des Leichnams, erst ab diesem Zeitpunkt liegt ein sepulchrum im Rechtssinn vor (Florent.: Dig. 11, 7, 42; Cod. Iust. 8, 16, 3 vJ. 215); ein vorher errichtetes monumentum bleibt, solange es unbelegt ist, locus purus (Ulp.: Dig. 11, 7, 6, 1); die Einbringung muß definitiv sein, eine bloß vorübergehende Deponierung begründet keinen locus religiosus (Marcian.: Dig. 11, 7, 39; Paul.: Dig. 11, 7, 40). Umstritten war der Rechtsstatus des κενοτάφιον, des dauernd unbelegten monumentum: Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 5 sah es als religiös an, doch wurde diese Ansicht in einem Reskript der divi fratres verworfen u. auch von anderen Juristen nicht geteilt (Ulp.: Dig. 1, 8, 7; 11, 7, 6, 1; Florent.: Dig. 11, 7, 41). Bezüglich der Bestattungsform verhielt sich das röm. Recht weitgehend indifferent; schon die XII-Tafeln kennen Verbrennung u. Erdbegräbnis nebeneinander. Auch aus dem Umstand, daß die grabrechtlichen Äußerungen der klass. Juristen fast ausschließlich die Erdbestattung widerspiegeln, kann keineswegs auf ein rechtliches Verbot der Feuerbestattung zur Zeit der Hoch- u. Spätklassik geschlossen werden, sondern lediglich auf deren faktisches Aufhören, was von C. Schneider (Art. Asche: o. Bd. 1, 727) auf kultische Einflüsse aus Ägypten u. den Holzmangel zurückgeführt wird (vgl. auch Koep/Stommel/Kollwitz 208). Rechtlich entscheidend war in formaler Hinsicht lediglich, daß der Leichnam terra conditum war (Marcian.: Dig. 11, 7, 39). Bei der Feuerbestattung wurde noch in der Republik diesem Erfordernis durch iniectio glebae auf das os resectum Rechnung getragen (Cic. leg. 2, 22, 57). Waren aus irgendeinem Grund die Leichenteile an verschiedenen Plätzen beigesetzt, so entstand ein locus religiosus lediglich dort, wo sich der Kopf befand (Paul.: Dig. 11, 7, 44). Auch das Begräbnis eines servus schuf einen locus religiosus (Ulp.: Dig. 11, 7, 2 princ.); Feindesgräber waren hingegen nicht religiös (Paul.: Dig. 47, 12, 4).

3. Bodenberechtigung des Einbringenden. Zur Frage, welche Rolle das Eigentum am fundus bei der Begründung der Religiosität spielt, haben die klass. Juristen eine reichhaltige Kasuistik entwickelt. Grundsätzlich bewirkt die illatio mortui durch den Eigentümer in einen locus suus dessen Religiosität (Gaius inst. 2, 6; Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 4). Dieses Recht war durch pacta, etwa als Nebenabrede bei Grundstücksverkäufen, nicht beschränkbar (Pompon.: Dig. 2, 14, 61; Paul.: Dig. 11, 7, 11; dazu Bonfante 43f). Hingegen hinderte die Belastung des locus durch beschränkte dingliche Rechte die Herbeiführung der Religiosität durch den dominus, es sei denn, der Berechtigte stimmte zu: dies gilt für Belastungen des Grundstückes durch eine Servitut (Ulp.: Dig. 11, 7, 2, 8), durch einen ususfructus (ebd. 7, 1, 17 princ.; 11, 7, 2, 7; Papin.: Dig. 11, 7, 43), wohl auch im Fall der Belastung durch ein Pfandrecht; die teilweise entgegenstehende Aussage bei Ulp.: Dig. 11, 7, 2, 9 ist in ihrer Echtheit jedenfalls umstritten (für Unechtheit Albertario, Appunti 59; Taubenschlag 250; M. Sargenti: StudDocHistIur 20 [1954] 176f; für sachliche Echtheit H. Wagner: ebd. 33 [1967] 180f; H. Wacke: Iura 24 [1973] 194 u. Kaser, G. 36). Eine aufschiebende Bedingung, welche dem Legat eines fundus beigesetzt war, hinderte den Erben während der Pendenz an der Begründung der Religiosität (Paul.: Dig. 11, 7, 34; Pompon.: Dig. 35, 1, 105). Bei Vorliegen von condominium am locus purus (zu unterscheiden vom Fall der Mehrfachberechtigung an einem bereits bestehenden sepulchrum) begründete die illatio mortui durch einen Miteigentümer invitis ceteris keinen locus religiosus (Ulp.: Dig. 10, 3, 6, 6; Paul.: Dig. 11, 7, 3; Call.: Dig. 11, 7, 41; Pompon.: Dig. 11, 7, 43). Daß der Nichteigentümer einen locus alienus nicht religiös machen kann, ergibt sich aus dem Fragmentum Florentinum (CIL 1, 1409) sowie aus Cod. Iust. 3, 44, 2 vJ. 216; Zustimmung sowie auch nachträgliche Genehmigung des Eigentümers konnten diesen Mangel allerdings ausgleichen (Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 4). Dem Erfordernis der Bodenberechtigung für die Entstehung der Religiosität wird schließlich auch bei der, als Ausnahme vom Schenkungsverbot unter Ehegatten, zulässigen donatio sepulturae causa Rechnung getragen (Ulp.: Dig. 24, 1, 5, 8/11; K.-H. Misera, Der Bereicherungsgedanke bei der Schenkung unter Ehegatten [1974] 15/20): Der beschenkte Ehegatte wird für eine ,juristische Sekunde' Eigentümer des locus purus, um den geschenkten Platz wirksam zu einem locus religiosus machen zu können (Ulp.:

Dig. 24, 1, 5, 9). Auch dem Usufruktuar wird in Ulp.: Dig. 11, 7, 2, 7 die Fähigkeit abgesprochen, einen Platz des Nießbrauchgrundstückes religiös zu machen. Die in den zitierten Quellen auftretenden Milderungen dieser Grundsätze gehen auf die Byzantiner zurück (Albertario, Appunti 58f; Bonfante 30f). Dieser eben beschriebenen u. in der Literatur durchaus herrschenden Auffassung von der Beachtlichkeit des Bodeneigentums für die Religiosität (Albertario, Appunti 58f; Leonhard 584f; Düll, Studien [II] 194; Bonfante 30f; Longo, Diritto 260f) stehen die Thesen von Kobbert (Loca 577) u. De Visscher (Droit des tomb. 62f) gegenüber, welche eine solche Abhängigkeit in Abrede stellen: vielmehr habe die illatio mortui in jedem Falle, auch in dem der Einbringung in einen locus alienus, automatisch zur Religiosität geführt (vgl. auch D. Sabatucci: StudMatStorRel 23 [1951/52] 91/101). Die entgegenstehenden Äußerungen der Klassiker werden von Kobbert als spätere Einschränkungen des ursprünglichen Prinzips bzw. von De Visscher als an der religiösen u. sozialen Wirklichkeit vorbeigehend qualifiziert. Bezüglich des öffentlichen Grundes war schon von den pontifices der Rechtssatz aufgestellt worden, daß dieser nicht durch einen privaten Akt zu einem locus religiosus werden konnte (Cic. leg. 2, 23, 58); daher waren zB. auch die Massengräber auf dem Campus Esquilinus keine sepulchra im Rechtssinn (vgl. Casavola 71). Am Provinzialboden, der nach römischer Auffassung im Eigentum des populus Romanus bzw. des Kaisers stand u. an dem Privatpersonen nur ein eigentumsähnliches Nutzungsrecht hatten, konnte folgerichtig ein locus religiosus im technischen Sinn nicht begründet werden, ein darauf angelegter Grabplatz galt aber ,pro religioso' (Gaius inst. 2, 7).

b. Der Umfang der Religiosität. 1. Der zeitliche Umfang. Wie bereits o. Sp. 602 erwähnt, begann die Religiosität mit der tatsächlichen Belegung. Sie haftete dem Grabplatz grundsätzlich ohne zeitliche Beschränkung an u. konnte nicht mehr willkürlich aufgehoben werden. Wurden jedoch mit pontifikaler oder behördlicher Genehmigung die Überreste später anderswohin überführt, was vor allem bei Zerstörung des Grabes durch Naturereignisse wie zB. Überschwemmungen vorkam (Cod. Iust. 3, 44, 1 vJ. 213; Paul. sent. 1, 21, 1), so wurde der locus wieder profan (Paul.: Dig. 11, 7, 44). Auch Feindeseinfall bewirkte für die Dauer der Okkupation eine Unterbrechung der Religiosität (Pompon.: Dig. 11, 7, 36). Der Aufrechterhaltung der Religiosität in perpetuum diente auch schon jene XII-Tafel-Bestimmung, die Grabgrundstücke von der Ersitzung ausschloß (Cic. leg. 2, 24, 61); auch die sententia Senecionis, die in der Spätklassik eine longi temporis praescriptio an einem mit Gräbern stark durchsetzten Grundstück anerkennt, scheint Vorbehalte zugunsten der religiösen Funktion gemacht zu haben (Dessau nr. 8391; De Visscher, Droit des tomb. 80f). Die von der Profan-Ersitzung zu unterscheidende, in den Quellen allerdings kontroverse Ersitzung des ius sepulchri durch longi temporis praescriptio (Ulp.: Dig. 11, 8, 4; Cod. Iust. 3, 44, 6 vJ. 224; dazu De Visscher, Droit des tomb. 73/82; Bonfante 41f) beeinträchtigte natürlich in keiner Weise die Aufrechterhaltung der religio loci.

2. Der örtliche Umfang. Eine weite Auffassung versteht unter sepulchrum den Grabplatz in seiner architektonischen Gesamtheit (Macer: Dig. 11, 7, 37, 1; Ulp.: Dig. 47, 12, 3, 2) mit Einschluß des darüber befindlichen Luftraumes (Venul.: Dig. 43, 24, 22, 4). Auch die zur Graberrichtung verwendeten Steine wurden durch den Einbau res religiosae (Paul.: Dig. 6, 1, 43), ebenso Statuen, seien sie fix verbunden oder nicht (Ulp./Cels.: Dig. 47, 12, 2). Dieser Begriff des sepulchrum im weiteren Sinn liegt auch der in der Literatur vielfach vertretenen Ansicht zugrunde, derzufolge in Mausoleen u. Columbarien mit der ersten Belegung das gesamte Gebäude u. damit auch sämtliche andere noch freie Grabplätze bzw. ollae religiös wurden (Mommsen, G. 199; O. Karlowa, Röm. Rechtsgesch. 2 [1901] 1044; Wenger 332f; Düll, Studien [II] 196; De Visscher, Droit des tomb. 56f). Die gegenteilige Ansicht, die sich bei E. Albertario: SavZRom 32 (1911) 389 u. Bonfante 32 findet u. Profanität der unbelegten Plätze innerhalb eines schon teilweise belegten Mausoleums oder Columbariums annimmt, stützt sich auf die bei Celsus anzutreffende enge Interpretation des Begriffes sepulchrum: non totus, qui sepulturae destinatus locus est, locus religiosus fit, sed quatenus corpus humatum sit (Cels.: Dig. 11, 7, 2, 5; allerdings findet sich in Ulp.: Dig. 47, 12, 2 unter dem Namen des Celsus die weite Auffassung). Diese Meinung des Celsus wurde in der Literatur teilweise als unrichtig (Mommsen, G. 199; Wenger 332f) oder spitzfindig qualifiziert

(Kobbert, Loca 578); De Visscher, Droit des tomb. 56f bezieht unter Zustimmung von Longo, Diritto 262 die Celsus-Interpretation nicht auf ein Grabmonument, sondern auf eine zu Grabzwecken gewidmete portio fundi, die die Religiosität nicht in ihrer Gesamtheit auf einmal durch die destinatio, sondern nach Maßgabe der Belegung erhalte; ein Zusammenhang mit der Beschränkung des überhandnehmenden Grabluxus wird von Düll, Studien (II) 196/8 hergestellt. Einhelligkeit besteht bei den klass. Juristen u. in der modernen Literatur darüber, daß reine Adnexbauten u. zonae adiectae wie zB. Ziergärten u. dem Grabkult dienliche Grundstücke nicht religiös waren (Macer: Dig. 11, 7, 37, 1; Cod. Iust. 3, 44, 4, 1 vJ. 223; 3, 44, 9 vJ. 245), selbst dann nicht, wenn sie innerhalb der Grabummauerung lagen (Papin.: Dig. 18, 1, 73, 1). Kaiser Trajan öffnete diese Anlagen in Ägypten dem Zugriff des Fiskus (Gnomon des Idios Logos § 1). Die in den Inschriften gelegentlich anzutreffende Wendung, wonach sie mit dem *Grab untrennbar verbunden, ja sogar religiös seien, sind nicht im juristisch-technischen Sinn zu verstehen (vgl. Dessau nr. 8235. 8343. 8345/7; CIL 6, 22518).

V. Grab u. Rechtsverkehr. a. Das Grab als res extra commercium. Die religio, die dem belegten Grab anhaftet, entzog dieses für immer dem usus hominum u. hat in ihrer rechtlichen Reflexwirkung das an jedermann gerichtete Verbot zur Folge, die Funktion des sepulchrum als den dii Manes zugeordnete Ruhestätte in irgendeiner Weise zu beeinträchtigen. Solche Beeinträchtigungen sind aber nicht nur als materielle Eingriffe denkbar (Grabschändung im engeren Sinn), sondern auch in Form von Rechtsakten des profanen Rechtsverkehrs. Daher bestimmte ein uns durch Ulpian überliefertes Senatusconsultum, ne usus sepulchrorum permutationibus polluatur, id est ne sepulchrum aliae conversationis usum accipiat (Ulp.: Dig. 11, 7, 12, 1). Ganz eindeutig ist auch die Haltung des Kaiserrechts u. der klass. Juristen, welche die Gräber nicht nur generell als res extra commercium bezeichnen (Gaius inst. 2, 4; Pompon.: Dig. 18, 1, 6 princ.), sondern auch im einzelnen ausführen, daß ein Grab nicht Gegenstand einer Stipulation (Gaius inst. 3, 97; Paul.: Dig. 45, 1, 83, 1), eines Kaufes (Pompon./Cels.: Dig. 18, 1, 6, princ.; Cod. Iust. 3, 44, 2 vJ. 216; 3, 44, 9 vJ. 245; Paul. sent. 1, 21, 7), des Eigentums u. der Eigentumsklage (Ulp.: Dig. 8, 5, 1; Paul.: Dig. 6, 1, 23, 1. 43; Ulp.: Dig. 39, 3, 4 princ.; Cod. Iust. 3, 44, 4 vJ. 223), des Besitzes (Paul.: Dig. 41, 2, 30, 1), der Verpfändung (Cod. Iust. 3, 44, 2 vJ. 216; 8, 16, 3 vJ. 215) oder eines Vermächtnisses (ebd. 6, 37, 14 vJ. 286) sein kann. Auch die Sententia Senecionis (Dessau nr. 8391), die einen konkreten Streitfall bezüglich des Kaufes eines mit Gräbern stark durchsetzten Grundstückes erledigt, führt dazu aus: ,ius per venditionem transferri ad emptorem non potuit' (hält aber gegen die rei vindicatio des Verkäufers bzw. seiner Rechtsnachfolger die Einrede der longa possessio offen). Der Gnomon des Idios Logos bezeugt die Ausnahme der Gräber, nicht aber der Adnexgrundstücke vom Zugriff des Fiskus (§ 1), enthält aber andererseits eine schwer verständliche u. in der Literatur umstrittene Bestimmung, wonach den Römern der Verkauf von ἀκαταχρηματιστοι τάφοι möglich gewesen sein soll (§ 2; Literaturübersicht dazu bei De Visscher, Droit de tomb. 225).

b. Der Rechtsverkehr nach den Inschriften. Zu der von den Juristen bezeugten Inkommerziabilität, insbes. zur Unveräußerlichkeit, steht der Befund der Inschriften in auffallendem Gegensatz: Zum einen gibt es Inskriptionen, die ganz unzweifelhaft Veräußerungen von Gräbern, Grabteilen, ollae, cineraria u. aediculae belegen (so zB. CIL 14, 1135; Dessau nr. 7905. 7908f. 7911f. 7929), zum anderen enthalten eine große Anzahl von Inschriften ausdrückliche Veräußerungs- u. Belastungsverbote (zB. ebd. 8215/39), was zu dem Schluß verleiten könnte, daß bei Fehlen derartiger Inschriftenklauseln Veräußerungen u. Belastungen rechtlich zulässig seien. Zur Lösung des Widerspruchs zwischen den Inschriften u. den juristischen Quellen findet sich einerseits die Auffassung, daß solche inschriftlich bezeugten Veräußerungen u. Verbote loci puri betrafen u. zwar entweder Adnexgrundstücke (so Ferrini 12; Th. Reinach: NouvRevDroitFrançÉtr 44 [1920] 40; Zancan 163; Düll, Studien 200/2) oder nicht belegte Gräber (Kaser, Verfügungsbeschränkungen 29) bzw. bei Zugrundelegung eines engen sepulchrum-Begriffes noch nicht belegte Teile des monumentum (so Biondi, Vendita 32; Arangio-Ruiz: Riccobono u. a., Fontes aO. [o. Sp. 600] 3, 252f; Bonfante 38; Kaser, G. 61). Die rechtliche Zulässigkeit derartiger Veräußerungen wird auch in den juristischen Quellen ausdrücklich bejaht (Ulp.:

Dig. 11, 7, 6, 1; Papin.: Dig. 18, 1, 73, 1; Cod. Iust. 3, 44, 4 vJ. 223; 3, 44, 9 vJ. 245; 3, 44, 10 vJ. 287). Die Veräußerungsverbote haben, soweit sie bereits belegte Gräber betreffen, nach dieser Theorie der absoluten Unveräußerlichkeit nur ,einschärfenden' (Mommsen, G. 203; Karlowa aO. 2, 1043f; B. Kübler, Griechische Tatbestände in der kasuistischen Lit.: SavZRom 28 [1907] 195; vgl. auch Biondi, Vendita 31f) oder überhaupt keinen rechtlichen Wert (Ferrini 12; V. Scialoja, Teoria della proprietà 1 [Roma 1928] 158). Eine zweite Auffassung differenziert zwischen dem Grab, das als solches unveräußerlich ist, u. dem ius sepulchri, welches Gegenstand des freien Rechtsverkehres ist; Stütze dieser Theorie ist Cod. Iust. 6, 37, 14 vJ. 286: Monumenta quidem legari non posse manifestum est, ius autem mortuum inferendi legare nemo prohibetur (Fadda 147/50. 184/6; Giorgi 27/9; Düll, Studien 203/7; kritisch dazu Albertario, Multe 66f; Scherillo 55/62; De Visscher, Droit des tomb. 69/71). Eine dritte von Wenger vorgezeichnete u. von De Visscher entwickelte Auffassung mißt den Gräbern nicht wie die andere These absolute, sondern nur relative Unveräußerlichkeit bei: Rechtsgeschäfte unter Aufrechterhaltung u. Berücksichtigung der sepulkralen Funktion sind demnach durchaus zulässig (Wenger 338; De Visscher, Droit des tomb. 65/73; Longo, Droit 636). Die Veräußerungsverbote beziehen sich nach dieser Auffassung, wie De Visscher, Droit des tomb. 107 sehr eindrucksvoll an Hand des epigraphischen Materials nachweist, fast ausschließlich auf Familien- oder beschränkt zugängliche Gräber. Sie hatten den Zweck, die besondere religio familiae zu schützen, welche über die jedem Grab schlechthin zukommende religio hinausgeht u. der Fernhaltung Familienfremder aus dem Grab diente (,ne de nomine exeat familiae'; vgl. Dessau nr. 8274/8).

c. Der Verkauf eines locus religiosus pro puro. Das Problem des Verkaufs eines Grabes als locus purus trat in der Praxis vor allem dann auf, wenn bei einem Grundstücksverkauf die Parteien nicht an ein im fundus gelegenes sepulchrum dachten oder es nicht einer besonderen Ausnahmeklausel unterwarfen, wie sie zB. Ulp.: Dig. 18, 1, 22 überliefert: ,si quid sacri vel religiosi est, eius venit nihil'. Diese Klausel diente in erster Linie der Sicherung des weiteren Zugangsrechtes für den Verkäufer u. die Grabberechtigten (ebd. 11, 7, 10; Labeo: Dig. 19, 1, 53, 1); ihr Fehlen in einem Kaufvertrag bedeutete daher keineswegs Gültigkeit des Kaufes auch hinsichtlich des locus religiosus. Daß in Ulp.: Dig. 18, 1, 24 ein Grab von geringen räumlichen Ausmaßen (in modicis locis) in den Kaufvertrag einbezogen wird, ist eine byz. Neuerung (Bonfante 39f; Longo, Diritto 263). Das prätorische Recht gewährte allerdings bei Verkauf eines locus religiosus pro puro eine actio in factum (Ulp.: Dig. 11, 7, 8, 1), deren Funktion jedoch umstritten ist, da aus Ulpians Überlieferung nicht hervorgeht, wer eigentlich der Klageberechtigte ist. K. Heldrich (Das Verschulden beim Vertragsabschluß [1924] 19) u. P. Stein (Fault in the formation of contract [Edinburgh 1958] 68) weisen sie dem Grabberechtigten wegen Verletzung der religio zu, wobei Stein aufgrund einer Kritik von A. Watson: Tulane Law Review 33 (1958) 279 seine Ansicht insofern revidierte, als er später nur mehr eine Verletzung der religio familiae durch den Verkauf eines Familiengrabes als Erbgrab annimmt, welches gelegentlich auch als purus bezeichnet wird (Stein 113/7; eine solche Inschrift ist zB. bei De Visscher, Droit des tomb. 285 wiedergegeben). Fadda 171/82 u. Biondi, Vendita 37/9 gestehen die fragliche Klage dem Käufer zur Durchsetzung des ius inferendi zu: Nach Fadda ist nämlich das ius sepulchri auf den Käufer übergegangen, nach Biondi kann der Käufer sich entweder auf die zivilrechtliche Nichtigkeit berufen oder den locus unter Aufrechterhaltung der sepulkralen Funktion verwenden; insoweit sei diese Klage eine Entsprechung zur actio empti. V. Arangio-Ruiz (La compravendita in diritto romano[2] 1 [Napoli 1961] 133) weist ihr die Funktion einer Ersatzklage zugunsten des gutgläubigen Käufers zu. Ganz eindeutig ist aufgrund der Interpolation in Dig. 11, 7, 8, 1 die Beziehung dieser Klage zum Bereich der culpa in contrahendo bei den Byzantinern, welche in einem solchen Fall auch die Vertragsklage selbst auf das negative Interesse gewähren (Mod.: Dig. 18, 1, 62; Inst. Iust. 3, 23, 5).

VI. Das ius sepulchri (Grabrecht im subjektiven Sinn). Das ius sepulchri ist die Gesamtheit der Befugnisse an einer bestimmten Grabstätte; es ist zu unterscheiden von der Befugnis des Eigentümers, einen locus purus durch illatio mortui religiös zu machen (dazu Mommsen, G. 210); Gegenstand des ius sepulchri ist hingegen ein bereits zum locus reli-

giosus gewordenes Grab. Inhaltlich zerfällt das ius sepulchri in mehrere Einzelbefugnisse, deren wichtigste das Recht zur Vornahme kultischer Handlungen, das Recht zur Grabpflege u. Graberhaltung, gegebenenfalls das Recht des Zugangs über fremden Grund (iter ad sepulchrum) sowie das aktive u. passive Belegungsrecht (ius sepeliri et mortuum inferre) sind. Der Umfang dieser Befugnisse, vor allem die Gestaltung des Belegungsrechts, ist nicht bei allen Gräbern gleich, sondern hängt vom Typus des Grabes u. von der Anordnung des Stifters ab.

a. Vornahme kultischer Handlungen. Die Vornahme kultischer Handlungen wie zB. aus Anlaß der rosalia, ferialia u. parentalia war im wesentlichen sakralrechtlich geregelt. Als in der Prinzipatszeit die Familiensolidarität verfiel, welche bislang die Aufrechterhaltung des *Ahnenkultes garantiert hatte, wurden von den Grabstiftern oft bestimmte Personen, meist Freigelassene, testamentarisch oder inschriftlich mit dem Kult betraut (Mod.: Dig. 40, 4, 44; Testamentum Dasumii: CIL 6, 10229; Testamentum Galli Lingonis: Dessau nr. 8379; Stiftung der Iunia Libertas: De Visscher, Droit des tomb. 239/51; Dessau nr. 8366). Zur Sicherung des Kultes in aeternum findet sich auch die Betrauung von Gemeinden (zB. ebd. 8375) u. Körperschaften (zB. ebd. 8370). Zu diesem Zweck wurden Geldbeträge oder Grundstücke bestimmt, aus deren Zinsen bzw. Erträgnissen der Kult sichergestellt werden sollte (zB. ebd. 8366f. 8369/71). Hierzu traten oft inschriftliche Veräußerungsverbote u. die Anordnung von Multen. Auf diese Zuwendungen u. Zweckwidmungen ist jedoch der Begriff der Stiftung im technischen Sinn noch nicht anwendbar (G. Le Bras, Les fondations privées du Haut Empire: Studi in onore di S. Riccobono 3 [Palermo 1936] 23/67; Bruck, Stiftung 46/100; De Visscher, Fondations 197/218; Laum 82_3), sondern es handelt sich rechtlich um Zuwendungen unter Auflage, meist in Form eines Fideikommisses. Für Ägypten sah § 17 des Gnomon des Idios Logos die Einziehung der Zuwendungen durch den Fiskus vor, wenn keine mit dem Grabkult betraute Personen mehr vorhanden waren. Ob dabei die Verpflichtung zum Kult auf den Fiskus überging oder nicht, ist umstritten (bejahend O. Lenel/J. Partsch, Zum sog. Gnomon des Idioslogos = SbHeidelberg 1920 nr. 1, 13; vorsichtig Bruck, Totenteil 200. 381; ablehnend W. Uxkull-Gyllenband, Der Gnomon des Idioslogos 2 = BGU 5, 2 [1934] 32; S. Riccobono jr., Il gnomon del' Idios Logos [Palermo 1950] 134; De Visscher, Fondations 215). Ebenso ist nicht geklärt, ob es sich um eine Sonderbestimmung für Ägypten (so Uxkull-Gyllenband aO.; Riccobono, Idios Logos aO. 133) oder um eine auch in Rom u. im übrigen Imperium praktizierte Regelung handelte (E. Seckel, Zum sog. Gnomon des Idioslogos: SbBerlin 26 [1928] 433; De Visscher, Fondations 214; G. I. Luzzato: Iura 8 [1957] 376). Die Inschrift der Iunia Libertas kennt jedenfalls eine ähnliche Bestimmung zugunsten der Gemeinde Ostia, ebenso findet sich in den Inschriften der Verfall gewidmeter Grundstücke an den Fiskus (Dessau nr. 8373) oder an eine Gemeinde (ebd. 8351).

b. Grabpflege u. Graberhaltung. Dieses Recht stand insofern unter der Aufsicht der pontifices, als Handlungen, bei denen es zu einer Beeinträchtigung der Totenruhe kommen konnte, der Genehmigung bedurften: darunter fallen insbesondere Reparaturarbeiten u. sonstige bauliche Maßnahmen (Ulp.: Dig. 11, 8, 5, 1; Dessau nr. 8381/3), wobei auch piacula angeordnet werden konnten (ebd. 8381). Im 3. Jh. finden wir auch Reskripte der Kaiser, die solche ursprünglich pontifikalen Genehmigungen erteilen (Cod. Iust. 4, 44, 1 vJ. 213; 3, 44, 7 vJ. 241). Zum Schutz des Rechts auf Vornahme von Erhaltungsarbeiten u. Reparaturen gegen Störungen durch Dritte diente das interdictum de aedificando (Ulp.: Dig. 11, 8, 1, 5/10).

c. Iter ad sepulchrum. Da die Gräber durchwegs auf Privatgrund begründet wurden, konnte es vorkommen, daß der umliegende Grund zB. durch Erbgang oder Kauf in andere Hände gelangte als das ius sepulchri. Umstritten ist, ob in dieser Situation des sepulchrum in loco alieno das Zugangsrecht ex lege gebührte (so Danieli 301/14; Kaser, PrivR 1, 407) oder ob es eines stifterlichen bzw. rechtsgeschäftlichen Begründungsaktes bedurfte (so De Visscher, Droit des tomb. 83/9). Wir finden eine Reihe von Inschriften, in denen der Stifter den ,itus ambitus aditus' ausdrücklich zusichert: Für die gesetzliche Basis spricht, daß in zwei solcher Inschriften sich die Berufung auf eine ,lex publica' findet (Dessau nr. 7294. 8364), dagegen spricht allerdings die von den Juristen überlieferte Übung, in Kaufverträgen über Grundstücke ausdrücklich das Zugangsrecht zu darin liegenden Gräbern vorzubehalten (Pompon.: Dig. 47, 12, 5). Ein stillschweigender Vorbehalt wurde nach der Auslegung der Juristen auch schon dann anerkannt, wenn im Kaufvertrag das Grab bloß erwähnt wurde (Ulp.: Dig. 11, 7, 10; B. Biondi: Studi di storia e diritto in onore di E. Besta 1 [Milano 1939] 282f). Labeo kennt jedenfalls eine Situation, in der durch unterlassene Erwähnung beim Verkauf der Grabberechtigte kein Zugangsrecht hatte (Labeo: Dig. 19, 1, 53, 1). In der Spätklassik wurde von Severus u. Caracalla auch eine zwangsweise Begründung des Zugangsrechts eingeführt, das aber nicht mit ziviler Klage, sondern lediglich extra ordinem durchsetzbar war (Ulp.: Dig. 11, 7, 12 princ.). Der iter ad sepulchrum konnte durch Nichtausübung nicht verlorengehen (Paul.: Dig. 8, 6, 4), wohl aber konnte darauf rechtswirksam verzichtet werden (ebd. 8, 1, 14, 1). Die Annäherung des iter ad sepulchrum an die Servituten entspricht noch nicht der klass. Auffassung (Ulp.: Dig. 8, 5, 1; De Visscher, Droit des tomb. 92; V. Arangio-Ruiz, Istituzioni di diritto romano^{14} [Napoli 1960] 182).

d. Das Belegungsrecht. Das Belegungsrecht hinsichtlich noch freier Plätze im sepulchrum zerfiel nach den juristischen Quellen in das ius sepeliri u. in das ius inferendi (Ulp.: Dig. 11, 7, 6 princ.). Die Festlegung jenes Personenkreises, denen das Belegungsrecht zukam, erfolgte durch den Grabstifter in der Inschrift, indem er die Belegungsberechtigten im Dativ nannte (zB. Dessau nr. 8283: fecit sibi et suis libertis libertabusque posterisque eorum; ebd. 8324: fecit sibi et Quinctiliae Arbusculae matri et Numisiae Pusillae). Dabei konnte er auch die Nennung weiterer Belegungsberechtigter seinem Testament vorbehalten (zB. ebd. 8260/6). Die Abhängigkeit vom Willen des Stifters zeigt sich auch darin, daß er bestimmte Personen ausschließen konnte (ebd. 8156; Suet. Aug. 101, 5); eine solche Anordnung mußte nach einem Reskript von Antoninus beachtet werden (Ulp.: Dig. 47, 12, 3, 3). Der Sicherung der Exklusivität eines gewissen Personenkreises bzw. des Einzelgrabes diente auch die dedicatio sub ascia (De Visscher, Droit des tomb. 277/94; ders., Art. Ascia: JbAC 6 [1963] 187/92). Die Jurisprudenz bildete bezüglich der Gestaltung des Belegungsrechts zwei Typen von Gräbern heraus, nämlich die sepulchra familiaria, quae quis sibi familiaeque suae constituit, u. die sepulchra hereditaria, quae quis sibi heredibusque suis constituit (Gaius: Dig. 11, 7, 5). Diese gaianische Einteilung der Gräber ist freilich nicht erschöpfend, sondern sie erfaßt nur die größeren Gräber u. Grabkomplexe, bei denen sich die vollständige Belegung über zwei oder mehrere Generationen hinziehen konnte u. daher eine Regelung der Devolution des Belegungsrechts geboten erschien. Außerhalb dieser Einteilung bleiben zB. die Einzelgräber, die vor allem in ärmeren Schichten oft namenlos anzutreffen sind. Ulpian hingegen definiert den Begriff sepulchrum hereditarium von vornherein weiter als Gaius (Ulp.: Dig. 11, 7, 6, princ.: quod pater familias iure hereditario adquisiit). Kaser hat darauf seine Lehre vom ,stillschweigenden Erbgrab' gestützt, derzufolge alle Gräber, die nicht Familiengräber sind, zu den Erbgräbern zählen, auch wenn sie nicht wie die sog. ,ausdrücklichen Erbgräber' vom Stifter eigens als solche gekennzeichnet sind, insbesondere auch die Individualgräber (Kaser, G. 20. 50f). In der Praxis begegnen auch Mischtypen zwischen den Kategorien der sepulchra familiaria u. hereditaria. Der Unterschied zwischen den Familien- u. Erbgräbern ist in den juristischen Quellen durch Justinianische Interpolationen stark verwischt worden (Albertario, Sepulchra 1/27; Bonfante 44/8; De Dominicis, Ius 199/201).

1. Die Familiengräber. Bei den Familiengräbern fiel das ius sepulchri den Familienangehörigen zu, unabhängig davon, ob sie Erben waren oder nicht. Als Personenkreis der potentiellen G.titulare wird hierbei von B. Kübler, Art. Gens: PW 7, 1 (1910) 1187 die gens, von Voci 325 die Deszendenz, von De Visscher, Droit de tomb. 94 die agnatische Deszendenz u. von Kaser, G. 44f die Namensfamilie angenommen. Das ius sepulchri umfaßte bei diesem Grabtyp nur das ius sepeliri, ein freies ius inferendi war mit dem Zweck des Familiengrabes unvereinbar. Es geht auf das Gentilgrab zurück u. war durch die ganze Republik hindurch die vorherrschende Form (vgl. Cic. leg. 2, 22, 55: Iam tanta religio est sepulchrorum, ut extra sacra et gentem inferri fas negent esse). Inschriftlich wird zur Kennzeichnung häufig die Formel HMHNS bzw. HMHENS verwendet: hoc monumentum heredem (externum) non sequetur (CIL 2, 3283; 12, 1209; Dessau nr. 8287; vgl. G. Valdecasas, La fórmula H. M. H. N. S.: AnHistDerechEsp 5 [1928] 5/82; V. Arangio-Ruiz: Studi U. E. Paoli

[Firenze 1955] 7f). Neben Widmungen wie ‚fecit sibi et suis' (zB. CIL 1, 1094. 1185) u. ‚fecit sibi familiaeque suae' (zB. ebd. 6, 7457) gibt es auch zahlreiche Formulierungen, mit denen die Freigelassenen u. deren Nachkommenschaft zum Familiengrab zugelassen werden: ‚fecit sibi et suis et libertis libertabusque posterisque eorum' (zB. Dessau nr. 8275/7). Die kaiserlichen Konstitutionen u. Juristenäußerungen, die einen Anfall des ius sepulchri an Freigelassene ohne Erbenstellung aufgrund von Inskriptionen nicht zuließen, bezogen sich in ihrer klass. Fassung nicht auf die Familien-, sondern nur auf die Erbgräber (Ulp.: Dig. 11, 7, 6, princ.; Cod. Iust. 3, 44, 6 vJ. 224; Albertario, Sepulchra 24; De Visscher, Droit des tomb. 75f; De Dominicis, Ius 206; Longo, Diritto 266_{16}). Die Stellung des Familiengrabes, die lange Zeit hindurch den Römern selbstverständlich war, wurde im Prinzipat durch die Auflösung der Familiensolidarität wie auch durch die Tendenz der Jurisprudenz untergraben, das ius sepulchri der Erbfolge zu unterwerfen. Es finden sich daher gerade in dieser Zeit zur Sicherung der Bindung des Grabes an die Familie (ne de nomine exeat) Veräußerungs- u. Belastungsverbote (Dessau nr. 8215), Bestattungsverbote für Familienfremde (zB. ebd. 8275) u. Androhungen von Grabmulten (zB. ebd. 8229).

2. Die Erbgräber. Bei der jüngeren Form der Erbgräber lehnte sich das ius sepulchri, welches hinsichtlich der Verfügung über freie Grabplätze sowohl aus dem ius sepeliri wie aus dem ius inferre mortuum bestand, an die Erbfolge an, sei sie testamentarisch oder gesetzlich, wobei die Verwandtschaft zum Stifter keine Rolle spielte. In den Inschriften wird dies durch Formulierungen wie etwa ‚fecit sibi et heredibus suis' (so zB. CIL 6, 9164) oder ‚hoc monumentum heredem sequetur' (so zB. ebd. 11451. 21282. 35438) ausgedrückt. Die geringe Anzahl von Inschriften, welche Erbgräber ausweisen (sie sind fast ausschließlich auf Italien u. die Kaiserzeit beschränkt), wurde von De Dominicis, Ius 211f dahingehend verstanden, daß der röm. Familiensinn sich gegen die Unterwerfung unter die vor allem testamentarische Erbfolge bei den Gräbern gesträubt hat. De Visscher, Droit des tomb. 133 u. Voci 326 nehmen hingegen an, daß in klassischer Zeit das Erbgrab schon der von der Jurisprudenz anerkannte Regelfall war u. nicht mehr durch besondere Klauseln in den Inschriften abgestützt werden mußte, ganz im Gegensatz zum Familiengrab, das nun durch besondere Klauseln vor der Bestattung Familienfremder geschützt werden mußte. Die Anlehnung des ius sepulchri an die Erbfolge ist allerdings bei den sepulchra hereditaria nicht mit voller Konsequenz erfolgt: So bewirkte die Entziehung der hereditas wegen indignitas keinen Verlust des ius sepulchri (Ulp.: Dig. 11, 7, 33), ebensowenig die Herausgabe der hereditas an einen Universalfideikommissar (Paul.: Dig. 36, 1, 43, 1) oder die Inanspruchnahme des beneficium abstinendi durch sui heredes (Ulp.: Dig. 11, 7, 6 princ.). Die Echtheit der ebenfalls in Ulp.: Dig. 11, 7, 6 princ. genannten Fälle der emancipatio u. Enterbung, welche nach dem überlieferten Wortlaut keinen Verlust des ius sepulchri brachten, ist allerdings fraglich (Albertario, Sepulchra 19/22). Für Freigelassene gilt hingegen, daß sie ohne Erbenstellung keinen Zugang zum Erbgrab hatten, auch wenn es ihnen inschriftlich zugesichert war (Ulp.: Dig. 11, 7, 6 princ.; Cod. Iust. 3, 44, 6 vJ. 224).

e. Das sepulchrum commune. Sowohl bei Familien- wie auch bei Erbgräbern konnte der Fall eintreten, daß nach dem Tod des Stifters mehrere Personen das ius sepulchri erlangten; denkbar ist auch der Fall, daß mehrere Miteigentümer eines Grundstückes gemeinsam ein Grab gründen (Mommsen, G. 201; Karlowa aO. [o. Sp. 606] 1050; dagegen Albertario, Appunti 42f). Der hierfür in den Quellen gebrauchte Ausdruck ‚sepulchrum commune' (Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 4; Ulp.: Dig. 10, 3, 6, 6; 11, 7, 6 princ.) ist eine justinianische Neuerung (Albertario, Appunti 40/60), so daß der ursprüngliche Rechtszustand schwer rekonstruierbar ist. Die zitierten Äußerungen der Juristen erfolgen alle im Zusammenhang mit dem ius inferendi, woraus zu erschließen ist, daß sie sich auf Erbgräber bezogen haben, da nur bei diesen eine solche Befugnis zum Ius sepulchri gehörte. Daß die Möglichkeit des inferre invitis ceteris in den genannten Stellen echt ist, wird von Bonfante 31; De Visscher, Droit des tomb. 123/5; Voci 327_{17} u. Kaser, G. 74 angenommen, von Albertario, Appunti 42f; Biondi, Vendita 44 u. Longo, Diritto 267/72 hingegen bestritten. Nicht zulässig ist jedoch eine Teilungsklage entsprechend den Erbquoten (Mod.: Dig. 10, 2, 30; vgl. auch Cod. Iust. 3, 44, 4 princ. vJ. 221). Auch die Klageberechtigung wegen sepulchri violatio stand allen zu (Ulp.: Dig.

47, 12, 3, 9). Wie manche Inschriften zeigen, hielt sich allerdings die Praxis nicht immer an die Unmöglichkeit einer Teilung (Dessau nr. 8291a; vgl. L. Zancan, Area sepolcrale pro indiviso e pedatura partita inter amicos: Studi Goriziani 10 [1934] 27/33). In den Columbarien der collegia funeraticia hingegen erstreckte sich das dem einzelnen Mitglied zustehende ius sepulchri von vornherein nur auf einen oder mehrere zumeist durch Los oder Zuteilung ermittelte Plätze (Belege bei Samter 600/2).

VII. Die Grabschändung (sepulchri violatio). a. Tatbestände. Unter Grabschändung werden in den juristischen Quellen Handlungen verstanden, durch welche die Totenruhe u. die damit zusammenhängende religio des Grabplatzes beeinträchtigt wird. Darunter fallen zunächst Handlungen gegen die Leichen selbst wie zB. das extrahere corpora u. eruere ossa (Paul.: Dig. 47, 12, 11), das nudare u. ostendere solis radiis eines corpus (Paul. sent. 1, 21, 4) u. das spoliare cadavera (Ulp.: Dig. 47, 12, 3, 7). Die Eingriffe in Grabanlagen können substantieller oder funktioneller Art sein: Zur ersteren Gruppe zählt jedes sepulchri condicionem deteriorem facere (Marcian.: Dig. 47, 12, 7) wie zB. die Entfernung von Säulen, Statuen, Steinen oder sonstigen Bestandteilen (Ulp.: Dig. 47, 12, 2; Paul. sent. 1, 21, 5. 8), die gänzliche Zerstörung (Ulp.: Dig. 47, 12, 2), das Aufbrechen u. Öffnen (Paul. sent. 1, 21, 6. 8), die Ablagerung von Erde (Ulp.: Dig. 43, 24, 15, 2), die Unleserlichmachung von Inschriften (Paul. sent. 1, 21, 8) u. sogar die Beeinträchtigung des über dem Grab befindlichen Luftraumes zB. durch Vorbauten u. Errichtung von Regentraufen (Venul.: Dig. 43, 24, 22, 4). Eingriffe in die Funktion des Grabes sind zB. die Verwendung eines monumentum zu Wohnzwekken oder die Errichtung einer Wohnung über dem Grab (Ulp.: Dig. 47, 12, 3 princ. u. 6; Paul. sent. 1, 21, 12) u. der Verkauf (Cod. Iust. 9, 19, 1 vJ. 240). Schließlich werden auch bestimmte Fälle der unberechtigten Einbringung als sepulchri violatio angesehen (Ulp.: Dig. 47, 12, 3, 3; Paul. sent. 1, 21, 6. 9).

b. Der Rechtsschutz gegen Grabschändungen. Über die Art der Ahndung von Grabschändungen in der Frühzeit sind wir aus den Quellen nur mangelhaft unterrichtet. Ob es eine ursprüngliche Strafgewalt der pontifices gegeben hat, ist umstritten (vgl. Pfaff, Sepulchri 1625; Casavola 56f; De Visscher, Droit des tomb. 142/6). Daß die XII-Tafeln eine Strafbestimmung gegen Grabschändungen kannten, wie insbesondere De Visscher (ebd. 148/50) annimmt, ist wohl anzuzweifeln, da Ciceros rechtsvergleichender Bericht eine solche Bestimmung nur für das athenische, nicht aber für das röm. Recht erwähnt (Cic. leg. 2, 26,64; vgl. Mommsen, StrR 813; Pfaff, Sepulchri 1626f; Casavola 58). Eine Ahndung der sepulchri violatio mit den Mitteln des Strafrechts ist nach dem derzeitigen Quellenstand in der ganzen Republik u. im Prinzipat vermutlich bis zu den Severern nicht nachzuweisen (Mommsen, StrR 820; De Visscher, Droit des tomb. 151; anders Düll, Studien [II] 163). Überliefert sind uns für diese Periode lediglich im Zivilprozeß durchsetzbare Rechtsbehelfe, insbes. solche des prätorischen Rechts.

1. Das interdictum ‚ne quid in loco sacro religioso sancto fiat. quod factum est, ut restituatur.' Es handelt sich bei diesem vermutlich ältesten Rechtsbehelf um ein Doppelinterdikt, welches sowohl auf Unterlassung wie auch auf Wiederherstellung des vorigen Zustandes abzielte. Es diente ursprünglich dem Schutz aller res divini iuris, ist aber in der Überlieferung durch den Digestentitel 43, 6 auf res sacrae eingeschränkt (vgl. O. Lenel, Das Edictum perpetuum[3] [1927] § 235), was wohl damit zusammenhängt, daß es durch die später geschaffene actio de sepulchro violato hinsichtlich der loci religiosi weitgehend obsolet wurde.

2. Die actio de sepulchro violato. Die Einführung dieser prätorischen Klage, die das wichtigste u. typische Rechtsschutzmittel gegen Grabschändungen jeder Art war, geht sicher noch in die Republik zurück; Labeo kennt sie jedenfalls schon (Ulp.: Dig. 47, 12, 3, 9). Der Wortlaut des Edikts ist von Ulpian (Dig. 47, 12, 3 princ.) überliefert: Erwähnt werden als Tatbestände die violatio sepulchri, die habitatio u. die inaedificatio in sepulchro, wobei die beiden letzteren Tatbilder nicht der Urfassung des Edikts angehörten (Casavola 24; De Visscher, Droit des tomb. 140). Die Berechtigung zur Erhebung dieser Klage war sukzessiv geregelt: Zunächst wurde sie als Titularklage demjenigen, ad quem ea res pertinet, d. h. den Inhabern des ius sepulchri, möglicherweise auch nahen Angehörigen (Ulp.: Dig. 20, 2, 20, 5 nennt den Sohn bei einem Erbgrab), gewährt; bei deren Fehlen oder Verzicht konnte sie als Popularklage

von jedermann (quicumque agere volet) erhoben werden. Umstritten ist allerdings die Frage, ob die Gewährung als Popularklage schon ursprünglich ist (so Casavola 24/32; De Visscher, Droit des tomb. 140) oder erst später zur Titularklage hinzutrat (so C. Fadda, L'azione popolare [Torino 1894] 78f; Morel 108). Die Titularklage führte zur Verurteilung auf einen von den Richtern nach den Umständen zu schätzenden Betrag; bei der Popularklage wurde dem Kläger ein fixer Betrag zugesprochen, der auch die Untergrenze für die Schätzung bei der Titularklage bildete (Ulp.: Dig. 47, 2, 3, 8). Als Titularklage konnte die actio de sepulchro violato von mehreren Inhabern des ius sepulchri kumulativ angestrengt werden (ebd. 47, 2, 3, 9), als Popularklage nur einfach, so daß der Prätor unter mehreren Klagsprätendenten jenen auszuwählen hatte, der die iustissima causa hatte (ebd. 47, 2, 3 princ.). Die actio de sepulchro violato war eine reine Strafklage (Papin.: Dig. 47, 12, 10; Ulp.: Dig. 29, 2, 20, 5), setzte auf seiten des Schänders böse Absicht (dolus) voraus (ebd. 47, 12, 3, 1) u. zog bei Verurteilung Infamie nach sich (ebd. 47, 12, 1). Schutzobjekt war nur ein sepulchrum im Rechtssinn, d. h. ein ordnungsgemäß belegtes Grab. Im Zusammenhang mit dieser Klage haben die Juristen den Begriff sepulchrum stets im weiten Sinn verstanden (ebd. 47, 12, 3, 2; 12, 2).

3. Sonstige privatrechtliche Rechtsbehelfe. Konkurrierend zur actio sepulchri violati konnte vor allem bei Beeinträchtigung durch bauliche Maßnahmen mittels des restitutorischen interdictum quod vi aut clam die Wiederherstellung des vorigen Zustandes begehrt werden (Ulp.: Dig. 43, 24, 11, 2. 13, 5; Venul.: Dig. 43, 24, 22, 4; Ulp.: Dig. 47, 12, 2). Ausgeschlossen war bei Zerstörung u. Beschädigung die sonst bei Sachbeschädigungen zustehende actio legis Aquiliae (ebd.), da am Grab kein Eigentum bestehen konnte, welches Voraussetzung für die Klagslegitimation bei dieser Klage war; sie muß aber zulässig gewesen sein, solange das Grab noch unbelegt, also locus purus war. Die Gewährung der actio iniuriarum bei Vorgehen gegen den cadaver wurde von den Juristen dann bejaht, wenn (wie etwa im Fall der Erben) auch der noch lebende Kläger als beleidigt angesehen werden konnte (ebd. 47, 10, 1, 4. 6). Als iniuria galt es auch, wenn der Grundeigentümer die durch einen Dritten unberechtigt bestattete Leiche ohne Genehmigung entfernte (ebd. 11, 7, 8 princ.): sepulchri violatio lag in einem solchen Fall selbstverständlich nicht vor.

4. Die Inschrift von Nazareth. Aus der frühen Prinzipatszeit stammt die angeblich in Nazareth aufgefundene Inschrift (F. Cumont, Un rescrit impérial sur la protection de sépulture: RevHist 163 [1930] 241 = Riccobono u. a., Fontes aO. [o. Sp. 600] 1, nr. 69 = De Visscher, Droit des tomb. 161f). Sie ist griechisch abgefaßt, enthält aber einige juristische Latinismen u. trägt die Überschrift διάταγμα Καίσαρος, ist aber wohl nur eine private Übersetzung oder Abschrift (L. Wenger, Eine Inschrift aus Nazareth: SavZRom 51 [1931] 372/5. 396f). Darin wird zunächst die gerichtliche Ahndung (κριτήριον ἐγὼ κελεύω γενέσθαι) verschiedener Grabfrevel wie zB. Ausgraben u. Entfernen von Leichen, Entfernen der Verschlußsteine, vorgesehen. Im Schlußsatz wird für das auch schon vorher genannte μετακεινῆσαι die Todesstrafe wegen τυμβωρυχία angedroht. Diese Inschrift ist in der schon kaum mehr überschaubaren Literatur (Übersichten bei L. Robert: SupplEpigrGr 8 [1937] 4 nr. 13; Riccobono u. a., Fontes aO. 1, 415; De Visscher, Droit des tomb. 164) in mehrfacher Hinsicht umstritten: Abgesehen von der These, daß es sich überhaupt um eine Fälschung handelt (L. Zancan, Sull'iscrizione di Nazareth: AttiIstVen 91,2 [1931] 51/64; K. Latte, Art. Todesstrafe: PW Suppl. 7 [1940] 1612f), besteht auch keine einheitliche Auffassung über die formale Rechtsnatur des überlieferten διάταγμα. Es wird teilweise als Edikt, teilweise als Reskript angesehen (für Edikt L. Markowski, Diatagma Kaisaros [Poznan 1937] 66/72; V. Arangio-Ruiz: StudDocHistIur 5 [1939] 632; Wenger, Inschrift aO. 385; für Reskript E. Cuq, Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosae dans les provinces: RevHistDroitFrançÉtr 4ᵉ sér. 9 [1930] 383/410; S. Lösch, Diatagma Kaisaros [1936] 38f; W. Seston, Le rescrit d'Auguste dit de Nazareth sur les violations de sépulture: RevÉtAnc 35 [1933] 205/12). Die Datierungen schwanken zwischen Caesar u. Vespasian; ebenso umstritten ist die occasio legis, wobei auch ein Zusammenhang mit der Auferstehung Christi insofern angenommen wird, als die Juden ein Gerücht über den Diebstahl des corpus Christi durch die Jünger in Umlauf setzten u. damit einen Bericht des Pilatus nach Rom auslösten, aufgrund dessen dann das gegenständliche Edikt ergangen sei (vgl. Mt. 28, 12/5; Cumont aO. 264/6; Wenger, Inschrift aO. 396f; Lösch aO.; M. Guarducci, L'iscrizione di Nazareth sulla violazione dei sepolcri: RendPontAcc 18 [1941/42] 85/98). Umstritten ist auch die Frage, ob der Inhalt einheitlich zu sehen ist (so Seston aO.; F. De Zulueta, Violation of sepulture in Palestine at the beginning of the Christian era: JournRomStud 22 [1932] 184/97; Wenger, Inschrift aO.; A. Berger, Sull'iscrizione detta di Nazareth: Labeo 3 [1957] 221/7; E. Schönbauer, Untersuchungen über die Rechtsentwicklung in der Kaiserzeit: JournJurPap 7/8 [1953/54] 144/8), oder ob der Schlußteil mit der Androhung der Todesstrafe von den vorangegangenen Anordnungen zu trennen ist (so vor allem Cuq aO.; V. Arangio-Ruiz: StudDocHistIur 2 [1936] 519). Keinen Beifall hat in diesem Zusammenhang die These Markowskis gefunden, wonach sich der erste Teil gegen Grabschänder, der zweite gegen verleumderische Anzeiger richtete (Markowski aO. 52. 67/70; vgl. O. Eger: SavZRom 58 [1938] 274f; Arangio-Ruiz: StudDocHistIur 5 [1939] 631; G. I. Luzzato, Epigrafia giuridica greca e romana 3 = StudDocHistIur 17 Suppl. [1951] 333). De Visscher, der die Inschrift als private Grabinskription ansieht, zerlegt sie hingegen in die Wiedergabe eines Edikts über die actio de sepulchro violato u. eine daran anschließende, vom Grabstifter selbst ausgehende Androhung der Todesstrafe wegen τυμβωρυχία (De Visscher, Droit des tomb. 162/95; vgl. auch L. Cerfaux, L'inscription funéraire de Nazareth à la lumière de l'histoire religieuse: RevIntDroitsAnt 5 [1958] 347/53), während Oliver im Schlußteil ein in Ausführung des vorangegangenen Edikts ergangenes statthalterliches interdictum prohibitorium erblickt (J. H. Oliver, A Roman interdict from Palestine: ClassPhilol 49 [1954] 180/3; Ablehnung bei Berger aO.). Nicht nur angesichts des geschilderten Streitstandes in der Literatur, sondern auch angesichts des Umstandes, daß der in der Inschrift überlieferte normsetzende Akt auf Syrien oder Palästina beschränkt war (Parrot 63/8; Schönbauer aO; vgl. Gerner 269f), kann darin kein Beweis erblickt werden, daß die strafrechtliche Ahndung der sepulchri violatio reichseinheitlich in der frühen Prinzipatszeit einsetzte.

5. Die strafrechtliche Ahndung. Der spätklass. Jurist Macer befürwortete durch eine äußerst weite Interpretation die Unterstellung der sepulchri violatio unter die strafrechtliche lex Iulia de vi privata (Macer: Dig. 47, 12, 8). Der entscheidende Impuls zur strafrechtlichen Erfassung der Grabschändungen ging aber vom Kaiserrecht aus, wobei dieses in erster Linie jene schwerwiegenden Fälle im Auge hatte, die mit einem Frevel an den Leichen oder Leichenteilen selbst verbunden waren. Nach einem Reskript von Septimius Severus stellte das spoliare cadavera ein crimen extraordinarium dar, welches von den Statthaltern je nach Schwere zu ahnden war: bei bewaffnetem bandenmäßigen Vorgehen mit der Todesstrafe, ansonsten usque ad poenam metalli (Ulp.: Dig. 47, 12, 3, 7). Auch die Paulus-Sentenzen, welche gegen Ende des 3. Jh. entstanden sind, geben einige kaiserrechtliche Strafbestimmungen gegen Leichenfrevler wider: Für extrahere corpora u. eruere ossa war bei humiliores die Todesstrafe, bei honestiores Verbannung oder Zwangsarbeit (poena metalli) vorgesehen (Paul. sent. 5, 19a = Dig. 47, 12, 11). Nicht mit Todesstrafe, aber ebenso differenziert nach dem sozialen Status des Täters, wurde das Ans-Tageslicht-Bringen von corpora, die Entfernung von Grabteilen oder -beigaben sowie die Verwendung als Wohnung bestraft: humiliores unterlagen der Zwangsarbeit, honestiores der Verbannung (Paul. sent. 1, 21, 4f. 12). Bei den sonstigen in den Paulus-Sentenzen genannten Tatbeständen wie effrangere, aperire, titulos eradere, statuam evertere, columnam tollere (ebd. 1, 21, 6. 8) u. unberechtigter Einbringung (ebd. 1, 21, 9) sind keine Sanktionen angegeben: Da es sich um weniger schwere Eingriffe handelt, sind sie wohl milder bestraft worden als Zugriffshandlungen auf die Leichen selbst (vgl. De Visscher, Droit des tomb. 154f).

VIII. Die Grabmulten. Etwa ab dem 2. Jh. nC. begegnen uns in den röm. u. italischen Grabinschriften Androhungen von Geldstrafen (Grabmulten, Sepulkralmulten) für bestimmte vom Stifter untersagte Handlungen: Als solche werden vor allem genannt: Die Einbringungen von Fremden, die Veräußerung des Grabes, die Öffnung, die Entfernung von Leichen, die Zerstörung oder Beschädigung der Grabanlage sowie das Auskratzen, Fälschen oder Entfernen der Inschrift (Beispiele bei Dessau nr. 8209/50; Arangio-Ruiz: Riccobono u.a., Fontes aO. 3, 257/70). Die Grabmulten, deren Höhe schwankend ist u. bis 350000 Sesterzen (CIL 6, 13387) geht, fielen je nach Anordnung des Stifters dem aera-

rium, dem fiscus, der Pontifikalkasse, den Vestalinnen oder in Italien u. den Provinzen auch den Gemeindekassen zu.

a. Rechtsgrundlage. Da es sich bei den Multen lediglich um Anordnungen durch einen privaten Grabstifter handelt, ist ein rechtliches Fundament ihrer Wirksamkeit im röm. Recht schwer zu ergründen; bezeichnend ist, daß sich die Juristen damit überhaupt nicht befassen. In der Literatur findet sich keine einheitliche Meinung: Nicht durchgesetzt hat sich die Auffassung, daß sie überhaupt keine rechtliche Wirkung hatten (so E. Ziebarth: Hermes 30 [1895] 57/70). An Erklärungen für ihre Rechtswirksamkeit findet sich in der älteren Lehre einerseits der Versuch, sie auf testamentarische Verfügungen zurückzuführen (Huschke 315), was aber nicht ihre Wirkung erga omnes u. in perpetuum zu erklären vermag, andererseits die Annahme einer lex publica, eines Senatusconsultum oder bezüglich der Provinzen eines Kaisererlasses, welche die Grabstifter zur Festsetzung der Multen ermächtigten (Mommsen, StrR 814f; Ferrini 37; in jüngerer Zeit auch M. De Dominicis: RevIntDroitsAnt 3 [1956] 185f). Die Tatsache, daß sich die Sepulkralmulten nicht nur bei den Römern finden, führte zur Annahme, daß ihre Wirksamkeit auf sakralrechtlichen Vorstellungen beruhe, die aus dem hellenist. Osten übernommen wurden, wo sich die Grabmulten bis ins 3. Jh. vC. nachweisen lassen (Wesenberg 75/7; Latte 90/5). Die These von A. Parrot, der die Grabmulten auf orientalische Verfluchungsformeln zurückführt (108), fand allerdings nur reservierte Aufnahme (vgl. Luzzato aO. 331f; De Visscher, Droit des tomb. 116). Schließlich findet sich in jüngerer Zeit die Auffassung, daß es sich nicht nur bei den Strafandrohungen, sondern bei den rechtsgestaltenden Inschriften überhaupt um ein aus der Stellung des Familienoberhauptes in Kultdingen bzw. aus dem Bodeneigentum ableitbares ‚einseitiges Edikt des autonomen Grabstifters' (Düll, Studien [II] 168) bzw. um eine ‚lex rei suae dicta' handelt (De Visscher, Droit des tomb. 86. 121; Kaser, G. 24. 87). Nicht eindeutig zu entscheiden ist die Frage, ob die Anordnungen des Grabstifters zu ihrer Rechtswirksamkeit der Genehmigung oder zumindest der Kenntnisnahme durch die begünstigte Körperschaft oder die pontifices bedurften (so J. Baron: KritViertJSchr 34 [1892] 356; Pfaff, Sepulchri violatio 1625; Düll, Studien [II] 166. 169; anders Kaser, G. 26). Eine Verständigung ist jedoch schon aus Gründen der Effizienz der Androhung üblich gewesen.

b. Durchsetzung. Daß die Multandrohungen durch den Grabstifter für die begünstigten Körperschaften ein zivilrechtliches Klagerecht schufen, ist nirgends überliefert u. bei Annahme eines sakralrechtlichen Fundaments auch auszuschließen. Die Art der Eintreibung war wohl je nach der begünstigten Körperschaft verschieden: Beim aerarium u. Pontifikalkollegium ist an eine Einziehung im Verwaltungswege (vgl. Dessau nr. 7947; Mommsen, StrR 819), beim Fiskus u. bei Gemeinden an einen Prozeß zu denken, der von einem privaten Ankläger (delator) zu führen war, wofür auch die gelegentlich ausgesetzten Delatorenprämien in Form von Anteilen an der eingetriebenen Mult einen Anreiz bieten sollten (zB. Dessau nr. 8239).

c. Das Verhältnis zur sepulchri violatio. Beim Vergleich der Tatbestände, bei denen die Grabstifter inschriftlich Multen androhen, u. jener Tatbilder, welche unter den ediktalen Begriff der sepulchri violatio fielen, läßt sich eine gewisse Überschneidung nicht in Abrede stellen, so zB. beim Zerstören des Grabes, beim Entfernen von Teilen, bei der Einbringung durch Fremde oder gegen den Willen des Testators (Ulp.: Dig. 47, 12, 3, 3). In diesem überschneidenden Tatbestandsbereich ist daher eine Kumulation von Sepulkralmult u. actio de sepulchro violato anzunehmen (Mommsen, StrR 814; Düll, Studien [II] 176). Eine davon abweichende Lehre meint allerdings, daß die den Grabmulten unterliegenden Handlungen an sich (d. h. nach dem Edikt über die sepulchri violatio) nicht unerlaubt waren, so daß die Grabmulten nicht kumulativ, sondern nur komplementär zum ediktalen Grabschutz zu sehen sind u. sich ausschließlich gegen die in der Grabinschrift genannten Personen richten, selbst wenn die Tatbestandsbeschreibung mit ‚si quis' eingeleitet wird (Giorgi 44ff; Albertario, Multe 65). De Visscher (Droit des tomb. 115/22) hat diese These dahingehend ausgebaut, daß die Grabmulten vor allem dem Schutz der Exklusivität bei Familiengräbern diente, die durch den alten Grabschutz nicht garantiert wurde.

D. Grabrecht u. Christentum. I. Die Stellung der Christengräber im heidn. Grabrecht. a. Allgemeines. Der christl. Friedhof (*Coemeterium), in dem ausschließlich Angehörige des neuen Glaubens begraben werden, ist am Beginn der Entwicklung noch unbekannt. Die Christen unterwarfen sich zunächst dem bestehenden röm. G., welches seinerseits, zumindest außerhalb der Verfolgungszeiten, keinerlei Hindernisse für die Bestattung von Christen in heidnischen Grabanlagen kannte, wofür als Beispiel auch die bei den Ausgrabungen der Isola Sacra zutage gekommene Koexistenz christlicher u. heidnischer Gräber angeführt werden kann (vgl. Calza 217f. 264. 308; Longo, Comunità 220f). Bei einem Familiengrab, das noch von einem heidn. Stifter begründet wurde, konnte ohne weiteres ein christl. Nachfahre bestattet werden, ebenso konnten in ein Erbgrab durch den Inhaber des ius sepulchri Leichen von Christen eingebracht werden. Selbstverständlich konnte ein christl. oder christenfreundlicher dominus auf seinem Grund ein Familiengrab begründen: Wie die archäologischen Befunde zeigen, wurde von dieser Möglichkeit vor allem von seiten reicher christenfreundlicher Stifter Gebrauch gemacht, indem sie den Christen entweder Grundstücke für Grabzwecke zur Verfügung stellten oder ihren christl. Freigelassenen u. deren Nachkommenschaft (libertis libertabusque posterisque eorum) in den Familiengräbern u. den dazugehörigen, oft recht ausgedehnten Adnexanlagen das Belegungsrecht einräumten (zB. die Grabanlage der Priscilla, der Domitilla u. der Lucina; ebd. 220; U. Fasola, Art. Katakomben: LThK[2] 6 [1961] 21; P. Styger, Die röm. Katakomben [1933] 26/33). Ebenso konnten die Christen sich in Form eines Begräbnisvereines organisieren u. auf diese Weise wie heidnische collegia funeraticia Grundstücke zur Sicherung des Begräbnisses u. des Grabkultes erwerben; der Zutritt zu solchen Vereinen war auch Sklaven mit Billigung des Herrn möglich (Marcian.: Dig. 47, 22, 3, 2). Es braucht in diesem Zusammenhang nicht auf die umstrittene Frage eingegangen zu werden, ob die frühchristl. Kirche überhaupt ihre gesamte Wirksamkeit nur unter der erlaubten Rechtsform der collegia tenuiorum entfaltet hat oder nicht (vgl. B. Kötting, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 146), denn unabhängig von dieser Frage war den christl. Gemeinden zur Sicherung des Grabkultes die Rechtsform des collegium funeraticium jedenfalls zugänglich (vgl. Longo, Comunità 225/31). Dieser eben geschilderte Zustand, der eine völlige Einordnung der christl. Gräber in das vorgefundene heidn., aber durchaus tolerante G. bedeutete, hatte freilich zur Folge, daß die Christen die auch ihren Gräbern zukommende religio selbst beachten mußten u. in dieser Hinsicht auch der Kontrollkompetenz der pontifices unterworfen waren, die, wie o. Sp. 595 u. Sp. 612 erwähnt, vor allem bei baulichen Änderungen, Exhumierungen u. Überführungen zur Wirksamkeit kam. Konfliktsituationen mit dem christl. Glauben sind aber aus dieser Situation nur dann entstanden, wenn die pontifices ihre Zustimmung zu gewissen Handlungen nur unter der Auflage von Sühneopfern zur Besänftigung der in der Totenruhe gestörten dii Manes erteilten, so zB. bei Überführungen infolge Zerstörung des Grabes (Paul. sent. 1, 21, 1); solange die pontifices aber ihre Kontrolle lediglich auf Genehmigungen u. eine allfällige inspectio loci beschränkten, konnte dies ohne Schwierigkeit für den christl. Glauben vor sich gehen. So sind etwa die baulichen Umgestaltungen am Grab des hl. Petrus (vgl. Capocci, Scavi 199/212) durchaus mit dem geltenden Recht in Einklang zu bringen.

b. Der Rechtsschutz des christl. Grabes u. Begräbnisses. Die christl. Gräber wurden nach dem bestehenden röm. Recht unter denselben Voraussetzungen als loci religiosi angesehen wie die heidn. Gräber, d. h. wenn es zu einer illatio mortui durch den Grundeigentümer oder mit dessen Zustimmung gekommen ist. Auch der Rechtsschutz stand daher in derselben Weise zu, wie er im prätorischen Edikt u. in kaiserlichen Strafvorschriften garantiert war: Gegen die Störung der Totenruhe u. Beeinträchtigungen der sepulkralen Funktion konnte die actio de sepulchro violato u. das interdictum quod vi aut clam herangezogen werden, bei Behinderungen des Begräbnisses stand die actio in factum nach Dig. 11, 7, 8, 5 u. das prohibitorische interdictum de inferendo, bei Behinderungen von Bauführungen am Grab das interdictum de aedificando zur Verfügung. Einschränkungen dieser Rechte, die dem in der gesamten Antike anerkannten Bedürfnis des Menschen nach ordnungsgemäßer u. ungestörter Bestattung Rechnung tragen, sind allerdings in Verfolgungszeiten nachweisbar: So wurde vor allem gegenüber Märtyrern von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, mit der Hinrichtung auch ein Bestattungsverbot zu verbinden (Ulp.: Dig. 48, 22, 1), wobei die Praxis aller-

dings keine einheitliche Linie zeigte (Belege für Bestattungsverbote u. Bestattungsfreigaben von Märtyrern bei Capocci,Concessione 269/90). Dieses Schwanken wurde von Capocci (ebd. 290/310) dahingehend erklärt, daß die Entscheidung darüber den strafenden Organen selbst oblag, wobei aber die Richtlinie galt, daß ein Begräbnis dann zu gewähren ist, wenn die Bestrafung der Tat angemessen ist (supplicium dignum pro factis; vgl. Cod. Iust. 3, 44, 11 vJ. 290). Longo, Sepoltura 241/58 hat hingegen diese uneinheitliche Handhabung aus der unkontrollierbaren Willkür der Christenverfolger erklärt, die kaum mehr rechtlichen Einschränkungen unterlag, sondern sich nur von politischen Motiven leiten ließ. Daß in toleranten Epochen auch die heidn. Staatsgewalt das Begräbnis in der Regel nicht verweigerte, zeigt sich auch in der Freigabe des Leichnams Jesu Christi an Joseph v. Arimathaia durch Pilatus (Mc. 15, 42/6; Mt. 27, 57/60; Lc. 23, 50/6; Joh. 19, 38/42).

c. Die Entstehung der christl. Friedhöfe. Die durch die Stifter den christl. Freigelassenen zugänglich gemachten areae um die Familiengräber bildeten den Ausgangspunkt für die Entstehung der christl. coemeteria. Die Katakomben entstanden, indem von den bestehenden Grabanlagen unterirdische Gänge vorangetrieben u. Privatgräber miteinander verbunden wurden. Da allerdings nach der röm. Rechtsauffassung das Grundstück mit dem darunter liegenden Erdreich rechtlich eine Einheit bildet, konnten die Katakomben auch nur unter solchen, den Christen zugänglich gemachten areae angelegt werden (E. Iosi, Art. Cimiteri cristiani antichi: EncCatt 3 [1949] 1621), keineswegs war es aber rechtlich zulässig, ohne Zustimmung des dominus fremde Grundstücke zu untergraben u. dort Katakombengräber anzulegen: ein solches Verhalten hätte zu der in Dig. 11, 7, 2, 2 erwähnten actio de mortuo illato Anlaß gegeben. Der Ausbau der Katakomben war alsbald mit einer Änderung der rechtlichen Organisation dieser Friedhöfe verbunden: Dieser Prozeß, der im 3. Jh. seinen Abschluß findet, führte vom ursprünglichen Nebeneinander von Privat-, insbes. Familiengräbern, zum christl. Friedhof im rechtlichen Sinn, der zum Vermögen der Kirche gehört u. nur den Christen zugänglich ist. Die meisten Erklärungsversuche für diese Entwicklung nehmen als Zwischenstufe ein gemeinschaftliches oder korporatives Verfügungsrecht der begünstigten christl. Freigelassenen (dazu G. B. De Rossi, La Roma sotterranea cristiana 1 [Roma 1864] 101/8; J. P. Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les romains 1 [Louvain 1895] 314/21; M. Roberti: Studi P. P. Zanzucchi [Milano 1927] 89/113; G. B. Monti: Studi S. Riccobono 3 [Palermo 1936] 69/95; G. J. Ebers, Grundriß des kath. Kirchenrechts [1950] 22; vgl. auch E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte[4] [1964] 30) oder eine formlose Pseudo-Stiftung an (so W. H. Gross, Art. Katakomben: KlPauly 3 [1969] 155), während G. Bovini (La proprietà ecclesiastica [Milano 1949] 71/5) an einen Fortbestand der Individualberechtigung bis zur Übernahme ins kirchliche Vermögen festhält. De Visscher, Droit des tomb. 261/76 erklärt sich den Übergang in der Weise, daß die Rechtsform des Familiengrabes zwar aufrecht blieb, gleichzeitig aber das die Freigelassenen einigende Band der Zugehörigkeit zum selben nomen durch das Band des gemeinsamen Glaubens ersetzt wurde: Charakteristisch in dieser Hinsicht ist die bei De Visscher (ebd. 275) wiedergegebene Grabinschrift des M. Antonius Restutus aus dem Domitilla-Friedhof: fecit hypogeum sibi et suis fidentibus in domino (IUR NS 6555; vgl. auch Dessau nr. 8337: libertis libertabusque posterisque eorum at religionem pertinentes meam). Als erster Beleg für den Übergang ins Vermögen der Kirche selbst wird die Betrauung des Diakons Callixtus (des späteren Papstes) mit der Verwaltung des nach ihm benannten Friedhofs durch Papst Zephyrinus angesehen (Iosi aO. 1627). Unter Papst Fabian wird die Verwaltung auf sieben diaconi regionarii, später auf die Vorsteher der vier tituli (Presbyter) aufgeteilt. Ab dem 4. Jh. werden die Friedhöfe wie das gesamte Kirchenvermögen rechtlich der Diözese zugeordnet u. vom Bischof verwaltet (Feine aO. 50). Mit der Übernahme der coemeteria ins kirchliche Vermögen war auch der Ausschluß der Nichtchristen aus der Grabgemeinschaft verbunden. Umgekehrt wurde es Christen zum Vorwurf gemacht, nichtchristlichen Begräbnisvereinen anzugehören (Cypr. ep. 67, 6).

II. Grabrecht u. Märtyrerkult. Den bedeutendsten Konfliktpunkt zwischen der alten u. neuen Religion bildete im Bereich des G. zweifellos der Märtyrerkult. Das gesamte heidn. G. u. der Begriff der religio loci dienten dem Zweck, dem Verstorbenen eine dauernde

u. unantastbare Ruhestätte zu sichern, ferner aber auch die Menschen vor der contagio mit dem als impurus empfundenen Leichnam zu schützen (vgl. Casavola 79/84). Die eigenmächtige Entfernung oder Überführung von Reliquien war daher, von anerkannten Fällen höherer Gewalt wie zB. Überschwemmungskatastrophen abgesehen (Paul. sent. 1, 21, 1; Cod. Iust. 3, 44, 1 vJ. 213), streng verboten u. durch das prätorische Edikt, durch Grabmulten u. seit dem 3. Jh. auch durch kriminelle Ahndung unter Strafe gestellt. Daß der christl. Märtyrer- u. Reliquienkult, der Exhumierungen u. Überführungen in großem Umfang zur Folge hatte, der überkommenen Ordnung zuwiderlief, liegt auf der Hand. Kaiser Julian nimmt daher in einem an die Bevölkerung von Antiochia gerichteten Erlaß ausdrücklich gegen diese ,audacia' Stellung (Cod. Theod. 9, 17, 5 vJ. 363). Daß aber nicht nur heidnisch eingestellte, sondern auch die christl. Kaiser in der Auseinandersetzung zwischen überkommenem G. u. Reliquienkult auf der Unverletzlichkeit beharren, zeigt einerseits die Aufnahme der Julianischen Konstitution in den Codex Iustinianus (9, 19, 5) sowie auch die Politik der nach Julian regierenden Kaiser: Gratian, Valentinian u. Theodosius verbieten sowohl die Sitte, in Apostel- u. Märtyrergräber Tote einzubringen (ebd. 1, 2, 2 vJ. 381) wie auch die Transferierung u. den Handel von Märtyrerleichen (Cod. Theod. 9, 17, 7 vJ. 386). Justinian ändert dies bei Aufnahme in seinen Codex in dem Sinn, daß die Überführung von kaiserlicher Genehmigung abhängt (Cod. Iust. 3, 44, 14); das Verbot des Handels mit Märtyrerreliquien bleibt aufrecht (ebd. 1, 2, 3). Ein Ausweg, den Reliquien- u. Märtyrerkult mit der Unverletzlichkeit des Grabes zu vereinigen, bestand darin, Altäre, Kultstätten u. Kirchen direkt über den Gräbern zu errichten (vgl. Th. Klauser, Art. Altar III [christl.]: o. Bd. 1, 343/6). Diese Möglichkeit wird in der bereits erwähnten Konstitution Cod. Theod. 9, 17, 7 vJ. 386 auch von den Kaisern selbst als legales Mittel vorgeschlagen.

III. Die Entwicklung des Grabrechts in christlicher Zeit. a. Die Aufrechterhaltung der klass. Konzeption u. Begriffe. Auffallend ist, daß die neue Religion in den Rechtsquellen zum G. nur einen relativ geringen Niederschlag findet: Weder der Codex Theodosianus noch die Justinianische Kompilation kennen die Institution des christl. Friedhofs; sogar das Wort coemeterium kommt nach dem Befund des Vocabularium Iurisprudentiae Romanae in den Quellen nicht vor. Justinian unternimmt bei der Aufnahme von grabrechtlichen Klassikerfragmenten in die Digesten zwar einige Interpolationen, das Bild, welches das Justinianische G. bietet, bleibt jedoch grosso modo demselben Konzept verhaftet wie das klass. Recht: So begegnet uns das Grab nach wie vor nur in der Form des auf privatem Grund liegenden sepulchrum, welches den Charakter einer res religiosa durch die tatsächliche Einbringung eines Toten erhält. Beseitigt wird freilich die mit dem neuen Glauben unvereinbare Zuordnung an die dii Manes: In diesem Sinn wird die klass. Definition der res religiosae in Gaius inst. 2, 4 (,quae diis Manibus relictae sunt') von Justinian in seine Institutionen nicht mehr aufgenommen. Auch eine Konstitution von Kaiser Constantius (Cod. Theod. 9, 17, 4 vJ. 356), welche von ,aedificia Manium' spricht u. damit schon die Beharrlichkeit des überkommenen heidn. Sprachgebrauches selbst in der Sprache eines betont christl. Kaisers dokumentiert, wird von Justinian unter Änderung dieser Bezeichnung in ,sepulchra' in seinen Codex aufgenommen (Cod. Iust. 9, 19, 4). Ansonsten finden wir in den Begriffen u. im dogmatischen Aufbau des G. bei Justinian einen ausgeprägten Klassizismus, der am heidn. Fundament dieser Konzeption keinen Anstoß nimmt. Die Gräber als res religiosae zählen nach wie vor zu den res divini iuris u. sind grundsätzlich jeder nichtsepulkralen Funktion rechtlich entzogen u. gegen Beeinträchtigungen geschützt: diesen Status verdanken sie nach wie vor der tatsächlichen Einbringung eines Leichnams, die aus dem locus purus einen locus religiosus macht; es findet sich in den Rechtsquellen kein Hinweis dafür, daß diese Religiosität etwa bei christlichen Friedhöfen bereits durch die bischöfliche Benediktion eintrat (so Biondi, Diritto 2, 253). Die Regeln über den örtlichen u. zeitlichen Umfang der religio loci bleiben aufrecht, die prätorischen Schutzmittel des klass. Rechts werden übernommen, sogar an der Bezeichnung ,pontifices' für die zur Genehmigung von Grabreparaturen u. Überführung berufenen Organe nimmt Justinian keinen Anstoß (Ulp.: Dig. 11, 8, 5, 1; 11, 7, 8 princ.). Natürlich handelt es sich bei der Aufrechterhaltung der klass. Konzeption u. Begriffswelt nur um eine äußere Kontinuität, die

wohl auch dadurch begünstigt worden ist, daß das in der heidn. Zeit geprägte G. an sich sehr tolerant war. Hinter den übernommenen Begriffen stand in der byz. Epoche aber freilich der Geist des neuen Glaubens, der die Handhabung dieser Begriffe in der Praxis entscheidend beeinflußt haben muß. So ist der Begriff des ius sepulchri im subjektiven Sinn als Inbegriff aller Berechtigungen des Grabinhabers von Justinian zwar übernommen worden, er kann auf dem Hintergrund des Friedhofssystems nicht denselben Inhalt gehabt haben wie im klass. Recht, das nur Gräber kannte, die auf Privatgrund von einem mehr oder weniger autonomen Stifter errichtet wurden: Hinsichtlich der coemeteria reduziert sich die individuelle Grabberechtigung auf ein ius inferendi an einem bestimmten Platz im Friedhof (Bonfante 33/6; Biondi, Vendita 44). Daß ein solches Recht nicht nur (wie schon im klass. Recht bei den sepulchra hereditaria) vererblich, sondern unter Lebenden kommerziabel wurde, dafür spricht die schon in Cod. Iust. 6, 37, 14 vJ. 286 entwickelte u. von Justinian akzeptierte begriffliche Trennung des ius inferendi vom weiterhin inkommerziablen sepulchrum selbst (vgl. Fadda 247; Bonfante 40ff; Longo, Diritto 278).

b. Neuerungen des Grabrechts in christlicher Zeit. Die eingetretenen Veränderungen in der Ausgestaltung des G. lassen sich teilweise aus der Doppelüberlieferung grabrechtlicher Konstitutionen im Codex Theodosianus u. Codex Iustinianus verfolgen, größtenteils sind sie aber durch die Interpolationenforschung, bes. durch Albertario, bekannt geworden. Freilich geht nicht jede Neuerung auf das Wirksamwerden christlichen Einflusses zurück: ein solcher ist wohl nicht notwendig zur Erklärung der Vertragsklage auf das negative Interesse bei gutgläubigem Kauf einer res religiosa (Mod.: Dig. 18, 1, 62, 1; Biondi, Vendita 46f), der Gültigkeit des Verkaufs einer res religiosa, wenn diese im verkauften Grundstück nur einen quantitativ bedeutungslosen Anteil ausmachte (modica loca in Dig. 18, 1, 22/4; vgl. auch Longo, Comunità 236f; Bonfante 39f). Möglich, aber keineswegs sicher ist ein christl. Einfluß bei der Annäherung des iter ad sepulchrum an den Begriff der Servitut (Ulp.: Dig. 8, 5, 1; zur Interpolation: De Visscher, Droit des tomb. 92) sowie bei der Anerkennung des pactum de non sepeliendo als Nebenabrede bei Grundverkäufen, die in klassischer Zeit als ungültig angesehen wurde (Pompon.: Dig. 2, 14, 61; Paul.: Dig. 11, 7, 11; Bonfante 43f). Longo, Comunità 232f führt die Anordnung ihrer Wirksamkeit durch Justinian (vgl. auch Cod. Iust. 4, 54, 9 vJ. 531) auf die Tendenz zurück, die heidn. Sitte der auf Privatgrund verstreut liegenden Privatgräber zugunsten des christl. Friedhofs zurückzudrängen.

1. Der Bestattungsritus. Wiewohl für die christl. Frühzeit eine Feuerbestattung nicht auszuschließen ist, zeigt sich sehr bald die Ablehnung dieser Bestattungsform durch die Anhänger des neuen Glaubens (Macrob. sat. 7, 7; Tert. an. 51; vgl. C. Schneider, Art. Asche: o. Bd. 1, 729; Koep/Stommel/Kollwitz 217). Die Rechtsquellen der christl. Epoche nehmen zwar zur Frage des Bestattungsritus nicht direkt Stellung, zeigen aber in ihrer Diktion zumeist, wenn auch nicht ausnahmslos, eine Bezugnahme auf die Erdbestattung (illatio, inhumare, humare). Die von Kaiser Julian angeordnete Bestattung zur Nachtzeit kann sich nicht halten, wie der Vergleich von Cod. Theod. 9, 17, 5 vJ. 363 mit der justinianischen Fassung Cod. Iust. 9, 19, 5 zeigt. Das Verbot der Bestattung intra urbem bleibt bis zum Ende der Antike aufrecht (vgl. ebd. 3, 44, 12 vJ. 290; 1, 2, 18 vJ. ? [Anastasius], vgl. J. Kollwitz, Art. Coemeterium: o. Bd. 3, 232f). Gratian, Valentinian u. Theodosius ordnen sogar die Überführung der supra terram befindlichen Urnen u. Sarkophage vor die Stadtmauern an (Cod. Theod. 9, 17, 6 vJ. 381).

2. Rechtsvorschriften zur Sicherung des Begräbnisses. Die schon in heidnischer Zeit betonte allgemeine Menschenpflicht zur Bestattung des insepultus wird in christlicher Zeit in rechtlicher Hinsicht vor allem dadurch weiter ausgebaut, daß Nachteile aus ihrer Erfüllung beseitigt werden: Eine vom Erblasser aufgestellte Bedingung, seine Überreste ins Meer zu werfen, wird als unwirksam angesehen: Der eingesetzte Erbe, der dieser Bedingung zuwider den Erblasser bestattete, wurde in einer Interpolation zu Mod.: Dig. 28, 2, 27 princ. ,laudandus magis quam accusandus' bezeichnet. Ein Dritter, der nicht quasi negotium heredis gerens, sondern pietatis causa oder sogar prohibente herede die Bestattung vorgenommen hatte, verlor entgegen der klass. Ansicht, die der actio funeraria den Gedanken der negotiorum gestio zugrunde legte, nunmehr nicht seinen Anspruch

auf Ersatz der Bestattungskosten (vgl. die Interpolation in Ulp.: Dig. 11, 7, 14, 13). Ferner richten Anastasius u. Justinian einen eigenen Fonds zur Übernahme von Begräbniskosten ein (Cod. Iust. 1, 2, 18 vJ. ?; Nov. Iust. 59 vJ. 537). Der Sicherung des Begräbnisses dient ferner die Regel, daß die Einbringung in ein sepulchrum commune auch invitis ceteris möglich ist (Inst. Iust. 2, 1, 9 = Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 4; vgl. Ulp.: Dig. 11, 7, 6 princ.; 10, 3, 6, 6). Ob die Regel selbst byzantinisch (so Albertario, Appunti 41f) oder klassischen Ursprungs (so De Visscher, Droit des tomb. 125/7; Bonfante 31) ist, ist unklar, auf jeden Fall zeigt ihre Aufnahme in die Institutionen das Gewicht, welches Justinian ihr beimaß. Mehrfach verboten wurde auch jedwede Behinderung der Bestattung von seiten der Gläubiger des Verstorbenen (Cod. Iust. 9, 16, 9 vJ. 526; Nov. Iust. 60, 1 vJ. 537; 115, 5 vJ. 542; vgl. auch Edict. Theod. 75).

3. Der favor religionis. In den weiteren Zusammenhang der Sicherung des Begräbnisses gehört der sog. favor religionis, worin eine Einschränkung jenes klassischen Prinzips zu sehen ist, welches das Entstehen der Religiosität durch illatio mortui vom Willen des Grundeigentümers, der Miteigentümer oder der beschränkt dinglich Berechtigten abhängig macht. Übereinstimmende Interpolationen in Ulp.: Dig. 11, 7, 2, 7/9. 7, 4 u. Call.: Dig. 11, 7, 41 lassen durch Einbringung eines verstorbenen Eigentümers ohne Willen solcher zustimmungsberechtigter Personen einen locus religiosus dann entstehen, wenn sonst kein ebenso günstiger Begräbnisplatz zur Verfügung stand (vgl. Albertario, Appunti 58/60).

4. Die Beseitigung des Gegensatzes von Erb- u. Familiengräbern. Die Institution des Familiengrabes entsprang der spezifisch heidn. Sorge, im Grab nicht zusammen mit einem extraneus bestattet zu sein (Cic. leg. 2, 22, 55). Für das Christentum war der Gedanke einer solchen religio familiae selbstverständlich nicht mehr von Bedeutung, da das einigende Band der Grabgemeinschaft nunmehr im Glauben u. im Warten auf die resurrectio mortuorum gesehen wurde. Daher sah Justinian keine Hindernisse, die Familiengräber den Erben, unabhängig von deren Familienzugehörigkeit, zu öffnen (s. die Interpolationen in Cod. Iust. 3, 44, 4 vJ. 223; 3, 44, 8 vJ. 244; 3, 44, 13 vJ. 294; vgl. Albertario, Sepulchra 4; De Dominicis, Ius 199; De Visscher, Droit des tomb. 94) u. den Gegensatz zwischen den sepulchra hereditaria u. sepulchra familiaria zu verwischen.

5. Übernahme pontifikaler Kompetenzen. Das Gräberwesen stand in heidnischer Zeit unter der Aufsicht der pontifices: Sogar noch unter Constantius werden die pontifices als Zustimmungsberechtigte genannt (Cod. Theod. 9, 17, 2 vJ. 349). Justinian übernimmt die ,pontifikale' Genehmigung für Grabreparaturen u. Exhumierungen (Ulp.: Dig. 11, 8, 5, 1; 11, 7, 8 princ.), was nach Biondi, Diritto 2, 253 auf die christl. Bischöfe zu beziehen ist, doch führt er gleichzeitig ein kaiserliches Genehmigungsrecht für solche Maßnahmen ein; ob dies kumulativ zur ,pontifikalen' Autorisierung gemeint war, wie Biondi (ebd.) aus der Wendung ,decreto pontificum seu principis' (Dig. 11, 7, 8 princ.) vermutet, muß bezweifelt werden, da in der ebenfalls von Justinian veränderten Konstitution Cod. Iust. 3, 44, 14 vJ. 386 nur mehr das kaiserliche Genehmigungsrecht eingeschoben wird (,sine adfatibus Augusti'; vgl. die Urfassung Cod. Theod. 9, 17, 7).

c. Die Weiterentwicklung der strafrechtlichen Ahndung von Grabschändungen. Die christl. Zeit beginnt zunächst mit einer Verschärfung, indem durch Constantius auch für die Demolierungshandlungen u. das detrahere aliquid de sepulchro die vorher nur bei Angriffen gegen die Leichen selbst herangezogene poena metalli angedroht wird (Cod. Theod. 9, 17, 1 = Cod. Iust. 9, 19, 2 vJ. 340). Neun Jahre später sieht sich derselbe Kaiser bereits zu einer Milderung veranlaßt: Für die Abtragung von Gräbern u. Grabteilen, ein Vorgang, der damals zur Gewinnung von Baumaterial offenbar durchaus gang u. gäbe war, werden fixe Geldstrafen angedroht (Cod. Theod. 9, 17, 2 = Cod. Iust. 9, 19, 3 vJ. 349). Eine im Jahr 356 im Namen von Constantius u. Julian ergangene Konstitution (Cod. Theod. 9, 17, 3) spricht zwar für eine wieder eingetretene Verschärfung (,animadversionem priscis legibus definitam'), doch die Nichtaufnahme dieser Anordnung in den Codex Iustinianus sowie ein weiteres, ebenfalls 356 oder 357 ergehendes Edikt von Constantius (Cod. Theod. 9, 17, 4, 1 = Cod. Iust. 9, 19, 4, 1) u. die Anordnung von Anastasius (ebd. 1, 2, 18, 1 vJ. ?) beweisen, daß es hinsichtlich der reinen Entfernung von Bauteilen bei der Ahndung durch Geldstrafen blieb. Kam es darüber hinaus aber zu Eingriffen gegen die bestatteten Leichen selbst, so blieben die schon im Kaiser-

recht des 3. Jh. angedrohten schweren Strafen bestehen (ebd. 9, 19, 4, 8 vJ. 356 oder 357?; Nov. Val. 3, 22). Diese Einschärfung richtete sich nicht nur gegen die Verwüstungen heidnischer Gräber durch Christen, sondern vor allem auch gegen Grabspoliationen als Folge des christl. Märtyrer- u. Reliquienkultes.

d. Grabmulten. Der zeitliche Schwerpunkt der Androhung von Grabmulten durch die Stifter liegt zwar in der heidn. Epoche, doch finden sich solche Inschriften auch noch in christlicher Zeit. Dem Einfluß der neuen Religion entsprach es, daß sich auch stifterliche Anordnungen finden, denen zufolge die Mult der Kirche zufallen sollte (Dessau nr. 8251 f. 8254/6).

E. ALBERTARIO, Appunti sul condominio di sepulcro: ders., Studi di diritto romano 2 (Milano 1941) 39/60; Il contenuto del ius sepulchri: ebd. 29/38; A proposito di un nuovo studio sulle multe sepolcrali: ebd. 63/7; Sepulchra familiaria e sepulchra hereditaria: ebd. 1/27. – V. ARANGIO-RUIZ, Il giardino funerario di Pompea Musa e le sue vicende: ders., Studi epigrafici e papirologici (Napoli 1974) 655/72. – B. BIONDI, Il diritto romano cristiano 2 (Milano 1952); La vendita di cose fuori di commercio: Studi in on. di S. Riccobono 4 (Palermo 1936) 3/56 – R. BÖHM, G.übertragung laut Kodizill: Labeo 6 (1960) 338/54. – P. BONFANTE, Corso di diritto romano 2, 1² (Milano 1966). – E. F. BRUCK, Les facteurs moteurs de l'origine et du développement des fondations grecques et romains: RevIntDroits-Ant 2 (1955) 159/66; Die Stiftung für die Toten in Recht, Religion u. politischem Denken der Römer: ders., Über röm. Recht im Rahmen der Kulturgeschichte (1954) 46/100; Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht² (1970). – G. CALZA, La necropoli del porto di Roma nel' Isola Sacra (Roma 1940). – V. CAPOCCI, Sulla concessione e sul divieto di sepoltura nel mondo romano a condannati a pena capitale: StudDocHistIur 22 (1956) 266/310; Gli scavi del Vaticano nella ricerca del sepolcro di S. Pietro e alcune note di diritto funerario romano: ebd. 18 (1952) 199/212. – F. CASAVOLA, Studi sulle azioni popolari romane = Publ. Fac. Giur. Univ. Napoli 29 (Napoli 1958). – R. DANIELI, In tema di iter ad sepulchrum: Studi in on. di E. Albertario 2 (Milano 1953) 303/14. – M. DE DOMINICIS, Ancora sul ,Fragmentum tudertinum': ders., Scritti romanistici (Padova 1974) 145/64; Sulla distinzione dei ,sepulchra' in D. 11, 7, 5: AnnUnivPerugia 42 (1933) 53/97; Il ,ius selpuchri' nel diritto successorio romano: ders., Scritti aO. 197/222. – F. DE VISSCHER, L'ascia funeraire: RevIntDroits-Ant 10 (1963) 213/20; Le conflit entre la succession testamentaire et le régime des tombeaux de famille: ebd. 1 (1954) 283/97; Les défenses d'aliéner en droit funéraire romain: StudDocHistIur 13/14 (1947/48) 277/88; Le ,diatagma' dit de Nazareth sur les violations de sépulture: NouvClio 4 (1953) 18/30; Le droit d'accès aux tombeaux: Eranion G. S. Maridakis (Athen 1963) 267/76; Le droit des tombeaux romains (Milano 1963 [enthält S. 161/314 weitere überarbeitete Spezialaufsätze]); La fondation funéraire d'un citoyen romain en Phrygie (85 ap. J. C.): RevIntDroitsAnt 12 (1965) 245/55; Les fondations privées en droit romain classique: ebd. 2 (1955) 197/218; À propos d'une inscription nouvellement découverte sous la basilique S. Pierre: AntClass 15 (1946) 117/26; Locus religiosus: G. Moschetti (Hrsg.), Atti del congr. intern. di diritto romano e di storia del diritto 3 (Milano 1951) 179/88; La loi de XII Tables et la protection des tombeaux: Mélanges Ph. Meylan 1 (Lausanne 1963) 359/66; Les peines sépulcrales: Festschr. H. Lewald (Basel 1953) 175/83; La prescription de ius sepulchri: Studi E. Betti 2 (Milano 1962) 393/403. – G. DONATUTI, Actio funeraria: StudDocHistIur 8 (1942) 38/81. – R. DÜLL, Studien zum röm. Sepulkralrecht: Festschr. F. Schulz 1 (1951) 191/208; Studien zum röm. Sepulkralrecht (II): Moschetti aO. 161/77. – F. FABBRINI, Dai ,religiosa loca' alle ,res religiosae': BollIstDirRom 73 (1970) 197/228; Art. Res Divini iuris: NovDigIt 15 (Torino 1968) 510/65. – C. FADDA, Studi e questioni di diritto 1 (Napoli 1910). – C. FERRINI, De iure sepulchrorum apud Romanos: ders., Opere 4 (Milano 1930) 1/38. – J. GAUDEMET, Les fondations en Occident au Bas-Empire: RevIntDroits-Ant 2 (1955) 275/86. – E. GERNER, Tymborychia: SavZRom 61 (1941) 230/75. – G. GIORGI, Le multe sepolcrali in diritto romano (Bologna 1910). – PH. HUSCHKE, Die Multa u. das Sacramentum (1874). – M. KASER, Zum röm. G.: SavZRom 95 (1978) 15/92; Das röm. Privatrecht² 1/2 = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1/2 (1971/75); Rechtsgeschäftliche Verfügungsbeschränkungen im röm. Recht: Festgabe I. Sontis (1977) 11/31. – M. KOBBERT, Art. Religio: PW 1A, 1 (1914) 565/75; Art. Religiosa loca: ebd. 575/80. – E. KOEP/E. STOMMEL/J. KOLLWITZ, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 194/219. – J. KOLLWITZ, Art. Area: o. Bd. 1, 645f; Art. Coemeterium: o. Bd. 3, 231/5; Art. Columbarium: ebd. 245/7. – K. LATTE, Heiliges Recht (1920). – B. LAUM, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike (1914). – R. LEONHARD, Art. Religiosum: PW 1A, 1 (1914) 583/5. – G. LONGO, Comunità cristiane primitive e res religiosae: ders., Ricerche romanistiche (Milano 1966) 219/39; Sul diritto sepolcrale romano: ebd. 259/79; Le droit funéraire romain dans son développement historique: Scritti in memoria di A. Giuffrè 1 (Milano 1967) 633/42; La sepoltura dei Christiani giustiziati: ders., Ricerche aO. 241/58. – M. E. LUCIFREDI-PETERLONGO, In tema di ius sepulchri: Studi E. Albertario aO. 2, 29/42. – A. MANZMANN, Die Rechtsform der griech. Stiftung: RevIntDroits-Ant 3 (1956) 119/34. – J. MARQUARDT, Das Privatleben der Römer² (1964). – J. MERKEL, Über die sog. Sepulkralmulten: Festgabe R. v. Jhering (1892) 79/134. – L. MICHON, Autour des origines légales de l'agnation externe: Mélanges de droit romain, Festschr. G. Cornil 2 (Gand/Paris 1926) 111/36. – C. MIEROW, Hoc monumentum heredem non sequitur. An interpretation: TransAmPhilol-Assoc 65 (1934) 163/77. – TH. MOMMSEN, Zum röm. G.: ders., Ges. Schriften 3 (1907) 198/214; Röm. Strafrecht (1899). – M. MOREL, Le sepulcrum (Grenoble 1928). – A. PARROT, Malédictions et violations de tombes (Paris 1939). – A. PERNICE, Zum röm. Sakralrecht: SbBerlin 51 (1886) 1169/203. – I. PFAFF, Art. Sepulkralmulten: PW 2 A, 2 (1923) 1622/5; Art. Sepulchri violatio: ebd. 1625/8. – C. PRÉAUX, Sur les ,fondations' dans l'Égypte gréco-romaine: RevIntDroitsAnt 3 (1956) 145/72. – A. ROSSI, Ricerche sulle multe sepolcrali romane: RivStorAnt 5 (1975) 111/59. – E. SAMTER, Art. Columbarium: PW 4, 1 (1900) 593/603. – C. SANFILIPPO, Il valore giuridico dell' inscrizione relativa al lascito di Iunia Libertas: AnnCat 4 (1950) 150/60. – G. SCHERILLO, Lezioni sulle cose (Milano 1945). – P. STEIN, Some reflections on ius sepulchri: Studi B. Biondi 2 (Milano 1965) 111/22. – R. TAUBENSCHLAG, Miszellen aus dem röm. G.: SavZRom 38 (1917) 244/62. – P. VOCI, Diritto ereditario romano 1² (Milano 1967). – F. WAMMSER, De iure sepulchrali Romanorum quid tituli doceant (1887). – A. WATSON, The law of property in the later Roman republic (Oxford 1968). – L. WENGER, Griechische Inschriften zum Kaiserkult u. zum G.: SavZRom 49 (1929) 308/44. – G. WESENBERG, Verträge zugunsten Dritter (1949). – L. ZANCAN, Il diritto di sepolcro nel Gnomon: Aegyptus 16 (1936) 148/68.

Georg Klingenberg.

Grabrede s. Leichenrede.

Graecia s. Hellas.

Graffito I (lateinisch).

A. Allgemeines. I. Geschichte der Forschung. Die G. (auch Sgraffiti) bilden eine besondere Gruppe unter den Inschriften. Ihre Erforschung wurde lange Zeit vernachlässigt. Für Pompeii erfolgte die erste Veröffentlichung am Ende des 18. Jh. (Garrucci 8; Ciprotti 86_1). Während im 19. Jh. A.-J. Letronne die vor allem griech. Proskynemata (kurze Inschriften, mit denen sich Besucher eines Heiligtums den dauernden Genuß der Segnungen der Stätte zu erhalten suchen [Bonnet, RL 609 s. v. Proskynema]) aus Ägypten edierte, erstellte R. Garrucci eine erste Sammlung für Pompeii, die auch Wandtexte u. -zeichnungen umfaßte. Sie war der Vorläufer jenes Corpus (CIL 4), das 1871 durch C. Zangemeister begonnen u. bis 1970 nacheinander von A. Mau, besonders M. Della Corte u. schließlich von P. Ciprotti fortgesetzt wurde. Doch darf man den wesentlichen Beitrag G. B. De Rossis für die Erforschung der christl. G. u. den H. Dressels für das Studium des sog. instrumentum, d.h. der Aufschriften auf den verschiedenartigsten Gegenständen, nicht übersehen. Seitdem haben die Paläographen, nach E.

Huebner u. H. B. van Hoesen (Roman cursive writing [London 1915]) neuerdings R. Marichal u. J. Mallon, die Bedeutung der G. für die Geschichte der lat. Schrift unterstrichen. V. Väänänen, Herausgeber eines neuen Corpus der Wandinschriften Roms, wies nach, daß sie äußerst nützlich sind für die Kenntnis des Vulgärlateins.

II. Begriffsbestimmung. Trotz des beträchtlichen Anwachsens dieser Publikationen in neuerer Zeit ist es nicht leicht, Epigraphiker, Paläographen u. Historiker in Übereinstimmung zu bringen, wenn es um eine genaue Definition des Begriffs G. geht. Sie muß mehrere Elemente verbinden: 1) Zum Unterschied von den in Stein eingemeißelten Inschriften finden sich die G. auf einem weniger harten Material (Wand, Ton vor u. nach dem Brand, Metall) eingraviert mittels eines harten u. trockenen spitzen Gegenstandes, sei es das graphium, der Schreibgriffel (G. Lafaye, Art. Stilus: DarS 4, 2, 1510f), oder ein beliebiges anderes Instrument. Das lat. Verbum scariphare (von σκάριφος, ‚Schreibstift': C. L. Visconti: AnnInst 1860, 434; CIL 6, 52 = Dessau 2, 1 nr. 4335) bezeichnet diese Art des Schreibens. Aber diese Definition (E. Huebner, Exempla scripturae epigraphicae Latinae a Caesaris dictatoris morte ad aetatem Iustiniani [1885] 24f; Mallon, Paléographie 63) schließt die Aufschriften oder Zeichnungen aus, die mit Kohle oder Kreide ausgeführt sind (Dipinti). Diese sind sicher belegt (Plaut. merc. 409), aber weniger gut erhalten (Ciprotti 85). Ihr Inhalt entspricht dem der G. ‚à la pointe' (der eingeritzten G.). Dieser Ausdruck (Marichal, Paléographie 182f) deutet an, daß man das Wort G. nicht aus dem technischen Verfahren definieren kann, wenn auch die Mehrzahl der erhaltenen Texte damit abgedeckt ist. – 2) Der Schrifttyp, eine von der kalligraphischen (écriture posée), für offizielle Inschriften oder für die Ausgabe literarischer Texte verwendeten Schreibweise verschiedene Gebrauchsschrift (Kursive), ergibt keine Definition, die präzise genug wäre; denn die Gebrauchsschrift wird weit über die Klasse der G. hinaus verwendet. Außerdem schließt diese Definition die den Texten beigegebenen, oft durch die Texte kommentierten Zeichnungen aus. Trotzdem wurde dieses paläographische Kriterium in neueren Untersuchungen besonders hervorgehoben, um mit Hilfe des Zeugnisses der G. die Entwicklung der lat. Schrift zu verdeutlichen. Nach Petrucci (131f) bezeugen die G. aus der Graufesenque eine Vereinfachung der Kapitalschrift, worin ein direkter Übergang von einer alten zu einer neuen Kursive sichtbar werde. Diese Hypothese berücksichtigt nicht, daß der Einfluß einer bei den Kopisten üblichen Buchschrift das Auftreten einer neuen lat. Schrift erklärt (wie Mallon, Paléographie 52f vorschlägt). R. Marichal wies diese Hypothese zurück (AnnÉcPratHautÉt IVe sect. 1966/67, 296f) u. betonte demgegenüber, daß der Urheber der G. sich nicht gelöst habe von den Schreibgewohnheiten der Schule (Autour des graffiti 87). In jedem Fall sind die G. wertvolle Zeugen für die Gebrauchsschrift, wobei freilich berücksichtigt werden muß, daß die Schreibbedingungen selbst schon gewisse Deformationen der Schrift zur Folge haben. – 3) Damit kommt man auf die Bedeutung des Trägers der Schrift für eine möglichst vollständige Definition der G. Diese entwickeln sich als eine Art ‚wilde' Epigraphie, da sie auf einem Träger angebracht wurden, der eigentlich nicht zur Beschriftung vorgesehen war. So kann man nicht zu den G. rechnen die Aufschriften in Kursive, die mit dem Schreibgriffel auf Wachstäfelchen eingeritzt sind (Marichal, Chronique 2, 116/33), zB. Quittungen, gerichtliche Urkunden oder sogar Schreibübungen, weil sie auf einem Material geschrieben sind, das eigens zu diesem Zweck hergestellt wurde, ebenso die mit Tinte beschriebenen Täfelchen (ders., Découverte de tablettes de bois écrites à l'encre à Vindolanda [Northumberland]: JournSavants 1975, 113/20) oder auch die Fluchtäfelchen (defixionum tabellae), die sich zwar zumeist auf einem ungewöhnlichen Träger finden, nämlich Blei, das aber entsprechend dem ganz speziellen Verwendungszweck gewählt wurde (K. Preisendanz, Art. Fluchtafel: o. Bd. 8, 1/29). Aus dem gleichen Grunde wird man auch die Felsinschriften ausschließen, die übrigens sehr oft eingemeißelt sind. – 4) So stellt sich für den Historiker über die paläographischen Kriterien hinaus das Problem des Textes selbst. Die auf die Mauern gemalten Inschriften in Pompeii kann man kaum als G. betrachten; nicht nur, weil sie nicht eingeritzt sind, sondern auch, weil sie mit ihrem Text die Funktionen der heute üblichen Plakate erfüllen: Wahlpropaganda, Ankündigung von Spielen, Warenlisten. Was die erste dieser drei Gruppen betrifft, kennt man oft den Namen des scriptor, eines Spezialisten, der dieses Mittel

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Abecedarius (Nachtrag zu RAC I, Sp. 9):	Jahrgang 3 (1960) 159
Aeneas (Nachtrag zu RAC I, Sp. 140):	Jahrgang 4 (1961) 184/6
Aethiopia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 158):	Jahrgang 1 (1958) 134/53
Aischylos (Nachtrag zu RAC I, Sp. 204):	Jahrgang 5 (1962) 191/5
Ambrosiaster (Nachtrag zu RAC I, Sp. 365):	Jahrgang 13 (1970) 119/23
Amen (Neufassung von RAC I, Sp. 378/80):	Jahrgang 1 (1958) 153/9
Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	Jahrgang 7 (1964) 167/82
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	Jahrgang 3 (1960) 152/5
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	Jahrgang 3 (1960) 155/9
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	Jahrgang 4 (1961) 187/96
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	Jahrgang 5 (1962) 195/9
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	Jahrgang 6 (1963) 187/92
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Bücherverníchtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8311-8

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 93

Graffito I [Forts.] — Gregor II



1983

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8311-3 (Lieferung 93)

für eine auf das öffentliche Leben zielende Bekanntmachung anwendet (J. L. Franklin jr., Notes on Pompeian prosopography. Programmata scriptores: CronPomp 4 [1978] 54/74). In ähnlicher Weise enthalten die Ostraka häufig mit Tinte geschriebene Texte, die zwar vielleicht nur ephemere Bedeutung haben, aber doch das Wirtschaftsleben betreffen (Quittungen, Empfangsbestätigungen: Marichal, Chronique 2, 133f) oder das Leben einer Garnison (Bu Njem [R. Marichal, Les ostraca de Bu Njem: CRAcInscr 1979, 436/52]). – Nach diesen Unterscheidungen bleibt eine Gruppe von Inschriften mit im allgemeinen ziemlich kurzem Text übrig, der weder von Spezialisten abgefaßt ist (oder womit der Spezialist seine privaten Interessen verfolgt) noch sich bezieht auf eine öffentliche Bekanntgabe, die notwendig schriftlich geschehen muß. – Nach all dem lassen sich die G. (Texte u. Zeichnungen) folgendermaßen definieren: Sie sind Aufzeichnungen persönlicher u. spontaner Mitteilungen, im allgemeinen veranlaßt durch eine augenblickliche Situation, geschrieben mit irgendeinem beliebigen Instrument (gewöhnlich eingeritzt) auf ein zufälliges u. zum Schreiben nicht vorgesehenes Material unter Verwendung der Gebrauchsschrift (Kursive).

III. Sprache. Aus dem gleichen Grunde wie die, vor allem späten, *Grabinschriften sind auch die G. von Interesse für die Geschichte der lat. Sprache. Obwohl ihre Verfasser nicht notwendig zur sozialen Unterschicht gehören (anders Solin, Interpretazione 8), bedienen sie sich selten einer geschliffenen Sprache. Von daher rührt die Bedeutung von Vulgarismen u. Fehlern, wie die grundlegende Studie von Väänänen (129f) nachweist, der besonders auf die Einschränkung des Kasussystems in Pompeii hinweist, sowie des Einflusses örtlichen Sprachgebrauchs. Ebenfalls kann man feststellen, daß ein alter italischer Bestand in der erotischen Sprache fortdauert (E. Montero Cartelle, De las nugae a los graffiti o del priapismo verbal: Durius 3 [1975] 371/83). Doch läßt sich manchmal nur schwer unterscheiden zwischen Vulgarismen, Unklarheiten in der Schrift, die mit den jeweiligen speziellen Schreibbedingungen verbunden sind, u. Fehlern (Solin, Interpretazione 9). Daraus ergibt sich notwendig die Forderung, bei Aufnahme u. Veröffentlichung der G. besonders behutsam vorzugehen (Marichal, Lecture; ders., Autour des graffiti).

B. Nichtchristlich. I. Graffiti auf Wänden. Die Wandinschriften sind bei weitem die häufigsten u. bekanntesten, vor allem in Pompeii u. Herculaneum, aber auch in Rom u. im Westen allgemein (zB. Ostia, Belo). Ihre Verbreitung wurde schon von den Zeitgenossen, von den Schreibern der G. selbst, bemerkt: Admiror paries te non cecidisse ruina | qui tot scriptorum taedia sustineas, lautet ein Distichon, das auf den Wänden der Basilika, des Amphitheaters u. des Großen Theaters in Pompeii wiederholt ist (CLE 2, 957), während es andernorts, zB. in Ephesus u. Rom, Verbote gibt, die Wände zu beschreiben (CIL 3, 8245; 6, 52). Dem sind die literarischen Zeugnisse hinzuzufügen: Cic. Verr. 3, 33; Catull. 37, 10; Plin. ep. 8, 8, 7; Martial. 12, 61. Ein anonymer Dichter schreibt ein Epigramm zu Ehren des Priapos: Otiosus templi parietibus tui notavi (V. Buchheit, Studien zum Corpus Priapeorum [1962] 7/10). Diese Sitte, die auch Plut. curios. 11, 520E u. Lucian. dial. mer. 4, 2f angedeutet ist, spiegelt vor allem den Wunsch des Vf., seine Anwesenheit oder Durchreise am Ort zu verewigen.

a. Die Tituli memoriales. Über die Bedeutung dieser Gedenkinschriften s. A. Rehm, ΜΝΗΣΘΗ: Philol 94 (1940) 8f. Man kann grob folgende Gruppen unterscheiden:

1. Einfache Namen. So befindet sich auf einer Säule eines der ältesten G. von Pompeii (CIL 4, 1482), ein G. mit bloßer Namensangabe; sie wird manchmal ergänzt durch hic habitat (ebd. 7037). Diese Angabe erlaubte es M. Della Corte, die Hauseigentümer zu identifizieren (Case 33f). Am Amphitheater gab ein Athlet genau an: Callistus hic lusit (CIL 4, 8546). Auf den Wänden des sog. Paedagogium beim kaiserlichen Palast auf dem Palatin in Rom fand man zahlreiche Namen (Solin/Itkonen-Kaila nr. 1/4. 6 u.ö.), manchmal mit Angabe der Herkunft (ebd. nr. 40. 47 usw.) oder mit einem Zusatz, der den Stand der genannten Person angibt (verna: ebd. nr. 65. 123; libertus: nr. 304).

2. Reisende. Gelegentlich wird genau angegeben, daß der Schreiber ein Reisender war: Vibius Restitutus hic solus dormivit et Urbanam suam desiderabat (CIL 4, 2146, vgl. 1321; EphEpigr 8, 337). Manchmal findet sich Enttäuschung ausgedrückt, zB.: Venimus huc cupidi, multo magis ire cupimus, | ut liceat nostros visere, Roma, Lares (mehrfach wiederholt: CIL 4, 1227. 8114. 8891. 10065 u.ö.),

Werk von Müßiggängern u. nicht von Schatzräubern, die die Ruinen von Pompeii nach der Zerstörung iJ. 79 nC. durchstöberten (gegen J. Carcopino, Études d'histoire chrétienne 1² [Paris 1963] 67). In anderen Fällen drückt der Reisende seine Genugtuung darüber aus, einen Ort oder ein bemerkenswertes Monument besichtigt zu haben, eine Formel verwendend, die man von den Proskynemata (s. o. Sp. 638) unterscheiden muß (A. J. Festugière, Les proscynèmes de Philae: RevÉtGr 80 [1970] 192/5). So die lat. Besucher der Syringen von Theben: sie haben gesehen (Baillet nr. 1257), inspexi (ebd. nr. 1448 vJ. 168), bewundert (admiratus sum: nr. 1408. 1585). Häufig sind es aber mit Tinte geschriebene oder sorgfältig eingeritzte Inschriften (R. Marichal, Paléographie latine et française: AnnÉcPratHautÉt IVe sect. 1967/68, 306f), zB. bzgl. der vornehmen Persönlichkeiten, die gekommen waren, um den Koloß des Memnon zu hören (Memnonem audi: A. u. E. Bernand, Inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon [Paris 1960] nr. 3. 6f. 10. 40). Andere notieren ihren Aufenthalt bei den Pyramiden, in Philae (E. Bernand, Les inscriptions grecques et latines de Philae 2 [Paris 1969] nr. 147).

3. Soldaten. Auch Soldaten zeigen unter Angabe von Namen u. Rang die Dauer ihres Aufenthaltes in der Garnison u. seinen glücklichen Verlauf an, am Schluß einen Gruß an die Kameraden anfügend. So in einer Kaserne der 7. Kohorte der Vigiles in Rom (CIL 6, 2998/3091 u.ö.; Diehl nr. 230f): fecit mense Maio ... omnia tuta; ähnlich in Ägypten: omnibus commilitonibus ... feliciter (CIL 3, 12069). In Dura-Europos bezeugt ein G. die von den Soldaten ausgeführten Arbeiten (F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos [1922-1923], Texte [Paris 1926] 401).

4. Im sog. Paedagogium auf dem Palatin in Rom. Die Datierung dieser G. ist umstritten (2. Jh.: Solin, Interpretazione 24 u. J.-O. Tjäder: Gnomon 40 [1968] 477f; Anfang 3. Jh.: Marichal, Autour des graffiti 92). Sie wurden geschrieben von Sklaven des kaiserlichen Palastes: verna, v(erna) d(omini) n(ostri) (trotz J.-O. Tjäder, Christ, our Lord, born of the Virgin Mary [XMΓ and VDN]: Eranos 68 [1970] 148/90). Eine Formel berichtet vom Ende des Aufenthaltes, vielleicht im Karzer (Marichal, Lecture 151): exit de paedagogio (Solin/Itkonen-Kaila nr. 9. 13. 34. 41 usw.), ein wenig angenehmer Aufenthalt (vgl. ebd. nr. 289), dessen Erwähnung aber keinen Hinweis gibt auf die Funktion des Ortes (G. Manganaro, Pankarpeia di epigrafia latina: SicGymn 23 [1970] 75/7).

5. Erotische Abenteuer. In den tituli memoriales rühmt man sich auch erotischer Abenteuer: hic futui (Diehl nr. 613/28), in Pompeii an den verschiedensten Orten (Schenke, mit Kohle geschrieben: CIL 4, 3932), in Rom (Carrera 197: Titusthermen), in Ostia, in Spanien (Marin Martinez 107f). Die Formulierung variiert: hic ego cum Domina, beglückwünscht sich der Diener (CIL 4, 9246; A. Maiuri, Villa dei Misteri [Roma 1931] 244); ein anderer deutet an, daß er enttäuscht wurde (CIL 4, 1261. 1516); wieder ein anderer vermerkt seine Dankbarkeit (ebd. 9847), seine zahlreichen Erfolge (8767; M. Gigante, Un augurio per Floronio: CronPomp 2 [1976] 229) oder gibt Informationen über die meretrix (*Dirne) in der Nähe u. ihren Preis (CIL 4, 1751. 2450 u.ö.).

6. Zecher. Auch sie haben sich verewigt (Catull. 37, 10; Diehl nr. 631f); hic bibit (CIL 4, 6868) in Pompeii oder in Herculaneum (ebd. 10677f), in Puteoli (M. Guarducci, Iscrizioni greche e latine in una taberna a Pozzuoli: Acta of the 5th Intern. Congr. of Greek and Latin Epigr. [Oxford 1971] 219).

7. In Latrinen. Es gab nicht nur die gemalten Inschriften gegen mißbräuchliche Benutzung eines Ortes als Latrine (picta, an den Titusthermen: CIL 6, 29848b) oder die burlesken Sentenzen an den Thermen der Sieben Weisen in Ostia (AnnÉpigr 1941 nr. 4/9), die keine G. sind, sondern auch tituli memoriales: hic cacavit bene (CIL 4, 10619).

8. Im Zusammenhang mit der Schule. Diese G. sind zum Teil formal verwandt mit den tituli memoriales (Pompeii: Della Corte, Scuola; Rom: ders., Iscrizioni graffite): Mulus hic muscellas docuit (CIL 4, 2016). Der Schüler notiert, daß er dreimal Prügel bekommen hat (ebd. 9093; vgl. 4208). Doch findet man auch Zahlen, Alphabete, Wörterlisten u. Beschimpfungen gegen den Lehrer (Diehl nr. 823/30).

b. Grüße u. Beschimpfungen. Manche dieser G. sind allgemein formuliert: hic ubique vale (Castrén/Lilius 15), have, salve ... quisquis es ... (CIL 4, 9158). In Pompeii erscheint oft die *Akklamation calos (ebd. 1283. 1285 u. ö.). – Die Formel kann sich auch an eine ganze Stadt richten: Nolanis feliciter (ebd. 1512), was manchmal mit der Rivalität bei

den Spielen zusammenhängt. – Es finden sich auch Liebeserklärungen: Atellana amat Chrestum (3905), die manchmal die Antwort eines Rivalen provozieren (8259); Liebesgrüße: ... coniugi suo ... salutem semper (3905). Andere G. betreffen die Homosexualität (Solin/Itkonen-Kaila nr. 121. 232), ohne daß man immer unterscheiden könnte, was Realität, was nur bildlich gebrauchtes Schimpfwort ist. – Vom gleichen Typ wie die Akklamationen findet man Beschimpfungen in Menge; gegen den etwaigen Leser (CIL 4, 2360. 8617), gegen einen namentlich genannten Gegner, der traktiert wird als fur (3990), spado, cunuligus (Diehl nr. 646. 649a), fellator (CIL 4, 10222), Kadaver, mortuus (J. P. Cèbe, À propos d'un terme d'injure pompéien, mortu[u]s: MélArchHist 74 [1962] 529f). In Pompeii u. Rom wird zur Beschimpfung eines Rivalen ein Distichon mit Racheversen verwendet (CLE 2, 954). – Eine Gruppe für sich bilden die Akklamationen u. Beschimpfungen, die an die Wettkämpfer der Spiele adressiert sind, an namentlich genannte *Gladiatoren (Amphitheatrum Flavianum [BullComm 23 (1895) 200]). Das G. preist den Gladiator als invictus an (CIL 4, 1653); es wünscht ihm den Sieg (3950), zählt seine Erfolge auf (4870), beschimpft den Feigling (fugit: 2351). Diese Akklamationen richten sich an Fans, an einen Reiter, der mit einem Anklang an einen Vers des Ennius (frg. 115 Vahlen) gefeiert wird (CIL 4, 8568), an Spieler jeglicher Art (B. Maiuri, Ludi ginnico-atletici a Pompei: Pompeiana 196/200). – Schließlich bilden sich diese Texte weiter aus zu Mitteilungen, etwa Bekanntmachung einer Geburt (CIL 4, 8820) oder Verabredung eines Treffens (1607).

c. Graphische u. literarische Spielereien. Der Schreiber des G. kann seine Anwesenheit durch verschiedenartige Darstellungen anzeigen, die sich oft als Werk eines Müßiggängers erweisen.

1. Spielerei mit Buchstaben u. Wörtern. So sind die auf die Wände geschriebenen Alphabete nicht immer notwendig als Schreibübungen zu betrachten (Diehl nr. 55/75), sondern als Spiel mit den Buchstaben: Littera prima dolet, lubet altera ... (Ciprotti 94). In gleicher Weise spielen die G. mit den Wörtern: barbara barbaribus barbabant barbara barbis (CIL 4, 4235). Unter diese Kategorie muß man auch das Palindrom Sator arepo usw. einreihen, ohne ihm irgendeinen verborgenen religiösen Sinn beizumessen (M. Guarducci, Il misterioso ‚Quadrato Magico': ArchClass 18 [1965] 219/70; P. Veyne, Le carré Sator: BullAssGBudé 27 [1968] 427/60; H. Hofmann, Art. Satorquadrat: PW Suppl. 15 [1978] 477/565).

2. Zeichnungen. Die zahlreichen Zeichnungen sind oft kommentiert von einem Begleittext (M. Della Corte, Graffiti Pompeiani indotti da sogetti dipinti o scolpiti in vista: RendicAccArchNap 24/25 [1949/50] 97/164), zB. Zeichnungen eines Labyrinths mit der Beischrift: hic habitat Minotaurus (CIL 4, 2331). Häufig kommen vor Karikaturen, Darstellungen von Tieren (Solin/Itkonen-Kaila nr. 92. 97f; Castrén/Lilius nr. 6. 10. 23 usw.), von symbolischen Figuren, zB. dem Phallus, um den *Bösen Blick abzuwenden (O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten = AbhLeipzig 70 [1855] 68f; J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. der christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 22/48), von Votivfüßen (M. Guarducci, Le impronte del Quo Vadis e monumenti affini, figurati ed epigrafici: RendicPontAcc 19 [1942] 312; *Fuß), von Palmen u. zahlreichen anderen Gegenständen; man sieht viele Darstellungen von Schiffen (A. Maiuri, Navalia pompeiana: RendicAccArchNap 33 [1958] 7/34; ebenso in Ostia, Rom u. an anderen Orten). Ebenfalls häufig sind Szenen aus dem Amphitheater, Bilder von Sportlern, von Gladiatoren (Rom [A. M. Colini/L. Cozza, Ludus Magnus (Roma 1962) 13f; Castrén 71; ders./Lilius]; Italien: Albano [G. Lugli, Albano Laziale. Scavo dell',Albanum Pompei': NotScav 1946, 68]; Gallien: Vaison [E. Deniaux/F. Bartaud, Graffiti de gladiateurs à Vaison: RevArchNarbon 12 (1979) 265/72]; Lyon [J. Guey: Gallia 14 (1956) 269]). Gelegentlich ist im G. ein berühmtes Monument abgebildet, zB. in Ostia eine Trajanssäule (R. Meiggs, Roman Ostia [Oxford 1960] 231).

3. Literarische Reminiszenzen. Schließlich finden sich in den G. auch literarische Zeugnisse: Anklänge an die Dichtung, Zitate aus Vergil, die nicht nur in den Bereich der Schule gehören, u. zwar in Pompeii (Della Corte, Virgilio), in Rom u. selbst in Dura-Europos. Mehr Originalität spricht aus den mehr oder weniger sentenzenhaften Versuchen (CLE 2, 948/50; Diehl nr. 597), manchmal mit dem Namen des Vf. gekennzeichnet (CLE 2, 933). Diese Werke von Müßiggängern, die Martial scharf verurteilt (12, 61),

zeugen nichtsdestoweniger für die Verbreitung einer literarischen Bildung (M. Gigante, Civiltà delle forme letterarie nell' antica Pompei [Napoli 1979]).

d. Haushaltungsnotizen u. Geschäftliches. Nützlicher, wenn auch nur von einem ephemeren Nutzen, scheinen die Notizen zu sein, die zum Unterschied von den gemalten Mitteilungen in die Wände eingekratzt sind. Manchmal sind es Haushaltsrechnungen (Diehl nr. 390/8), Kalender für die Markttage (CIL 4, 8863; in Bolsena: P. Castrén, Graffiti di Bolsena: MélArchHist 84 [1972] 625), Erinnerung an das Datum eines Kaufs (Diehl nr. 409f), oder es handelt sich um die Entwürfe verschiedener Rechnungen, zB. die eines Kaufmanns auf dem Magdalensberg (R. Egger, Die Stadt auf dem Magdalensberg ein Großhandelsplatz = DenkschrWien 79 [1961]), eines Wucherers (CIL 4, 8565. 8203; Della Corte, Case 76), in Rom möglicherweise die eines Geldwechslers (Castrén nr. 168. 190f).

e. Politisches. Die G. beziehen sich selten auf das politische Leben (die gemalten Wahlinschriften, deren Text manchmal eingeritzt wiederholt ist [CIL 4, 1731], sind hier beiseite zu lassen). Die G. sind bisweilen an den Princeps gerichtet, um seine Gunst zu erlangen: habeas propitium imperatorem (ebd. 2380; Dessau nr. 2610 aus Ägypten). Sie feiern die kaiserliche Freigebigkeit, wie zB. die Akklamationen für Nero in Pompeii, nahe dem Haus des Cn. Poppaeus (Della Corte, Case 61; C. Giordano, Iscrizioni graffite e dipinte nella casa di C. Giulio Polibio: RendicAccArchNap 49 [1974] 21/9). Sie halten Ereignisse der kaiserlichen Familie fest: eine Geburt am Hofe (CIL 4, 6893); sie rühmen die Siege des Octavius (Della Corte, Graffiti Pompeiani aO. 97f). Obwohl sie nicht eigentlich zu den G. zu rechnen sind, seien die auf die Wand eines Gebäudes, das als Domus Faustae in Rom identifiziert ist, gemalten Aufschriften erwähnt (V. Santa Maria Scrinari, Nuove testimonianze per la Domus Faustae. Relazione preliminare: RendicPontAcc 43 [1970/71] 212f): Akklamationen für die Familie Konstantins, für das Christusmonogramm: oc est patris victoria, eine so ungewöhnliche Formel, daß M. Guarducci sich veranlaßt sah, alle diese Lesungen abzulehnen (Nuove testimonianze per la Domus Faustae?: ArchClass 24 [1972] 285/92).

f. Religiöses. Bei den religiösen G. kann man die Zeugnisse übergehen, in denen die Namen der Götter lediglich eine sinnbildliche Bedeutung haben, wenn zB. Venus hinweist auf die Liebe oder die Schönheit der Geliebten (CIL 4, 4007). – Aber das G. kann auch, wie eine Akklamation, Ausdruck der Verehrung sein, gerichtet zB. an die Laren (ebd. 844), an Jupiter (ebd. 6864). In der Galerie der Domus Tiberiana in Rom finden sich ähnlich die Götternamen Isis, Serapis, Anubis (Castrén/Lilius nr. 109. 115. 121. 126. 124). – Ähnlich einem titulus memorialis erinnert das G. an ein Werk der Frömmigkeit, an die Erfüllung eines Gelübdes an die Laren (Pompeii: Giordano, Iscrizioni aO. 21f), an Merkur (Ostia: M. Della Corte, Inscriptiones Ostienses: StudDocHistIur 27 [1961] 13). In Alba Fucens erinnert ein G. an Arbeiten eines Handwerkers für die Restaurierung eines Tempels iJ. 236 (M. Guarducci, Graffiti nell'antico tempio di colle di S. Pietro: NotScav 1953, 121). – Vor allem aber findet man Proskynemata, die den frommen Besuch eines geheiligten Ortes bezeugen, ein Inschriftentyp, auf den Plutarch u. Plinius hinweisen (s. o. Sp. 642). Diese Art von G. ist manchmal schwer von einem einfachen titulus memorialis zu unterscheiden (Ostia: CIL 14, 5289), aber sie zeigen einen religiösen Akt an, zB. das G. unter einer Weihinschrift auf einer Steinplatte aus dem Mithräum in Han Potoci, Dalmatien (Vermaseren, Corp. Mithr. 2 nr. 1892); im Mithräum unter S. Prisca in Rom gibt ein G. auf der Wand einer Nische das Datum der Geburt des Mysten an (20. XI. 202), u. zwar mit einer Genauigkeit, die erlaubt, danach sein Horoskop zu stellen (ebd. 1 nr. 498). M. Guarducci (Il graffito ‚Natus prima luce' nel Mitreo di Santa Prisca: U. Bianchi [Hrsg.], Mysteria Mithrae = ÉtPrélimRelOr 80 [Leiden 1979] 153/63) sieht darin das Datum der Weihe des Mithräums. Im gleichen Bande wurden auch die Proskynemata der röm. Mithräen gesammelt u. eine Deutung versucht (H. Solin, Graffiti dei Mitrei di Roma: 137/42; M. Guarducci, Ricordo della ‚Magia' in un graffito del Mitreo del Circo Massimo: 171/82; dies., Quattro graffiti nel Mitreo del Palazzo Barberini: 187f); unter ihnen befindet sich eines, in dem ein ‚ey bene' für ‚vivatis' stehen könnte (Guarducci, Ricordo aO. 174). Die G. des Iseum bei S. Sabina vermelden die Namen frommer Besucher, ein Gelübde (votum feci si recte exiero, mit dem Versprechen: qui erunt intro

vini sextarios), eine Aufforderung zur Ergebenheit (crede ei noli deficere) u., bes. zu beachten, eine Anrufung des Besuchers im eigenen u. der Isisverehrer Namen (Pamphilu[s] Isidi et salus ad tuos; Darsy 41/4). Ein spätes G. (5./6. Jh.) auf einem Kalksteinblock weist im Zusammenhang mit der heidn. Reaktion auf das palatiu Minerve (A. Fraschetti, A proposito di un graffito tardoantico da Lucus Feroniae: ArchClass 27 [1975] 317/30).

g. Im Sepulkralbereich. G. im Grabbereich drücken manchmal den Schmerz eines Hinterbliebenen über die Trennung von einem Angehörigen aus (CIL 4, 2258a). Gelegentlich enthält der Text einen Hinweis auf einen Besuch am *Grab, zB. auf den Wänden des Columbarium in der Vigna Codini in Rom: Aeternum vale; optima Nice ave; salve filia carissima (CIL 6, 5050. 5054. 5060). Diese Akklamationen weisen schon hin auf die Texte der *Grabinschriften. Das G. kann als provisorische Aufschrift dienen bis zur Anbringung eines Titulus; in seiner einfachsten Form gibt es nur den Namen im Genitiv oberhalb der Nische (ebd. 5058f; Solin, Untersuchungen 55f) oder unterhalb einer Inschrift auf einer Grabstele (I. di Stefano Manzella, L'appunto inedito di un ‚Marmorarius': RendicPontAcc 50 [1977/78] 129/34; ders., Un graffito inedito sulla tavola marmorea CIL VI, 14179: Epigraphica 42 [1980] 24/30). In Canusium gilt das G. auf der Wand einer Grabkammer als Grabinschrift (CIL 9, 390), während in Puteoli das durch zwei verschiedene Hände geschriebene G. an einen Dialog zwischen dem Verstorbenen u. dem Hinterbliebenen erinnert, der dem bekannten Schema der Grabinschriften folgt: expedi mi hospitium ...; veni; omnia parata sunt ad me (ebd. 10, 2641).

II. Graffiti auf Gegenständen. a. Terrakotta. Zunächst unterscheidet man unter den G. auf Gegenständen solche, die in Terrakotta eingeritzt sind entweder solange das Material noch weich ist (das Schreibgerät drückt die Masse über den Rand des eingeritzten Schriftzuges hinaus), der Ton zwar hart, aber noch nicht gebrannt ist, oder schließlich nach dem Brand (Marichal, Graffites 89). Diese Unterscheidungen sind wichtig für das Studium der Schrift wie auch der Situation, in der das G. entstand. Aber oft fehlt es an einer systematischen Erhebung, die diese Einordnung möglich macht. Siehe jedoch für alle G. auf Ziegelsteinen vor dem Brand Mallon, Filumene; ders., Paléographie 63f; u. für im Rheinland gesammeltes Material Bakker/Galsterer-Kröll (ein lokales Beispiel in Asciburgium: T. Bechert, Duisburg [1970] 34f).

1. Name. Die Anzeige des Namens ist oft von praktischer Bedeutung: vor dem Brand in Amphoren eingeritzt, vertritt er den Stempel, vor allem in der Spätzeit (Testaccio, 3. Jh.: E. Rodríguez Almeida, Novedades de epigrafia anforaria del Monte Testaccio: Recherches sur les amphores romaines [Roma 1972] 238; vgl. ebenfalls mit Datum: CIL 13, 10003, 16). Ebenso kann man ohne Zweifel die G. auf den Formen von Zierbechern, die im allgemeinen vor dem Brand eingeritzt wurden, zu den Fabrikmarken rechnen (C. Bémont, Moules de gobelets ornés de la Gaule centrale au Musée des antiquités nationales = Gallia Suppl. 33 [Paris 1977] 18). Es gibt ihrer auch auf Gefäßen (Bakker/Galsterer-Kröll 54), Kochgeschirr (G. Chenet/G. Gaudron, La céramique sigillée d'Argonne des 2ᵉ et 3ᵉ s. = Gallia Suppl. 6 [Paris 1955] 89). – Die G. nach dem Brand zeigen möglicherweise, wenigstens auf den Gefäßen, den Handwerker an, der die Ausführung übernommen hatte (G. B. Rogers, Poteries sigillées de la Gaule centrale 1. Les motifs non figurées = ebd. 28 [1974] 23); in der Mehrzahl der Fälle aber weist der Name, oft im Genitiv, auf den Eigentümer hin (Bakker/Galsterer-Kröll 30/50), zB. CIL 11, 6702; 13, 10017; G. Claustres, Les graffites gallo-romains de Peyrestortes: Gallia 16 (1958) 46. D. Gabler glaubt für das Material aus Pannonien beobachten zu können, daß die Namen nur auf den Gefäßen von besonderer Kostbarkeit angegeben seien (Scratched inscriptions on terra sigillata in Pannonia: StudAnt 14 [1967] 58/66, beanstandet von Visy). In einigen Fällen ist die Funktion des G. klar: ein Becher aus Köln trägt nur den Titel des Eigentümers, eines prin(ceps) leg. XIX (AnnÉpigr 1975 nr. 626). Ein G. gibt genau an: Gai sum ... (London [G. C. Dunning: AntJourn 12 (1932) 438]); ein anderes droht: Romuli sum; Kave, fur (AnnÉpigr 1968 nr. 304). Bisweilen macht das G. die genaue Angabe, daß der Gegenstand als Pfand gegeben wurde (CIL 5, 8122, 1). Auf Lampen meint der Name möglicherweise den Besitzer (ebd. 15, 6225). Die Namenslisten auf Ziegelsteinen sind jedoch nicht klar (ebd. 3, XXVII, 3), wenn es auch möglich ist, daß man auf dieser Art von Gegenständen die Angabe des Besitzers neben

der des Handwerkers findet (AnnÉpigr 1958 nr. 204). Doch finden sich auch einfach tituli memoriales auf einer Scherbe oder einem Ziegel durch einen Müßiggänger eingeschrieben (ebd. 1906 nr. 132).

2. Zahlen u. Buchstaben. Zahlen geben die Größe, manchmal das Gewicht, auch das Gewicht der Behälter an (Bakker/Galsterer-Kröll 50). Bei den Schüsseln kann es sich um Zeichen zur Auszeichnung handeln, vielleicht um Preisangabe. – Die Buchstaben können auch Abkürzungen von Namen, oder eher Zeichen sein, die die Verwendung des Gefäßes anzeigen, zB. M für muria (ebd. 54).

3. Verzeichnisse. Oft sind die G. Verzeichnisse. Außergewöhnlich ist die Quittung für eine Bürgschaft, geschrieben nach dem Brand (CIL 9, 6312). Auf den Ziegeln finden sich zumeist Notizen mit ephemerer Bedeutung: Verzeichnis der Sendung eines Produktes (ebd. 15, 6123); Verzeichnis der von einem Töpfer hergestellten Ziegelsteine (iJ. 228; AnnÉpigr 1894, nr. 159; Marichal, Graffites 272/80); weitere Verzeichnisse im Zusammenhang mit der Produktion eines Töpferofens (AnnÉpigr 1911 nr. 165; 1927 nr. 155; 1935 nr. 144; 1947 nr. 100). Gelegentlich handelt es sich um eine Arbeitsanweisung, versehen mit einer Drohung: cave malum si non raseris lateres ÐC... (CIL 5, 8110, 176). Die Scherben, vor allem jene aus der französ. Graufesenque (Hermet; Marichal, Graffites [mit Lit.]), tragen, zumeist in den harten Ton eingeritzt, Verzeichnisse, die im allgemeinen auf dem Boden von Tellern in vier Spalten angeordnet sind: Namen der Töpfer, Angabe der Gefäße (wobei an erster Stelle die großformatigen stehen [P. M. Duval 264f]), ihre Größe, ihre Anzahl. Das G. gibt die ungefähre Gesamtzahl an (ebd. 254) u. das Datum, an dem der Brand begonnen wurde. Denn im Gegensatz zu Hermet, der diese Texte als Auftragslisten erklärte, handelt es sich um Töpferrechnungen, wie A. Oxé (Die Töpferrechnungen von der Graufesenque: BonnJb 130 [1925] 38/99. 140f; ders., La Graufesenque: ebd. 140/1 [1936] 325/94) vermutete u. Duval nachwies (P. M. Duval; ders./Marichal). Das Wort tuthos bezeichnet den Brand (P. M. Duval/A. Aymard, Un compte inédit d'enfournement de La Graufesenque, Aveyron: BullSocAntFrance 1964, 104f); der Brandmeister hatte eine Liste der Gefäße, die von verschiedenen Herstellern kamen u. auf mehrere Öfen verteilt waren, so daß er ein eigenes Verzeichnis besaß, das dem dafür Zuständigen als Unterlage für die Bezahlung diente. Außerdem dienten die Ziegel noch dazu, eine Botschaft aufzuschreiben (AnnÉpigr 1899 nr. 140; 1964 nr. 148, vor dem Brand) oder eine Reiseroute festzuhalten (J. M. Rodan Hervas, Itineraria Hispana [Madrid 1975]).

4. Akklamationen. Manchmal sind die G. vor dem Brand auf die Gefäße geritzte Akklamationen: uti felix (Bakker/Galsterer-Kröll 54); Serotinus te salutet (CIL 13, 10016, 6). Die Einladungen zum Trinken sind im allgemeinen aufgemalt (ebd. 10018); der gleiche Wunsch kann sich auch in Gedichtform ausdrücken (Gefäß von Krefeld-Gellep, 4. Jh. [G. Alföldy, Epigraphisches aus dem Rheinland: EpigrStud 5 (1968) 94/8]). Die Ziegel tragen manchmal Akklamationen der Handwerker: figulos bonos (G. Susini, Figulos Bonos: Studi Romagnoli 16 [1965 (1967)] 1/11; vgl. auch CIL 7, 1256). Die den Wand-G. analogen Beschimpfungen sind nach dem Brand durch den Benutzer auf die Gefäße geritzt (AnnÉpigr 1959 nr. 63). Man findet auf den Ziegeln Karikaturen, so zB. auf dem Ziegel von Intercisa, der möglicherweise mit einer satirischen Zeichnung auf die Cäsaren der Tetrarchie anspielt (ebd. 1976 nr. 555).

5. Schreibübungen. Dieses Material wird, oft nach dem Brand, auch für Schreibübungen verwendet (ebd. 1939 nr. 141, Ziegel), zB. das Alphabet (ebd. 1966 nr. 294, Gefäß vor dem Brand; CIL 3, XXVII, 1, Dachziegel). Aber die Ziegel können auch literarische Zitate tragen (Mallon, Filumene; s.u. Sp. 653).

6. Religiöses. Manche dieser G. haben religiöse Bedeutung (vgl. das älteste G.: Dessau nr. 8743). Eine Platte aus gebranntem Ton im Mithräum zu Linz trägt auf den Seitenkanten eine Dedikation, die Mithras neben Jupiter nennt (R. Egger, Römische Antike u. frühes Christentum 2 [Klagenfurt 1963] 268/77). Auf den Gefäßen u. Schalen gibt ein manchmal vor, meist nach dem Brand angebrachtes G. die Zweckbestimmung des Gefäßes u. u U. auch die seines Inhalts an, in Verbindung mit einer Dedikation an Juno (AnnÉpigr 1975 nr. 663), Jupiter Dolichenus (ebd. nr. 668), Merkur (ebd. nr. 670; CIL 13, 10016, 1), an die Mütter (AnnÉpigr 1967 nr. 337), an Epona (ebd. 1966 nr. 239), an Apollo (H. Vertet, Manches de patères ornés en céramique de Lezoux: Gallia 30 [1972] 25 nr. 35); das gleiche findet sich im Kult des Mithras (Vermaseren, Corp. Mithr. 1 nr. 495).

7. Im Sepulkralbereich. Sepulkral-G. finden sich auf Gefäßen, die für Armenbegräbnisse verwendet wurden (AnnÉpigr 1908 nr. 39); darunter auch eine Verwünschungsformel (ebd. 1974 nr. 438, Urne). Man findet auch Ziegel, die vor dem Brand mit einem Dichterzitat (Verg. Aen. 5, 1; Mallon, Filumene) beschrieben wurden; andere tragen eine Sepulkralformel (CIL 3, 7639; 11, 2431).

b. Metall. Die G. auf Metall haben im allgemeinen eine praktische Bedeutung. Sie finden sich auf Waffen mit dem Namen des Eigentümers im Genitiv (R. MacMullen, Inscriptions on armor and the supply of arms in the Roman empire: AmJournArch 64 [1960] 23/40). Auf kostbarem Tafelgeschirr aus Gold oder Silber (Strong 19/23) geben die G. möglicherweise den Namen des Eigentümers an (AnnÉpigr 1963 nr. 161; 1966 nr. 229), sicher, wenn er begleitet ist von einer Akklamation (V. Milojčić, Zu den spätkaiserzeitlichen u. merowingischen Silberlöffeln: BerRGKomm 49 [1968] 113/33; D. Sherlock, Zu einer Fundliste antiker Silberlöffel: ebd. 54 [1973] 204/13 bzgl. Löffel; CIL 13, 10026, 25f); auch das Gewicht wird angegeben (ebd. 12, 5697, 10). Oft dient das G. aber auch zur Angabe eines votum: auf einer patella von Siscia (ebd. 3, 6330), auf einem Gefäß von Herculaneum, für Diana (ebd. 10, 8071, 5), auf Silberplättchen (ebd. 7, 80). Tafelgeschirr aus Bronze erhält die gleiche Art von G. (ebd. 13, 10027, 92f u.ö.); gelegentlich ist eine Art Epitaph eingraviert: auf dem Henkel eines Bronzegefäßes (AnnÉpigr 1967 nr. 343). Auf anderen Metallgegenständen bezeichnet das G. oft den Eigentümer: auf einem Schabeisen (CIL 3, 6017, 6), auf einem Ankerstock aus Blei (AnnÉpigr 1959 nr. 132). Die Namensliste auf Blei von Bravonium dagegen ist schwer zu deuten (ebd. 1969 nr. 311). Die auf Metallbarren eingeritzten Kontrollzeichen kann man nicht als G. betrachten (F. Laubenheimer-Leenhardt, Recherches sur les lingots de cuivre et de plomb d'époque romaine dans les regions de Languedoc-Roussillon et de Provence-Corse [Paris 1973]). Auch Gedenkmünzen u. Goldstücke können Einritzungen tragen, zB. die Kontorniaten (A. Alföldi, Die Kontorniaten [1943] 34/6; A. u. E. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons 1 [1976] Taf. 4, 4; 5, 2 u.ö.), auf denen sich eine Palme oder die Abkürzung P(alma) e(t) l(aurus) findet.

c. Verschiedenes. Zu erwähnen sind schließlich noch die G. auf Holz, etwa auf Faßbrettern (M. Renard, Note épigraphique sur les sigles et graffiti du tonneau romain de Harelbeke: Latom 20 [1961] 785/99), wo sie den Namen des Handwerkers angeben. Ein Spindelgewicht (AnnÉpigr 1914 nr. 232) trägt eine Akklamation, Knochentäfelchen (ebd. 1969 nr. 515) einen Namen. Spielfelder können gelegentlich auf einer Marmorplatte, dem Pflaster oder einer Stufe eingeritzt sein (A. Ferrua, Tavole lusorie scritte: Epigraphica 8 [1946] 53/73; 10 [1948] 21/58; ders., Nuove tabulae lusoriae iscritte: ebd. 26 [1964] 2/44).

C. Christlich. Die christl. G. sind erst später u. in einem ganz anderen Zusammenhang bezeugt; denn man kann den G., die Christen erwähnen, wie zB. das griech. des Alexamenos im ‚Paedagogium', die Beischrift zum berühmten sog. Spottkruzifix vom Palatin, keinen großen Wert beimessen. Ein G. der gleichen Gruppe, worin Alexamenos als fidelis bezeichnet wird, ist wahrscheinlich eine Fälschung (A. Ferrua, L'epigrafia cristiana prima di Costantino: Atti 9° Congr. Intern. Arch. Crist. 1 [Roma 1978] 593; auch die Erwähnung eines episcopus [Solin/Itkonen-Kaila 140] bezieht sich nicht auf das Christentum). Man hat geglaubt, in Pompeii ein heute zerstörtes G. gefunden zu haben, in dem die Christen erwähnt werden: Bovios audi(t) christianos ..., aber die neueren Interpretationen (M. Guarducci, La più antica iscrizione col nome dei Cristiani: RömQS 57 [1962] 116/25; M. Sordi, Aerumnosi solones. A proposito di un pregiudizio popolare contro Italici e Cristiani in età neroniana: Aquileia Nostra 45/46 [1974/75] 278/80) sind nicht überzeugend. Dagegen ist der mit Kohle gezogene Ausruf Sodom(a) Gomora (CIJ 567) in Pompeii gesichert. Doch ist die Gewohnheit, G. anzubringen, bei den Christen weit verbreitet, wie Hieronymus (ep. 18 [de Cereo paschali], 3 [PL 30, 185B]), der anonyme Pilger aus Piacenza, der in Kana die Namen seiner Eltern anschrieb (PsAnton. Plac. itin. 4 [CSEL 39, 161, 9]) oder schließlich Venantius Fortunatus bezeugen, der berichtet, daß Germanus v. Paris über seinem Bett das Datum seines Todes aufschreiben ließ (vit. Germ. 76 [MG Scr. rer. Mer. 7, 418, 4]). Auch ist von vornherein anzunehmen, daß die Christen die meisten der Formeln verwendeten, die oben schon beschrieben wurden; aber fast alle bekannten christl. G.texte wurden gefunden in Begräbnisstätten, in religiösen Gebäuden, u. zwar auf den Wänden oder auf Gegenständen der liturgischen Aus-

stattung (zB. Altäre). Dieser Zusammenhang läßt das charakteristisch Christliche deutlich in Erscheinung treten.

I. Graffiti auf Wänden. a. Buchstaben u. Zeichnungen. Es finden sich Buchstabenspiele u. Zeichnungen, die nicht notwendig eine religiöse Bedeutung haben, so zB. die mit anderen G. vermischten Alphabete in einer Begräbniszone an der Via Appia (IUR NS 4, 9813; H. Leclercq, Art. Abécédaires: DACL 1, 1, 54/8); auf den Säulen des Tempels des Antoninus u. der Faustina in Rom mischen sich Kreuz u. Monogramme mit einer Karikatur, einer Darstellung der venatio usw. (Lacour Gayet). Selbst in den Begräbnisstätten wurden geläufige Symbole verwendet, zB. Schiffe (IUR NS 3, 8130 a. c auf einem Dachziegel; an Ss. Giovanni e Paolo auf dem Coelius: V. E. Gasdia, Casa paganocristiana del Celio [Roma 1937] 561; in der jüd. Katakombe an der Via Appia: CIJ 44). Der auf die Säulen von Aïn Tamda (W. Seston, Le monastère d'Aïn-Tamda et les origines de l'architecture monastique en Afrique du Nord: MélArchHist 51 [1934] 82) geritzte Dreizack nimmt dieselbe Gewohnheit auf, u. es ist nicht möglich, ihm eine gegen die *Arianer gerichtete symbolische Bedeutung beizulegen. In gewissen Fällen jedoch läßt sich das Symbol christlich deuten, etwa Palmen (zB. IUR NS 4, 10793. 11063), Kelche, Delphine, *Fische u. Tauben, die als G. erscheinen, wenn diese Figuren auch mit mehr Sorgfalt auf die Platten der loculi eingeritzt werden können (allgemein: Bruun u. die Sammlung bei Guarducci, Graffiti; bzgl. der Zusammenstellung dieser Symbole s. Fasola u. B. Forlati Tamaro, Epigrafi cristiane sepolcrali con graffiti di Aquileia: ArchClass 25/26 [1973/74] 280/96). Offensichtlich christlich sind die Oranten, die Christusmonogramme u. die Kreuze, die auf den Mörtel der loculi oder in den Stuck eingekratzt sind (IUR NS 4, 10846. 11062); gleichfalls die Bilder der Kathedra, die im allgemeinen leer ist, auf der aber gelegentlich eine lehrende Gestalt sitzt (Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike[2] [1971]). Andere G. bieten hauptsächlich die Bilder des christl. ikonographischen Repertoires, biblische Szenen wie zB. jene in einer Begräbniszone an der Via Salaria Vetus, die schon De Rossi beschreibt (BullArchCrist 1,4 [1865] 4; 2,4 [1873] 20 u.ö.). Manchmal auch zeichnet ein Gläubiger die Darstellung des Ortsheiligen, wie es möglicherweise der Fall ist bei S. Alessandro an der Via Nomentana (G. Belvederi, La basilica e il cimitero di S. Alessandro al VII miglio sulla Via Nomentana: RivAC 15 [1938] 29). Schließlich können diese Darstellungen dem Sepulkralbereich angehören: ein Arcosolium auf der Wand (De Rossi, Roma sott. 3, 263) oder ein fossor (E. Conde Guerri, Los ‚fossores' de Roma paleocristiana = StudAntCrist 33 [Roma 1979] 97).

b. Tituli memoriales u. Invektiven. Gelegentlich bezeugt ein G. die Beendigung einer Arbeit in der Katakombe: fecit Iconius (et) adalbat oc loc(um) diebus X (Callistuskatakombe: IUR NS 4, 9542; ähnlich in der Domitillakatakombe: ebd. 3, 8033). Eine späte (7./8. Jh.) Inschrift im Coemeterium Domitillae bemerkt: non dicere ille secrita abboce; das ist der im Stil der antiken Wandinvektiven an einen Kleriker gerichtete Tadel, daß er die Sekret (ein leise zu sprechendes Gebet der Meßliturgie) laut spricht (ebd. 2, 6449, 39).

c. Sepulkralinschriften. 1. Grabaufschriften. Manche G. stehen für Grabaufschriften, wie zB. die in den Mörtel des loculus eingeritzten Namen, denen Angaben über die Beisetzung u. manchmal ein Datum beigegeben sind (in den jüd. Katakomben Roms: CIJ 87. 94. 107. 114 u.ö.; in der Domitillakatakombe: IUR NS 3, 6552. 6704b. 6909. 6987. 7280). Diese Praxis ist in den röm. Cömeterien bezeugt (zB. in der Katakombe der hl. Agnes: Armellini 35. 230f. 236. 244. 246/8. 251), aber auch, zusammen mit Inschriften, die mit Holzkohle geschrieben sind, in den Katakomben von Hadrumetum (Leynaud 132f. 180. 421 u. die Korrekturen bei Ferrua, Hadrumetum). Man findet sogar für G. dieser Art ausführlichere Formulare, wie zB. das Epitaph eines Lektors auf der Wand in einem Cömeterium nahe der Callistuskatakombe (IUR NS 4, 11746). Manchmal finden sich datierte Inschriften, in Italien bei Rignano vJ. 344 (ILCV 2, 2960), in Rom an der Via Latina vJ. 361 (IUR NS 5, 15443) u. ein Sepulkral-G. aus der Zeit des Maxentius mit einem Monogramm verbunden in der Villa Doria Pamphilj (A. Nestori, Un cimitero cristiano anonimo nella Villa Doria Pamphilj a Roma: RivAC 35 [1959] 29). Das G. auf der Wand kann auch dazu dienen, den Ort eines Grabes in der Nähe anzugeben, zB. Capito in soliare, der Verstorbene ruht im Arcosolium (Domitillakatakombe [IUR NS 3, 6610]; ähnlich in

der Priscillakatakombe: undecima crupta secunda pila Glegori [ILCV 1, 2154]). Manchmal enthält das G. eine Verwünschungsformel (CIL 11, 7787), die auf einer wiederverwendeten Tafel an der Stelle des Epitaphs steht (AnnÉpigr 1935 nr. 58, bei Theveste in Numidien).

2. Totenlisten u. Akklamationen. Einige Wand-G. dienen weder als Epitaph, noch sind sie Proskynemata (De Rossi, Roma sott. 1, 272), es handelt sich vielmehr um Listen der Verstorbenen, die in einer gemeinsamen Grabkammer beigesetzt sind, so eine Inschrift aus dem Bereich der Via Appia (IUR NS 4, 11900). In anderen Fällen haben die Hinterbliebenen beim Besuch am Grabe ihre Namen hinterlassen (in der Domitillakatakombe [ebd. 3, 7281; vielleicht ebd. 4, 12070 u.ö.]). Oft schreiben diese Besucher einen Segenswunsch für den Verstorbenen an (zB. te in pace, vivas in aeterno), analog den Akklamationen in den Grabinschriften. Die Unterscheidung ist möglich, sofern die Akklamation als Zeichen eines frommen Besuchs wie ein Kommentar neben dem Epitaph steht (Domitillakatakombe [ebd. 3, 6552]; mit Proskynemata vermischt [ebd. 4, 9534f]). Doch ist zwischen dieser Art von G. u. den Proskynemata nicht immer sicher zu unterscheiden, da sich die Akklamation an einen Verstorbenen richten kann, der seiner Heiligkeit wegen in Ehren steht, obwohl der offizielle Kalender ihn nicht aufführt. So der Priester Euladius, an dessen Grab die Gläubigen ein votum erfüllten (Domitillakatakombe [ebd. 3, 7279]; bei Ss. Marcellino e Pietro für einen gewissen Asclepias [ebd. 5, 16072]).

d. Proskynemata (Pilgergraffiti). Die Proskynemata bilden eine wichtige Gruppe der G. Sie sind wertvoll als Zeugnisse für das Wallfahrtswesen (Kötting 391) wie auch für die Identifikation heiliger Krypten, in Rom zB. für die Papstgruft in der Callistuskatakombe (IUR NS 4, 9521/4), für die Gruft des Papstes Cornelius (Reekmans 285f), für die Katakomben der Comodilla (IUR NS 2, 6449), des Pontianus, der Marcellinus u. Petrus (ebd. 6, 15938f) u. für das Coemeterium des Hippolyt (ebd. 7, 19940f). De Rossi hat beschrieben, wie die G. sich entwickelten u. die einen andere nach sich zogen; anfänglich in Mannshöhe auf die Wand geschrieben, breiteten sie sich später auf schwieriger zugängliche Flächen aus. In Italien waren es die Friedhöfe, die zum Schreiben von G. veranlaßten, zB. in Neapel (San Gennaro [U. Fasola, Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte (Roma 1974) 183]), in Nola beim Grab des hl. Felix (Ferrua, Graffiti), aber auch Kultgebäude (in Trier), später dann auch Mausoleen, die einem Heiligen geweiht waren (in Ronciglione [Nestori 104f]), u. schließlich Altäre, zB. in Gallien der Altar von Minerve im Département Aude (Le Blant, Inscriptions 2 nr. 609), der Altar von Ham in der Normandie (ebd. 1 nr. 91; A. Musset, L'autel du Ham: Annuaire Départements Normandie 3 [1953] 8f), noch später der Altar von St. Savin (Favreau/Michaud nr. 47. 54/7; zu diesen Altären auch Leclercq 1501/26).

1. Coemeterium ‚ad catacumbas'. In diesem Gräberbereich, mit dem das Andenken an Petrus u. Paulus verbunden ist, schrieben die Pilger G. auf die Wand in der Nische u. auf die Pfeiler eines Porticus beim Gräberbereich, der von seinem Entdecker (P. Styger) die Bezeichnung triclia erhalten hat, angeregt durch ein G., das als Verzeichnis von Lebensmitteln gedeutet wurde, während der letzte Herausgeber (A. Ferrua) darin eine Art Verzeichnis pilgernder Kleriker sieht (IUR NS 5, 12911). Wenn auch die zunächst identifizierten Konsulardaten (M. Della Corte, Revisione di un famoso graffito cristiano di Roma: RendicPontAcc 13 [1937] 127/9: zwischen 218 u. 222 für IUR NS 5, 12959, u. andererseits Marichal, Dates 65 mit dem Datum 260 für IUR NS 5, 12935) nicht sicher sind, gehen diese G., die ein allgemeines Bild des Formulars vermitteln, auf die zweite Hälfte des 3. Jh. zurück. Sie sind zu 85% in lateinischer Sprache verfaßt, wenn auch manchmal mit griechischen Buchstaben geschrieben.

a. Allgemeine Bitte. Diese G. erscheinen als Gebete an die beiden Apostel, deren machtvolle Fürbitte offenkundig ist: Petre et Paule petite pro (gefolgt vom Namen: IUR NS 5, 12931. 12966. 12970. 12989), oder cum Petre et Paule (ebd. 13096; diese Formel erscheint in 5% der G.). – Häufiger (12%) lautet der Text: Petre et Paule in mente abete in orationibus vestris (12912), gelegentlich ohne Erwähnung der Gebete (12913) oder auch mit einem präzisierenden Zusatz: (coram d)omino (12936). – Weniger häufig flehen die Gebete: subvenite (12967), cons(ervate) (12991), auch unter Hinzufügung von rogamus (13026). – Der Pilger kann einfach die Namen der Apo-

stel im Vokativ notieren (12945), manchmal mit einem Titel: (sa)nti martyres (12955), sa(ncta spiri)ta (12975).

β. Mit Angabe des Gebetsanliegens. Manche Texte präzisieren die Bitte, die im allgemeinen von einer Gruppe, vor allem von Familienangehörigen (13094; in 14% der Fälle u. für ein Drittel der bekannten Namen) geäußert wird: cum omnes suos (12955), cum parentibus (12930), cum suis amicis (13024). Im G. werden auch Reisen erwähnt, manchmal eine eindeutig wirkliche (12911), aber manchmal ist der Ausdruck mehrdeutig: nabiga felix in deo (12973); (u)t possimu(s a)d vos venir(e) (12970). Das Gebet bittet auch um Heil (12976), um Schutz, in perpetuum (12933). Die Gebete werden vornehmlich für andere dargebracht, nicht für den Schreiber des G.: für Lebende (12976), wie auch für Verstorbene (12948; mit comando: 13070; mit in pa[ce]: 13093).

γ. Mit Angabe einer ad Catacumbas vollzogenen Zeremonie. Sie können datiert sein: 12961. 13014. 13091 (5% der Fälle). Die Zeremonie wird bezeichnet als votum: botum is promisit refrigerium (12932. 12907). Refrigeravi (12961); refrigerium feci, im Singular oder noch öfter im Plural, berichtet das G., das auch in der 3. Person abgefaßt sein kann mit Aufzählung der Teilnehmer (12974). Gelegentlich wird das refrigerium erläutert: in deo (12961); oft ist es Petro et Paulo zugeeignet (12994), manchmal at Petrum (13003). Aber die gleichen Pilger geben dem Wort refrigerium, dessen ambivalenter Gebrauch bezeichnend ist, noch eine zweite Bedeutung: der Zustand, den man für den Verstorbenen wünscht: in (aeter)no refriger(io) (12975); abete ... in r(ef)rigerium (12993); refric(e)ret ... (13048). Vgl. A. M. Schneider, Refrigerium 1. Nach literarischen Quellen u. Inschriften, Diss. Freiburg (1928); A. Stuiber, Refrigerium interim (1957) 105/36.

2. Auf dem Vatikan. Dort sind die Texte weniger mannigfaltig. Manche G. sind in Griechisch verfaßt (A. Coppo, Contributo alla lettura dei graffiti Vaticani del Muro Rosso: RivAC 38 [1962] 97/118; M. Guarducci, Divertissements epigrafici: ArchClass 24 [1972] 117f u.ö.), darunter ein heidn. titulus memorialis (P. Castrén, Il titulus memorialis degli scavi di S. Pietro: Arctos 4 [1966] 11/21). Das G. der Grabkammer R wird man kaum mit Sicherheit als christlich deuten können, da die Lesung bivai nicht gesichert ist (trotz Guarducci, Note; gegen diese Lesung A. Degrassi, Graffiti del sepolcreto vaticano: Latom 24 [1965] 346/52). Im Mausoleum der Valerii möchte Guarducci (Cristo) eine Anrufung des Petrus erkennen, begleitet von ‚dogmatischen' Zeichen u. den Porträts Christi u. des Apostels, doch ist die Lesung dieses G., das teils mit roter Farbe, teils mit Kohle gezogen ist, unsicher: ... Pet ... /...fos (so Marrou, nach mündlicher Mitteilung; vgl. Marichal, Chronique 3, 138). Die meisten dieser G. befinden sich auf Wand G (Apollonj Ghetti u.a. 129). Zum Unterschied von den G. von S. Sebastiano sind diese in lateinischer Sprache verfaßt, in sehr kleiner Schrift ausgeführt auf einer begrenzten, aber zugänglichen Fläche (Guarducci, Graffiti 1, 43). Das macht die Hilfe eines Wächters, der mit dem Schreiben beauftragt war, unwahrscheinlich (wie Guarducci ebd. 18f vermutet). Das Vorkommen des Christusmonogramms legt eine Datierung in die konstantinische Zeit nahe, ebenso lange wie die Wand zugänglich war. – Diese G. lassen etwa zwanzig Namen erkennen, die sicher identifiziert werden können (Apollonj Ghetti u.a.; Guarducci, Graffiti; doch spricht sich J. Toynbee, Graffiti beneath St. Peter's. Professor Guarducci's interpretation: Dublin Review [1959] 242 gegen die Lesung Maria aus). Die Besucher schreiben Akklamationen: Victor Gaudentia vivatis in Chr(isto) (Guarducci, Graffiti 2 nr. 24); Simplici vivite in Chr(isto) (ebd. nr. 6). Das Christusmonogramm erscheint häufig in Verbindung mit der Akklamation (ebd. nr. 6. 24. 42. 52), aber es kann auch dem Namen voranstehen (nr. 2) oder neben ihm (nr. 15?). Es überrascht, daß der Name des Petrus fehlt. Guarducci (Graffiti) möchte diese G. deuten mit Hilfe der Regeln einer mystischen Kryptographie, die ihren Gehalt gewinnt aus der symbolischen Bedeutung, die man gewissen Buchstaben zuschreibt: M(aria), P(ax); die Sigle P(alma) e(t) L(aurus) soll für Pe(trus) stehen (Guarducci, Graffiti 1, 385/478; vgl. Marrou). Auch Buchstabenjunkturen spricht man eine Bedeutung zu, wobei die Buchstaben absichtlich umgeformt seien, um eine mehrfache Lesung möglich zu machen (Guarducci, Graffiti 1, 370/84). Trotz der beachtlichen Sammlung von Belegen wurde diese Hypothese von P. M. Fraser (Rez. Guarducci, Graffiti: JournRomStud 52 [1962] 215f) u. Bruun (106f) angefochten u. schließlich endgültig durch Ferrua (Criptografia) erledigt. – Alles in allem läßt sich sagen, daß diese sprachlich kargen Texte Zeugnisse dafür sind, daß Pilger diesen Ort im Verlauf eines Bauvorgangs besuchten, ohne daß eine Anspielung gemacht wurde auf den Vollzug irgendeiner Zeremonie.

3. Allgemein. Die beiden bisher behandelten Beispiele für Proskynemata ließen schon deren Eigenart in der frühen Zeit (4./6. Jh.) erkennen.

α. Namensnennung mit Akklamationen. Es gibt G. mit einfacher Nennung des Namens, oft unter Hinzufügung von cum suis (Ss. Marcellino e Pietro: IUR NS 5, 15954 für Nola: Ferrua, Graffiti). Sie können vervollständigt sein durch Akklamationen: vivas, das allmählich aus den Formeln der Sepulkral-G. verschwindet, sich aber noch länger in dieser Art von Texten erhält (De Rossi, Roma sott. 2, 13/20. 381f), zB. in der Krypta des Papstes Cornelius in Rom: vivas in deo (Reekmans 172), u. in der Priscillakatakombe (Nuove scoperte nel cimitero di Priscilla: BullArchCrist 4, 5 [1887] 112). Die gleichen Formeln finden sich auch an geweihten Orten außerhalb der Gräberbereiche, zB. in der Kapelle der hl. Felicitas in Rom (Scoperta d'una cripta storica ... ad s. Felicitatem: ebd. 4, 3 [1884/85] 165), zu Trier in der Südbasilika des Domkomplexes auf Bruchstücken des auf der Erde angesammelten Putzes, der von einer kleinen Mauer im Inneren stammt (Ende 4. Jh.; Gauthier 1 nr. 235/7).

β. Gebete. Die G. enthalten auch Gebete, in denen der Heilige (im Vokativ) angerufen wird: Sante Suste (IUR NS 4, 9521), Domna Balbina (ebd. 9522), manchmal die Spirita sancta (9532) oder Christus (ebd. 5, 15939). Der Pilger verwendet die gleiche Formel habeas in mente, die der Umgangssprache entnommen ist (De Rossi, Roma sott. 2, 18f), indem er um die orationes des Fürsprechers fleht (IUR NS 4, 9521), welch letzteres aber auch fehlen kann (ebd. 9522). Diese Formel ist in der Commodillakatakombe noch für die Spätzeit bezeugt (ebd. 2, 6449, 15). In den Pilger-G. der Papstgruft in der Callistuskatakombe beginnt das Gebet mit pete pro (ebd. 4, 9522f), seltener mit rogo (9533). Häufig haben sie den Charakter eines gemeinschaftlichen Gebetes, dessen Intention ausgesprochen sein kann: cum suis bene naviget (9524, 18), pete vitam aeternam (ebd. 5, 15956). Man trifft auch auf ungewöhnlichere Formeln, zB. (ad)iuta e(t) libera (ebd. 4, 9524, 13), deus omnipotes custodi ... (12001).

γ. Akte der Frömmigkeit. Vollzug eines votum: in Nola (Ferrua, Graffiti 19), in der Domitillakatakombe (IUR NS 3, 7279); in der Praetextatuskatakombe äußert sich ein Pilger refrigeri Januarius Agatopus (ebd. 5, 13877; lies refrigeret ... Agatopum). Noch ungewohnter u. konkreter präzisiert das in das Jahr 375 datierte G. aus der Priscillakatakombe: ad calicem venimus (D'un singolare graffito dell'anno 375 nel cimitero di Priscilla: BullArchCrist 5, 1 [1890] 72/80).

δ. Selbstbekenntnis des Schreibers. Der Vf. des G. kann sich wie in der Sebastianuskatakombe bezeichnen als peccator (IUR NS 5, 13028), christianus (ebd. 6, 15963), servus dei (ebd. 3, 7279).

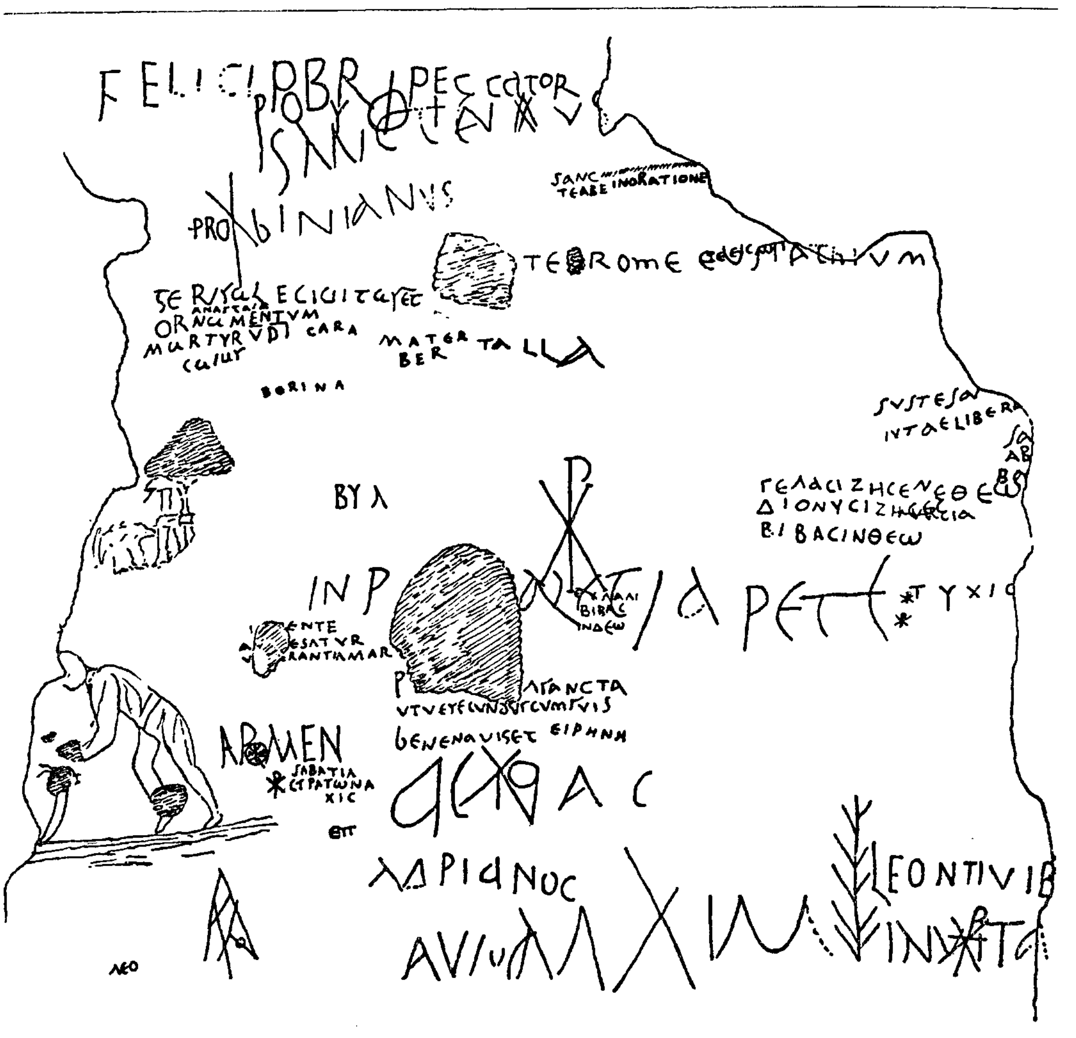
ε. Nur Name des Heiligen. Das G. kann sich auch begnügen mit bloßer Namensnennung des Heiligen, zB. in der Callistuskatakombe: Partenis et Calocerus (ebd. 4, 9543), ein Marcus et ... im Coemeterium bei der Via Appia (ebd. 11745), Cerealis et Sallustia beim Grab des Cornelius (9372), ein Clemens bei den hl. Marcellinus u. Petrus (ebd. 6, 15938). Selbst wenn das Grab dieser Heiligen nicht identifiziert ist, schreibt der Pilger die Namen, die ihm die hagiographische Literatur nahelegt.

4. Pilgergraffiti der Spätzeit. Die späten G. neben der Papstgruft in der Katakombe der Commodilla (ebd. 2, 6449) u. in der Pontianuskatakombe an der Via Labicana (4533) verwenden, trotz gelegentlicher Erwähnung des vivas oder in mente, ein sehr vereinfachtes Formular. Am häufigsten findet sich die Nennung des Namens (bei Ss. Marcellino e Pietro: ebd. 5, 15964f; ebenfalls auf dem Altar von Minerve [DACL 6,2, 1504/11] u.ö.), dem oft der Titel, zumeist eines Klerikers, oft abgekürzt, beigegeben ist (Gruft des Cornelius [IUR NS 4, 9370]; die Marmortafel in der Praetextatuskatakombe [ebd. 5, 13878]). – Dem Namen kann ego vorangestellt sein, als ob es sich um eine Unterschrift handele, zB. in den Katakomben der Commodilla u. des Praetextatus; auf dem Altar von Ham heißt es: ego ... subscripsi (DACL 6, 2, 1519). – Der Titel wird oft begleitet von einer Demutsformel: indignus, humilis, indignus peccator (unter dem Bild der hl. Caecilia in der Callistuskatakombe [IUR NS 4, 9525 u.ö.]). – Seltener bringt das G. eine Bitte zum Ausdruck, in welcher der Vf. sich an den Leser wendet:

om(ne)s ... qui intratis orate pro me (bei Ronciglione [Nestori 104; IUR NS 2, 4533. 6449, 24; 6, 15970]), oder gelegentlich auch an Christus: memento domine (ebd. 2, 6449, 38).

II. Graffiti auf Gegenständen. Die christl. G. auf Gegenständen lassen sich nur schwer unterscheiden von den oben behandelten, zumal wenn man die Texte beiseite läßt, die in Kursive auf unterschiedliche Träger geschrieben sind, um die Depositionen von Reliquien oder die Stiftung des Reliquiars anzuzeigen (Y. Duval 2,550/68), die somit eine offizielle Funktion haben. Man findet natürlich christliche Zeichen (Christusmonogramm, Kreuz) auf Amphoren (als Dipinto: BullArchCrist 4, 5 [1890] Taf. III), aber die Identifikation ist manchmal schwierig; so ist zB. die Zeichnung eines Fisches auf einem Gefäß nach dem Brand (H. Leclercq, Art. Clermont: DACL 3, 2, 1937 Abb. 3044) nicht notwendig christlich, was man andererseits von geläufigen Akklamationen, denen ein Christusmonogramm beigegeben ist, sagen muß (Bakker/Galsterer-Kröll 53). Charakteristischer noch ist ein vor dem Brand auf ein Faß in Tigava eingeritzter Text: oro pro qui fecit ... (AnnÉpigr 1934 nr. 164). Auf einem Gefäß von Belezma (Algerien) präzisiert ein vor dem Brand eingeritzter Text: in isto vaso s(an)c(t)o congregabuntur menbra Chr(ist)i, eine Anspielung auf die eucharistische Liturgie (Y. Duval/Ch. Pietri, Membra Christi, culte des martyrs ou théologie de l'eucharistie?: RevÉtAug 21 [1975] 294). Man findet G. auf Dachziegeln u. Platten, die für Gräber verwendet wurden, mit Zitaten aus den Psalmen, zB. letentur Celi et exultet terra ... (Ps. 95, 11; Mallon, Brique). Es kann sich auch um Sepulkralformeln handeln, die auf Dachziegel (AnnÉpigr 1969 nr. 468; Le Blant, Inscriptions 1 nr. 11) oder auf Fliesen, die im Grab angebracht sind (ders., Recueil 277), geschrieben wurden. – Auf Metallgegenstände setzen die Christen manchmal vivas oder ein Monogramm, vor allem auf Gegenstände des täglichen Gebrauches, zB. Löffel (s. o. Sp. 653 u. D. Sherlock, An early Christian spoon inscribed ‚+PAVLVS': RivAC 50 [1974] 373f). Auf einer Pfeife aus Horn nennt der Eigentümer sich (f)idelis in Christo (K. M. Kaufmann, Altchristliches vom obergermanisch-rhätischen Limes: Festschr. z. elfhundertjährigen Jubiläum des Dt. Campo Santo in Rom [1897] 286).

B. M. Apollonj Ghetti/A. Ferrua/E. Josi/E. Kirschbaum, Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940–1949 (Città del Vat. 1951). – M. Armellini, Il cimitero di S. Agnese sulla Via Nomentana descritto ed illustrato (Roma 1880). – J. Baillet, Inscriptions grecques et latines des tombeaux des Rois ou Syringes à Thèbes = Mém. Inst. Fr. Arch. Orient. 42 (Le Caire 1920/26). – L. Bakker/B. Galsterer-Kröll, Graffiti auf röm. Keramik im Rhein. Landesmuseum Bonn = Epigr. Studien 10 (1975). – P. Bruun, Symboles, signes et monogrammes: H. Zilliacus (Hrsg.), Sylloge Inscr. Christ. Veter. Mus. Vat. 2 (Helsinki 1963) 73/166. – G. Calza, Gli scavi recenti nell'abitato di Ostia = MonAnt 26 (1920) 321/430. – L. Correra, Graffiti di Roma: BullCom 1895, 195/216. – P. Castrén, Sui graffiti del vano XVI: F. Magi, Il calendario dipinto sotto S. Maria Maggiore = MemPontAcc 11 (Roma 1972). – Ders./H. Lilius, Graffiti del Palatino 2. Domus Tiberiana = ActInstRomFinl 4 (Helsinki 1970). – P. Ciprotti, Die G.: Altertum 13 (1967) 85/94; Inscriptiones parietales Ostienses: StudDocHistIur 27 (1961) 324/41. – M. Della Corte, Case ed abitanti di Pompei² (Roma 1954); Le iscrizioni di Ercolano: RendicAccArchNap 33 (1958) 239/308; Le iscrizioni graffite della Basilica degli Argentari sul foro di G. Cesare: BullCom 61 (1933) 111/30; La scuola di Epicuro in alcune pitture pompeiane: StudRom 7 (1959) 129/45; Scuole e maestri in Pompei antica: ebd. 621/34; Virgilio nell'epigrafia pompeiana: Epigraphica 2 (1940) 171/8. – F. M. D. Darsy, Recherches archéologiques à Ste-Sabine sur l'Aventin = Mon. dell'Ant. Crist. 2. Ser. 9 (Città del Vat. 1968). – E. Diehl, Pompeianische Wandinschriften u. Verwandtes² = KlT 56 (1930). – H. Dressel, Saggi sull'instrumentum romano (Perugia 1978). – P. M. Duval, Composition et nature des graffites de La Graufesenque: ÉtCelt 7 (1955/56) 251/68. – Ders./R. Marichal, Un compte d'enfournement inédit de La Graufesenque: Mélanges d'archéologie et d'histoire, Festschr. A. Piganiol (Paris 1966) 1341/52. – Y. Duval, Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVᵉ au VIIᵉ s. 1/2 (Roma 1982). – V. Fasola, Composizioni simboliche graffite su lapidi di catacombe romane: Miscellanea A. P. Frutaz (Roma 1978) 65/76. – R. Favreau/J. Michaud, Corpus des inscriptions de la France médiévales 1, 1/2 (Paris 1974/75). – A. Ferrua, La criptografia mistica ed i graffiti Vaticani: RivAC 35 (1959) 231/47; Graffiti di pellegrini alla tomba di S. Felice: Palladio 13 (1963) 17/9; Hadrumetum. Le iscrizioni delle catacombe: Aevum 47 (1973) 189/209. – R. Garrucci, Graffiti de Pompei² (Paris 1856). – N. Gauthier, Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la renaissance carolingienne 1 (Paris 1975). – F. Grossi



Pilgergraffiti auf der linken Wand neben dem Eingang zur Papstgruft in der Callistuskatakombe. Nach IUR NS 4, 9524 Abb.

Gondi, Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo Romano occidentale (Roma 1920). – M. Guarducci, Cristo e S. Pietro in un documento precostantiniano della necropoli Vaticana (Roma 1953); I graffiti sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano 1/3 (Città del Vat. 1958); La più antica iscrizione col nome dei Cristiani: RömQS 57 (1962) 116/25; Note di epigrafia cristiana: ebd. 59 (1964) 246/53. – F. Hermet, La Graufesenque (Paris 1934). – Kaufmann, Epigr. – Th. K. Kempf/W. Reusch (Hrsg.), Frühchristl. Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein u. Mosel (1965). – B. Kötting, Peregrinatio religiosa² = ForschVolksk 33/5 (1980). – W. Krenkel, Pompeianische Inschriften (1962). – G. Lacour Gayet, Graffites figurés du temple d'Antonin et de Faustine: MélArchHist 1 (1881) 227/48. – E. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule (Paris 1856/65); Nouveau recueil 1/2 (Paris 1892). – H. Leclercq, Art. Graffites: DACL 6, 2, 1453/542. – A. Leynaud, Les catacombes africaines (Alger 1922). – A. Maiuri, Pompei ed Ercolano. Fra case ed abitanti² (Milano 1958). – J. Mallon, La brique de Villa viciosa (Cordoba): Studi L. Manaresi (Milano 1952) 209/16; Filumene Asiana: ArchEspArqueol 21 (1948) 110/4; Paléographie romaine (Madrid 1952). – R. Marichal, Autour des graffiti du Paedagogium: RevÉtLat 50 (1972) 84/93; Chronique de paléographie précaroline et de papyrologie 2. L'écriture latine du Iᵉʳ au VIIᵉ s. Les sources: Scriptorium 4 (1950) 116/42; dass. 3 (Bibliographie): ebd. 9 (1955) 127/49; Nouveaux graffites de La Graufesenque 4: RevÉtAnc 76 (1974) 85/110. 266/92; Lecture, publication et

interprétation des graffiti: RevÉtLat 45 (1967) 147/63; Paléographie et épigraphie latines: Actes 2e Congr. intern. d'épigraphie grecque et lat. (Paris 1953) 180/92; Les dates des graffiti de S.-Sébastien: CRAcInscr 1953, 60/8; La date des graffiti de la Triclia: RevScRel 36 (1962) 111/54. – T. Marin Martinez, Paleografia de las inscripciones parietarias de Belo (Cadiz): Atti del 3° Congr. intern. di epigrafia greca e romana (Roma 1959) 107/21. – H. I. Marrou, Palma et Laurus: ders., Patristique et humanisme = Patristica Sorbonensia 9 (Paris 1976) 157/72. – A. Nestori, Monumentum Fl. Eusebi fatto Ecclesia S. Eusebi, presso Ronciglione (Roma 1979). – A. Petrucci, Per la storia della scrittura Romana. I graffiti di Condatomagos: BullArchPaleogrItal 1 (1962) 85/132. – Pompeiana. Studi per il bicentenario pompeiano (Napoli 1950). – L. Reekmans, La tombe du pape Corneille et sa région cémétériale (Città del Vat. 1964). – H. Solin, L'interpretazione delle iscrizioni parietali (Faenza 1970); Epigraphische Untersuchungen in Rom u. Umgebung (Helsinki 1975). – Ders./M. Itkonen-Kaila, Graffiti del Palatino 1. Paedagogium = ActInstRomFinl 3 (Helsinki 1966). – D. E. Strong, Greek and Roman gold silver plate (London 1966). – V. Väänänen, Le latin vulgaire des inscriptions pompéiennes[2] (Berlin 1959). – Z. Visy, Inschriften u. Zeichen auf den Terra Sigillaten von Intercisa: Alba Regia 10 (1969) 87/99.

Charles Pietri (Übers. Alois Kehl).

Graffito II (griechisch).

A. Begriffsbestimmung. In der griech. Epigraphik, die, unter Ausschluß des instrumentum domesticum, die griech. Inschriften auf Stein (seltener auf Metall, Holz, Keramik u. a.) erforscht, nimmt das G. einen bes. Platz ein u. hat sehr charakteristische Eigenheiten. Das zur Ausstellung ,Graffiti et société' im Centre National d'Art et de Culture Georges Pompidou in Paris vom 29. VII. – 31. VIII. 1981 (konzipiert von A. Leandri u. realisiert durch das Centre de promotion de la recherche scientifique de l'Université de Toulouse-Le Mirail) erschienene Begleitheft (Vorwort von R. Ledrut) gibt folgende Begriffsbeschreibung des G., die Wesen, Ausführung u. Inhalt berücksichtigt: G. ,sind alle Inschriften, die an Ort u. Stelle ausgeführt werden, meist aus freier Hand, mittels verschiedener Instrumente, die nicht eigentlich zu solchem Gebrauch bestimmt sind (Wesen). Sie werden nicht berufsmäßig ausgeführt, sondern aufgrund privater Gewohnheit. Sie können spielerischen oder rituellen Charakter haben oder auch nur einfach Information bieten. Häufig ist mit ihnen die Übertretung eines Verbots gegeben, sei es schon durch ihre Anbringung selbst, durch ihren Inhalt oder durch beides (Ausführung). Mögen sie auch einer allgemeinen Gewohnheit entsprechen, sind sie doch stets ein Mittel nichtinstitutioneller Kommunikation, die es erlaubt, die unterschiedlichsten Meinungen, Haltungen, Gefühle oder Vorstellungen auszudrücken, fast immer anonym u. die ganze Bandbreite der menschlichen Sprache verwendend (Inhalt).' Diese Begriffsumschreibung gilt zwar für die G. aller Epochen, läßt sich aber auch, mit einigen notwendigen Nuancierungen, auf die griech. G. des Altertums anwenden. Sie zeigt

auf jeden Fall, daß ein auf den ersten Blick einfaches Phänomen in Wirklichkeit eine komplexe Ausdrucksweise ist. So unterscheidet sich das griech. G. von der Inschrift im eigentlichen Sinne durch seinen Träger, seine Ausführung, seinen Inhalt u. seine Funktion.

B. Nichtchristliche Graffiti. I. Träger. Die offiziellen griech. Inschriften wurden eingemeißelt auf Steinen oder auf Gegenständen, manchmal an Stellen, die ihrer Bestimmung entsprachen: die Weihinschrift eines Tempels zB. findet sich im allgemeinen auf der Leiste des Gesimses, auf dem Architrav, auf dem Türsturz oder auf einer Votivstele. Die Stele ist gewöhnlich der bevorzugte Träger für Verordnungen, die vom Manuskript, das dem Steinmetz übergeben wurde, darauf übertragen werden. Der Cippus, ein abgestumpfter Kegel oder eine Art Säule, dient oft als Meilenstein; *Grabdenkmäler, mit oder ohne Ornamente, tragen die *Grabinschriften; die Signaturen der Künstler wurden auf der Statue selbst oder auf ihrem Sockel angebracht, u. auf den Altären liest man die Weihungen an die Götter. Mit den G., die Zeugnisse einer privaten u. individuellen Epigraphie sind, verhält es sich ganz anders. Sie lassen nicht erkennen, daß ein bestimmter Träger je nach dem Inhalt gewählt wurde; sie finden sich vielmehr in Wort oder Zeichnung auf Wänden, die dafür nicht vorgesehen waren. Mit anderen Worten: das G. ist eine parasitäre Inschrift, die sich findet auf einer Tempelwand, auf der Mauer eines profanen Gebäudes oder auf einem Felsen, manchmal auch an recht befremdender Stelle. In Larisa am Orontes zB. wurde auf einen Alexanderkopf ein Dank an Artemis für Überwindung von Gefahren eingekratzt (H. Seyrig, Antiquités Syriennes 88. Deux pièces énigmatiques: Syria 42 [1965] 28/30 u. Taf. IIIf).

a. Wände von Heiligtümern. Sie sind häufig mit G. beschriftet, vor allem in den Ländern mit einer alten Kultur wie zB. Syrien u. Ägypten, die reich waren an monumentalen Zeugnissen der Vergangenheit. In diesen Regionen, wo sich mit Vorliebe griechische G. finden, hat das G. eine sehr spezielle Bedeutung: es gibt Zeugnis davon, daß sich hier eine neue Kultur über eine viel ältere legt. Man kann fragen, ob diese G. einen Akt des Vandalismus (die Griechen hätten gesagt: der Barbarei) darstellen, da ja die Wand eines Heiligtums verunstaltet wird, oder nicht vielmehr einen Akt der Frömmigkeit, um sich die Kräfte des Monumentes anzueignen, das ja Zeuge einer viel älteren Kultur ist. Oft erlaubt die Art des Textes oder der Zeichnung eine Antwort auf diese Frage, die zu selten gestellt wird; denn das Problem besteht: wenn zB. eine Statue oder ein Heiligtum in Ägypten mit hellenistischen oder römischen G. übersät ist, deutet dann die Wahl gerade dieses Ortes den Wunsch an, die alte Religion zu ehren, oder ist es ohne Rücksicht auf die Vergangenheit eher ein Ausdruck des Bemühens, das Zeichen eines neuen Ideals anzubringen?

1. Der Isistempel von Philai. Nur wenige G. finden sich im Innern dieses Heiligtums auf der Nilinsel, während sie auf der Südseite des südlichen Pylonen gehäuft vorkommen (A. Bernand, Philae 1; É. Bernand, Philae 2; zwölf neue Texte wurden bei der Verlegung der Tempel von Philai auf die kleine Insel Agilkia entdeckt: Roccati). Ferner haben wir beobachtet, daß der Personenkreis, der diese G. hervorgebracht hat, zumeist nur aus solchen besteht, deren Anwesenheit irgendwie mit der Existenz des Heiligtums im Zusammenhang steht: Strategen oder Epistrategen, die aus der Nähe oder Ferne ein wachsames Auge darauf hatten; Ortskommandanten von Philai; ein Priester, der bes. bekannt ist; ein Erbauer der heiligen Boote. Nur ausnahmsweise handelt es sich einmal um Pilger aus einem fremden Land. Dies zeigt, daß längst nicht jeder die Wände des Heiligtums beschriften konnte u. auch nicht an jeder beliebigen Stelle. Es gab ein Verbot oder eine Kontrolle, durch die die Anbringung von G. eingeschränkt wurde.

2. Der Memnonkoloß von Theben in Ägypten. Hier wucherten die G., weil die staatliche Autorität sie förderte (A./É. Bernand). Nach den Unterzeichnern der G. zu urteilen hat es tatsächlich den Anschein, daß während der ganzen Regierungszeit Hadrians die Provinzverwaltung, wahrscheinlich auf Anordnung des Praefectus Aegypti, der seinerseits einem Befehl des Kaisers nachkam, sich bemühte, ihre Ehrerbietung gegenüber dem wundertätigen Koloß unter Beweis zu stellen, dem überdies die Dichter aus den Hofkreisen Dank zum Ausdruck brachten. Hier scheinen die G. im umgekehrten Sinn wie die von Philai einer gewissen Reglementierung unterworfen gewesen zu sein.

3. Der Bacchustempel zu Baalbek. In zahlreichen Fällen erscheinen die G. als Gelegenheitsprodukte von Soldaten, Arbeitern oder anderen, die vorbeikamen. So finden sich in verschiedenen Teilen des Bacchustempels zu Baalbek G., die meist nichts als den Namen bieten u. wahrscheinlich von Arbeitern stammen (Inscr. Syr. 6 [1967] nr. 2817/26).

b. Wände öffentlicher Gebäude. 1. Theater. In bestimmten antiken Theatern dient ein G. als Zeichen der Reservierung eines Platzes, wobei der Name gewöhnlich im Genitiv, einige Male auch im Nominativ steht, gelegentlich unter Hinzufügung von τόπος (‚Platz'). Nicht selten werden Abkürzungen u. Monogramme verwendet. Beispiele für diese Art von G. bietet das Theater von Stobi (Sirkovo) in Mazedonien (Saria). – Es kann sich auch um G. recht ‚speziellen' Inhalts handeln wie zB. das ΚΑΛ (Abkürzung von καλός) auf der Mauerbrüstung (pluteum) des Säulenpostaments (stylobates) des Theaters in Baalbek (Inscr. Syr. 6 [1967] nr. 2839).

2. Thermen. Die vielen hier angebrachten G. sind manchmal von Zeichnungen begleitet, wie zB. auf einer Mauer der Thermen in Milet, wo die Silhouette eines Gladiators mit Visierhelm, einem großen Schild u. einem Dolch dargestellt ist, während die Schrift verkündet: ‚Sieg des Eisas' (A. Rehm: Th. Wiegand [Hrsg.], Milet 1, 7 [1924] nr. 393).

3. Gymnasien. Auf ihre Wände schrieben die Epheben nach Herzenslust, zB. in Priene (Hiller v. Gärtringen nr. 313) oder Kyzikos (P. A. Déthier/A. D. Nordtmann: Denkschr-Wien 13 [1864] Taf. 8; J. Delorme, Gymnasion [Paris 1960] 191/5. 215).

4. Wirtshäuser. Ihre Wände scheinen die G. geradezu provoziert zu haben. So finden sich in einem Wirtshaus zu Puteoli (Pozzuoli) in Kampanien G., die an Eltern oder Freunde erinnern, ferne Städte nennen oder mit einer Zeichnung einen retiarius (Gladiator) aus Cumae erwähnen (Guarducci, Iscrizioni 219/33). – Dieses wilde Beschriften der Wände mit G. fand im Altertum nicht immer ungeteilte Zustimmung. Dafür zeugt ein G. im ‚Haus der Wagenlenker' in Ostia, das in Form eines Distichons mitteilt: ‚Jeder, der daherkommt, schreibt was er will auf die Wände; ich allein habe nichts drauf geschrieben. Ich nehme von hinten (πυγίζω) alle diese Wändekritzeler (ἐπιτοιχογράφους)' (J. Rea, ΕΠΙΤΟΙΧΟΓΡΑΦΟΣ: ZsPapyrEpigr 36 [1979] 309f). Mit letzterem Wort haben die Schreiber der G. eine neue Bezeichnung erhalten.

c. Fels. 1. Verordnungen. Sie finden sich sehr selten als Felsinschriften, wenn man solche amtlichen Texte überhaupt G. nennen kann. Doch ist das Edikt des indischen Königs Aschoka zu Kandahar in Arachosien als griechisch-aramäische Bilingue auf einen Felsen geschrieben (D. Schlumberger/L. Robert/A. Dupont-Sommer/E. Benveniste, Une bilingue grécoaraméenne d'Asoka: JournAsiat 246/50 [1958] 1/48; Harmatta). Auch andere offizielle Texte gibt es auf Fels geschrieben, wie zB. die Inschrift der Phratrie der Labyaden in Delphi (F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques [Paris 1969] nr. 77; G. Roux, Problèmes delphiques d'architecture et d'épigraphie 3. L'inscription rupestre des Labyades: RevArch 1969, 47/56).

2. Gedenkinschriften. Manchmal wurde die Erinnerung an ein Geschehnis auf Fels festgehalten, weshalb man diese Art der Inschriften den G. zurechnen muß. Ein schönes, wenn auch spätes (521 nC.) Beispiel bietet das G. auf einem Fels zwischen Korasion u. Korykos in Kilikien, etwa 19 km östl. von Seleukia am Kuru Dere, das die Erinnerung an die Wiederinstandsetzung einer Straße festhält: ‚Unter dem Kaiser Flavius Justinus u. dem Konsul Justinianus hat der erlauchte Appalis diese unpassierbare Straße wiederhergestellt' (MacKay 139f).

3. Grenzmarkierungen. Gelegentlich dient ein Fels auch zur Markierung der Grenze, u. das darauf eingeritzte G. nennt den Namen des betreffenden Ortes. In Kilikien weist zB. der Name Pharax auf einem Fels auf das ehemals Fariske genannte Dorf (jetzt Gökdere) hin (Bean/Mitford nr. 245).

4. Weihungen. Sie finden sich häufig als Fels-G. Einige Beispiele: Weihung an Zeus in Imsi Ören (vielleicht Philadelphia) in Kilikien (ebd. nr. 249); an Demeter in Enna auf Sizilien (Manganaro 188 u. Taf. 65, 1); an Zeus auf der Kykladeninsel Tenos auf der Hochebene von Polemou Kampos, an drei Stellen, mit dem Namen des Gottes im Genitiv (Ph. Zapheiropoulou: ArchDelt 23 [1968], Chron. 382 u. Taf. 339); an Pan in der Grotte von Phyle, Attika (Wilhelm); in der talläischen Höhle auf Kreta (Guarducci, Inscr. Creticae 2, 302/4 nr. 2). Auf einem über das Meer vorspringenden Felsen auf der Insel Kasos findet sich ein Gruß an die Götter, geschrieben von einem gewissen Eudemos am Ende des 1. Jh. vC., gleich daneben ein Gruß an die Nymphen (IG 12, 1, 1042 a. b). Ausdrücke sehr persönlicher Frömmigkeit finden sich vor allem in den Inschriften von Bergfestungen oder Grotten (Des Gagnier 344. 349f).

5. Grabinschriften. Sie kommen zB. in Phrygien vor, wo die Felswände zur Anlage von Gräbern hergerichtet sind (Haspels), während man in Nubien, wo die Toten zum Schutz gegen wilde Tiere zwischen Felsen bestattet wurden, solche Texte nicht findet.

6. Ehrungen. Die G. spielen z. B. in einer Grotte in Kilikien, die möglicherweise einer der Athena geglichenen lokalen Kriegsgöttin geweiht war, auf den Mut von Soldaten an (Gedifi Ini [Bean/Mitford 47 nr. 25; Robert, Bull. ép.: RevÉtGr 85 (1972) nr. 501]).

7. Namensnennung. Das G. kann auf die bloße Signatur reduziert sein, wie zB. in Agrileza, Attika, im Gebiet der Minen von Laurion, wo ein Eigenname rückwärts geschrieben in den Fels eingeritzt ist (M. K. Langdon/L. Vance Watrous, The farm of Timesios. Rock-cut inscriptions in South Attica: Hesperia 46 [1977] 173 nr. 4). Die antiken Bergwerke bieten zahlreiche Beispiele für diesen Typ von G.

8. Päderastische Inschriften. Die berühmtesten Beispiele dafür sind wohl die auf Thera (Santorin) gefundenen (IG 12, 3, 536/761); *Homosexualität.

II. Ausführung. a. Schrift. Während die Inschriften von berufsmäßigen Steinmetzen eingehauen wurden, denen viel weniger Fehler unterliefen, als man gemeinhin annimmt, sind die G. das Werk einfacher Privatleute, die sich zum Schreiben meistens nicht des Meißels bedienten, sondern irgend eines Mittels, das ihnen gerade zur Hand war. Dadurch wird die Paläographie der griech. G. außerordentlich erschwert. Bezüglich der Ausführung der Inschriften gab es Moden u. Techniken, die nach Zeit, Ort u. sogar Inhalt der Dokumente variierten u. somit eine relativ genaue Datierung ermöglichen. Die Schreiber der G. dagegen hielten sich an keine festen Regeln; sie ritzten nur oberflächlich u. unproportioniert ein u. entziehen so die Schrift jeder Einordnung.

b. Datierung. Sie kann sich also nicht auf die Paläographie gründen, wenn man sich nicht mit äußerst vagen Annäherungswerten zufriedengeben will. Das läßt sich durch das Studium einiger ‚Nester' von G. leicht erkennen.

1. In Abydos. Die griech. G. im Memnonion zu Abydos in Ägypten wurden von Perdrizet/Lefebvre geordnet nach den Stellen in den verschiedenen Teilen des Tempels, an denen sie angebracht waren. Die Tafeln bieten die G. der vorptolemäischen, der ptolemäischen u. der röm. Epoche. Dies sind die einzig sicheren Kategorien, die die Autoren festzulegen vermochten, trotz des Anspruchs auf größere Genauigkeit, den Milne erhoben hat.

2. In den Syringen von Theben in Ägypten. Aus dem gleichen Grunde wurden auch die griech. u. lat. G. dieser Königsgräber von Baillet in topographischer Anordnung dargeboten. Der Autor schließt nicht aus, daß man chronologische Gesichtspunkte in Erwägung ziehen kann, macht aber auf die Schwierigkeiten dabei aufmerksam: Die G. in Unzialschrift zB. können in die ptolemäische Epoche hinaufreichen, aber unter den zweitausend in seinem Buch gesammelten G. geben nur etwa sechzig ihr Datum an. Baillet stellt fest, daß die weitaus meisten der G. in die Zeit nach Augustus gehören, räumt aber ein, daß das Studium der Paläographie keine präzise Datierung innerhalb der Kaiserzeit begründen kann.

3. In der ostägyptischen Wüste. Auch bezüglich der in diesem Gebiet gefundenen G. (A. Bernand, Koptos; ders., Paneion; ders., Pan) stößt man auf die gleichen Schwierigkeiten.

c. Graffito u. Ausschmückung der Wände. In manchen Fällen wird die Lesung der G. behindert durch die nachträglich vorgenommene Dekorierung der Wand mit erhabenen oder eingetieften Reliefs. Ein solches nicht alltägliches Mißgeschick erlitten die G. des Tempels von Philai: die schon vorhandenen G. wurden zum Teil verstümmelt, vor allem auf den Pylonen, als man die Hieroglyphen oder Reliefs schuf, die jetzt die Wände schmücken. Das ist ein Zeugnis für den gewissermaßen chaotischen Charakter der G., die hastig in die glatte Wand geritzt wurden, später dann aber zwangsläufig der Vollendung des Bauwerks zum Opfer fielen. Es kommt auch vor, daß G. zwischen schon vorher ausgearbeitete Reliefs eingefügt werden mußten, so zB. in der Felskapelle des Wadi Hammamat. Die Stelle, an der die G. angebracht wurden, ist bestimmt durch den Platz, den Zeichnungen u. Reliefs freilassen.

III. Inhalt. a. Namensnennung. Der einfache Name kann noch durch weitere In-

formationen ergänzt werden: Name des Vaters, der Stadt, des Demos, Angabe des Berufs, eines Ehrentitels, wenn es sich um einen hohen Beamten handelt oder um eine Person, die einen vom Herrscher verliehenen Titel trägt, zB. in der hellenist. Zeit. Durch diese zusätzlichen Elemente wird die Identifizierung der Personen ermöglicht, die sonst wegen der häufigen Gleichnamigkeit wesentlich erschwert wäre (s. für die hellenist. Zeit: W. Peremans/E. van't Dack, Prosopographia Ptolemaica 1/8 [Louvain/Leiden 1950/75]; für die Kaiserzeit: H. G. Pflaum, Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain 1/4 [Paris 1960/61], wo für das Studium der Ämterlaufbahn auch die G. herangezogen werden).

1. Bedeutung für die Erforschung der Religion u. für die Prosopographie. Auch die Nennung des bloßen Namens hat ihren Wert, denn in der gesamten altgriech. Welt ist es oft nicht ohne Bedeutung, welchen Namen man trägt. Schon einer der ersten bedeutenden Erforscher der griech. Epigraphik, A.-J. Letronne, hat gleich den Nutzen des Studiums der griech. Eigennamen erkannt (s. Mémoire sur l'utilité qu'on peut retirer de l'étude des noms propres grecs pour l'histoire et l'archéologie: E. Fagnan [Hrsg.], Œuvres choisies de A.-J. Letronne 3, 2 [Paris 1885] 1/126). So schloß er zB. von den Personennamen, die das Element Mandro- enthalten (Mandrodoros, Mandroanax u. ä.), auf die Existenz eines bis dahin unbekannten Gottes mit Namen Mandros, dessen Kult er in Kleinasien lokalisierte (Observations philologiques et archéologiques sur l'étude des noms propres grecs: AnnInst 1845, 283/94; vgl. Burckhardt, Art. Mandros: PW 14, 1 [1928] 1042f). 1911 entdeckte man tatsächlich in Kyme (Kleinasien) eine Weihung an diesen Gott Mandros, der von einem Verein verehrt wurde (Keil 135. 138).

2. Bedeutung für die historische Geographie. Schon die Betrachtung der Eigennamen allein erlaubte es, manche etwas unkritischen Auffassungen zu korrigieren, so zB. die Vorstellung, die ostägyptische Wüste sei ein reines Durchzugsgebiet gewesen, das die Reisenden nur aus dienstlichen oder beruflichen Gründen durchquerten, wo man sich aber nicht länger aufhielt als nötig. Nun begegnet man aber in diesem Gebiet, das dem Patronat des dort durch zahlreiche G. geehrten Gottes Pan unterstand, einer Fülle von mit Pan (ägyptisch Min) zusammengesetzten theophoren Namen. Das deutet darauf hin, daß diese Wüste, damals wie heute, trotz des unwirtlichen Klimas ständig bewohnt war.

b. Proskynemata. Diese Akte religiöser Verehrung bilden, bes. in Ägypten, eine eigene Gattung der G. (s. den Versuch einer Systematisierung von Geraci; Vorbehalte gegenüber seiner Definition des Begriffs proskynema äußert Guarducci, Epigrafia 3, 199f).

1. Begriffsbestimmung. Das Proskynema ist komplex: Es ist gleichzeitig ein Gruß an die Gottheit u. eine Bitte um ihren Schutz. Gerade darum werden oft geliebte Personen erwähnt. Dieser Akt der Verehrung ist ein persönliches Eintreten bei der Gottheit, an die der Besucher seine Gebete richtet u. deren Gunst er erbittet, zunächst für seine Eltern, Freunde, Kinder, manchmal auch für seine Haustiere, oft für die Vorgesetzten oder für den Herrscher. Die dabei so häufig verwendete Präposition ὑπέρ c. gen., ,für', kann in einem dreifachen Sinn verstanden werden: ,an Stelle von', ,zugunsten von' u. ,im Namen von'. Der Schreiber des G. betrachtet sich also als Sprecher derer, die er erwähnt, in deren Namen er spricht u. für die er betet. Die Proskynemata können in Prosa oder Versmaß abgefaßt sein u. lassen die Tendenz erkennen, von der Zeit der Ptolemäer in die röm. Kaiserzeit hinein immer ausführlicher zu werden.

2. Formulierung. Die mehr oder weniger umfangreiche Formulierung der Proskynemata sei an den G. in Philai erläutert (nach Festugière 193f, der zugrunde legt: É. Bernand, Philae 2), begonnen mit den einfachen Formen: ,Proskynema des …', ohne Verb (ebd. nr. 131), manchmal unter Einbeziehung aller Hausgenossen: ,Proskynema des Nikomachos … u. all der Meinen' (ebd. nr. 146). ,Ich bin gekommen …' (ἥκω; nr. 154f). ,Ich bin gekommen, ich habe angebetet' (ἦλθον, προσεκύνησα; nr. 138. 135), mit der Variante ,Ich bin gekommen u. vollziehe die Anbetung' (ἥκω καὶ πε[ποίηκα] προσ[κύνημα]; nr. 149). Das gleiche, aber mit Nennung der Personen, in deren Namen der Schreiber spricht (nr. 141), wobei auch die 3. Person gebraucht sein kann: ,N. vollzog die Anbetung' (nr. 145). Die Erwähnung des ,Gekommenseins' kann fehlen u. die Bestimmung εὐχήν, ,in Erfüllung eines Versprechens', ,zum Dank', hinzugefügt sein (nr. 150: 'Αμμώνιος … εὐχὴν ἐπόησε … τὸ προσκύνημα).

Die Formel nochmals erweitert: ,Ich bin gekommen, ich bete an, ich vollziehe die Anbetung für …' (nr. 129: Σύρος Ἡρακλείου ὁ γραμματεὺς ἥκω καὶ προσκυνήσας τὴν κυρίαν θεὰν Ἶσιν τὸ προσκύνημα πεποίηκα τῶν παιδίων), wobei das Verb zu προσκύνημα auch fehlen kann (nr. 134). – Nahe bei der berühmten Quelle Peirene auf Akrokorinth hat ein gewisser Euporos eine Anbetung für seinen Bruder Hermias vollzogen (IG 4, 377). – Diese Proskynemata gehören zu den tituli memoriales (Rehm).

c. Epigramme. Sie bilden, eingeritzt in Wände oder auf Felsen, die anspruchsvollste Form der G., die freilich außer in Ägypten selten vorkommt (Kaibel; Pfohl; P. A. Hansen, A list of Greek verse inscriptions down to 400 B.C. [Copenhagen 1975]). So liest man auf Thera auf einem Stein zwei iambische Trimeter gefolgt von zwei Wörtern (IG 12, 3 Suppl. 1324), u. Felsaltäre im Tempelbezirk des Artemidoros tragen Weihepigramme (ebd. 1333/48). Ein Epigramm auf Fels findet sich auch in Arkesines auf Amorgos (IG 12, 7, 106), ein metrischer Text auf Fels in Attika (IG 1², 923). In Lindos auf Rhodos ist eine aus drei Distichen bestehende Inschrift auf die Rückwand einer aus dem Bergabhang herausgehauenen Exedra eingeritzt, nahe dem Relief eines Kriegsschiffes: der Priester Aglochartos rühmt sich, Ölbäume auf der Höhe der Akropolis von Lindos gepflanzt zu haben (Blinkenberg nr. 498). Auf Veranlassung des gleichen Priesters sind auf die Abhänge der Akropolis fünf weitere Epigramme zu Ehren der Athena von Lindos eingeritzt worden (IG 12, 1, 779/83). – Die in Ägypten vorkommenden Epigramm-G. lassen sich in folgende Gruppen unterscheiden:

1. Verehrung. So ist in Philai eines der ältesten Beispiele für einen titulus memorialis das Epigramm des Menelaos zu Ehren der Isis zum Gedenken an alle die Seinen (A. Bernand, Philae 1 nr. 43, wiederholt: É. Bernand, Philae 2 nr. 130 durch Demetrios u. ebd. nr. 151 durch Sarapion). Da der Brauch des Wallfahrens während der ganzen griech.-röm. Zeit in Übung war, findet man in Talmis in Nubien auf der Außenfassade der Vorhalle des Tempels ein G. in iambischen Trimetern (É. Bernand, Inscr. métriques nr. 165). Unter den von Bataille gesammelten G. scheinen Verse eingestreut im Prosatext des schwierigen G. nr. 126, in welchem der Soldat Athenodoros das Wunder schildert, das ihm geschehen war.

2. Dank. Epigramme, die Dank zum Ausdruck bringen, finden sich oft an Heiligtümern, die auch Heilstätten sind. So am Memnonion in Abydos, wo ein Priester dem Gott Bes seinen Dank ausdrückt, nachdem er beim Schlaf im Heiligtum wahrer Träume gewürdigt wurde (ebd. nr. 131). In der ostägypt. Wüste haben Reisende nach glücklichem Ausgang einer Seereise im Roten Meer oder einer mühsamen Durchquerung der Wüste dem Gott Pan, dem Patron dieses Gebietes, ihrer Dankbarkeit Ausdruck verliehen (zB. A. Bernand, Paneion nr. 1f).

3. Bewunderung. Als Zeugnisse der Ehrfurcht angesichts eines ,Wunders' kann man außer den Texten in Philai auch die Epigramme anführen, die sich auf den Kolossalstatuen finden, welche die Bewunderung der Menschen in der Antike hervorriefen. Ein solches Epigramm verherrlicht den Sphinx von Gizeh (É. Bernand, Inscr. métriques nr. 130). Die Gedichte der Iulia Balbilla auf dem Memnonskoloß erzählten von dem Wunder, daß die Statue bei Sonnenaufgang singt (zB. A./É. Bernand nr. 28). Hier wird das G. zur Erzählung; es dankt der Gottheit, vor allem aber bezeugt es. In ähnlicher Weise feiern Epigramme den Bau von Thermen, Straßen, Brunnen, Brücken usw. Man findet sie in Attika, in Megalopolis (Arkadien), an der Via Appia, in Ephesos, in Stratonike (Karien) usw. (vgl. Kaibel nr. 1042/78).

d. Protokolle. Die nicht-metrischen Zeugnisse bestehen in einer Art auf Fels oder Hauswände geschriebener Protokolle. Ein gutes Beispiel für diesen Typ von G. ist die älteste Inschrift der griech. Welt, nämlich das G. am Eingang des Tempels von Abu-Simbel, das eine militärische Expedition unter Führung des Potasimto u. des Amasis erwähnt, als König Psammetich II nach Elephantine kam (A. Bernand/Masson). Ein Protokoll ähnlicher Art findet sich auf der Vorderseite des Beines der Kolossalstatue Ramses' II vor dem gleichen Tempel.

IV. Funktion. a. Erinnerung. Das G. ist mehr eine Gedenkinschrift, als daß es Information bietet oder eine Meinung zum Ausdruck bringt. Das altgriech. G. trifft eine Feststellung, während die Wandparolen heute eine politische oder weltanschauliche Stellungnahme zum Inhalt haben, verbunden mit einem Protest, wie zB. diejenigen, die im

Mai 1968 die Mauern in Paris bedeckten. Das liegt darin begründet, daß das griech. G. im Altertum viel eher eine gefühlsmäßige als eine verstandesmäßige Reaktion bezeugt. In den griech. Städten, in denen ja die berühmte παρρησία herrschte, d.h. jene Redefreiheit, auf die die Griechen so stolz waren, konnte jeder einzelne, dank der direkten Demokratie, auf der Rednertribüne frei seine politischen Ansichten oder seine philosophischen Auffassungen vertreten. Der Bürger hatte nicht nötig, zu dem Mittel zu greifen, das man heutzutage anwendet, um seine Stellungnahme öffentlich bekanntzugeben: zur Wandparole, d.h. zum G. In den hellenist. Monarchien oder in den kaiserlichen Provinzen machten einerseits die große Zahl der Analphabeten, andererseits der Aufwand der offiziellen Propaganda solche Äußerungen wie G. mit Bild oder Schrift unwirksam. Mehr als die Schrift war in der antiken Welt das gesprochene Wort Träger des Gedankens. Der Redner auf der Tribüne u. der Rhetor bei seinen Vorträgen konnten nach Belieben ihre Gedanken kundtun. Ein dazibao, eine chinesische Wandzeitung, hatte keine Existenzberechtigung, wo die freie mündliche Diskussion zugelassen war. Die berühmte, in die Wände einer Säulenhalle eingemeißelte, große Inschrift des Diogenes von Oinoanda, in der die Ideen der epikureischen Philosophie vertreten werden, die schon an sich revolutionär wirken, bildet eine Ausnahme (Lit.: Guarducci, Epigrafia 3, 111; W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 708).

b. Gebetsruf. Das G. ist häufig Ausdruck einer direkten Hinwendung des einzelnen an die Gottheit, um ihre Hilfe zu erbitten oder um ihr Dank zu sagen, also keine wortreiche Rede, sondern ein Gebetsruf. Es erlaubt daher, die ganz persönliche, tiefe, spontane Frömmigkeit zu fassen, die durch längere u. stilisierte Texte verdeckt oder verschönt wird. Unter dieser Rücksicht sind die kürzesten G. oder solche, die man an fast unzugänglichen Stellen oder in Grotten findet, zugleich die, die den Leser am meisten bewegen. In diesen schlichten Texten erfaßt man die authentischen, unvermittelten Äußerungen der allgemeinen Religiosität (Festugière 197). Sie verhelfen zu einem besseren Verständnis des Verhaltens des griech. Menschen, der sich in einer mit Göttern bevölkerten Welt an die Mächte wendet, die fähig sind, die Leiden zu mildern u. die Gefahren abzuwenden. Diese Hinwendung zum Göttlichen, die so viele G. bezeugen, hatte einen solch gebieterischen Einfluß, daß zB. die Griechen in Ägypten die ägyptischen, die Griechen in Syrien die syrischen Götter entsprechend dem griech. Pantheon interpretierten. Wenn so auch die G. Tempelwände oder heilige Bildwerke bedeckten, bedeuteten sie doch keine Schändung von durch religiöse Weihe geschützten Flächen, sondern waren Ausdruck eines naiven, spontanen, sehr persönlichen Glaubens, der einfach alles benutzte, um darauf seiner Bitte um Gnadenerweise oder seinem Dank einen schriftlichen Ausdruck zu geben. Diese G. tun uns heute über die Jh. hinweg Gefühle, Verhaltensweisen, Sehnsüchte des antiken Menschen kund, von denen wir durch die literarischen Texte allein keine Kenntnis haben könnten.

C. Christliche Graffiti. I. Funktion: ein Glaubensbekenntnis. Die christl. G. sind wesentlich Bekenntnis des Glaubens. In ihnen wird öffentlich eine Meinung angeschlagen, die, je nach den Umständen u. der Zeit, etwas Provozierendes an sich haben kann. Sich vor der Mailänder Konvention vJ. 313 als Christ zu bekennen, konnte ein Todesurteil zur Folge haben. Umgekehrt konnte es nach diesem Datum unter Umständen riskant sein, seine heidn. Glaubensüberzeugung öffentlich zu plakatieren. In der christl. Zeit ist das G. darum eine Bekundung des Mutes, gleichzeitig dokumentiert es aber auch oft die Unsicherheit der Verhältnisse. Weist so das christl. G. auch weniger Mannigfaltigkeit auf, ist es zurückhaltender als die nichtchristl. G., rührt es uns doch mehr an: hier äußert sich ein religiöser Glaube vor Gott u. vor den Menschen.

a. Als Zeugnis. Mag es sich um Epitaphien, Proskynemata, Weihungen, Akklamationen u.ä. handeln, diese G. sind Zeugnisse für den Sieg Christi u. des Christentums. Der in noch so primitiver Art auf eine Wand geritzte Name eines Verstorbenen zeigte nicht nur an, daß dieser Christ war, sondern machte den neuen Glauben offenkundig, selbst auf die Gefahr hin, die Aufmerksamkeit der staatlichen Behörden auf die Familie des Verstorbenen zu lenken. Auch nur flüchtig seinen Namen auf das Grab eines Martyrers in den Katakomben Roms zu setzen, war das Bekenntnis, Anhänger der verbotenen Religion zu sein, u. gleichzeitig die Anerkennung ihrer Macht. Auf einem Felsen oder einer Gebäudewand die Errichtung eines christl. Kultortes durch ein G. bekanntzugeben, bedeutete einen deutlichen Hinweis auf den erfolgreichen Fortschritt der neuen Religion. Diese Huldigungen an Gott, anfänglich sehr vorsichtig, blieben zurückhaltend selbst noch unter den christl. Kaisern. Dieser neue Glaube stellte sich nicht in pompösen Inschriften prahlend zur Schau; er ist vielmehr ein persönliches u. intimes Geschehen zwischen Mensch u. Gott. Darum in den christl. G. die Abkürzungen, die Christogramme, die häufig chiffrierten Formulierungen: Ausdrucksweisen, denen man in den heidn. G. sehr selten begegnet.

b. Als Ausdruck der Hoffnung. Wenn man sich in den christl. G. auf einen berühmten Martyrer beruft, so ist es die triumphale Zukunft, an die man denkt. Das christl. G. ist viel weniger der Vergangenheit zugewandt als das heidnische; es ist eher Hoffnung als Erinnerung. Es ist ein Ausdruck von Bekehrungseifer, ein Beitrag zur Ankunft einer neuen Ordnung. Es ist auch ein Ausdruck der Hoffnung auf jenes ewige Leben, das dem Gläubigen die Belohnung bringt. Natürlich bedient sich das christl. G. manchmal der Art u. der Redeweise der heidn. G.; es finden sich die gleichen Formeln, nur wenig modifiziert; aber der Monotheismus gibt den traditionellen Formeln eine Einheitlichkeit, gestaltet die herkömmlichen Ausdrucksweisen um, indem er sie mit biblischen Wörtern schmückt, setzt den Anfang einer neuen Weisheit. Um die einfachste Art der G., die bloße Schreibung des Namens, als Beispiel zu nehmen: Es kommt selten vor, daß ein Christ, der seinen Namen neben ein berühmtes Grab, etwa in den Katakomben, setzt, dem noch etwas hinzufügt oder, wenn er die Hilfe des Allmächtigen anruft, seine Verwandten, seinen Beruf, seine Ehrenämter, sein Vaterland nennt. Er zeigt lediglich an, daß er ,Diener Gottes' ist. So hat die *Gleichheit der Christen vor Gott bewirkt, daß die epigraphischen Formeln im christl. Bereich eine gewisse Gleichförmigkeit erhielten. Dieser Glaube u. diese Hoffnung auf Gott verzichteten auf einen langen Redefluß.

II. Inhalt. a. Grabinschrift. Wenn auch die meisten christl. Epitaphien auf Denksteinen oder auf Platten der loculi (Nischengräber) eingeritzt sind, gibt es doch auch solche, die sich auf den Wänden von Totengrüften finden, so in Gabbary (Lefebvre nr. 24. 27), Karmouz (ebd. nr. 35), Deir Abu Hennis (nr. 216/23. 224), in der Umgebung von Tema (nr. 235f), im Wadi Bir el-Aïn (nr. 351), in El Khargeh (nr. 359), in Derr in Nubien (nr. 630) usw. Die Entwicklung des Anachoretentums u. des Koinobitentums in Ägypten hat offensichtlich diesen Typ des Grab-G. begünstigt, da die Mönche oft die einfachste Form der Bestattung wählten. Manchmal wird das kirchliche Amt des Verstorbenen erwähnt, doch legt der tote Christ jeden menschlichen Titel, alles dem irdischen Leben Eigentümliche ab, weil für den, der die Schwelle des Todes überschritten hat, alles neu beginnt. Von daher die Formeln wie ,Du wirst leben in Gott', die man in den Felsepitaphien findet (zB. Kallistuskatakombe in Rom: IUR NS 4, 9524), oder ,Herr, hilf deinem Diener Benjamin' (ebd. 9540), u. ,Möge (Gott) der Syraia gedenken. Du wirst leben' (ebd. 10690). Diese Formeln finden sich in allen christl. Gebieten. Das berühmteste Epitaph ist ohne Zweifel, wenn das Dokument so zu deuten ist, das des hl. Petrus, das man unter dem Hauptaltar der Peterskirche in Rom gefunden hat (aus der umfangreichen Lit.: M. Guarducci, Le reliquie di Pietro sotto la confessione della Basilica Vaticana: ArchClass 19 [1967] 53/65; dies., Infondate riserve sulle reliquie di Pietro: ebd. 20 [1968] 352/73; dies., Epigrafia 4, 552/6; A. Coppo, Contributo alla lettura dei graffiti vaticani del muro rosso: RivAC 38 [1962 (1964)] 97/118; ders., Contributo alla lettura dei graffiti vaticani 2: ebd. 42 [1966 (1968)] 73/153; G. Pugliese Carratelli, Πέτρ[ος οὐκ] ἔνι: ParPass 25 [1970] 348/51). M. Guarducci schlägt die Lesung Πέτρ[ος] ἔνι (ἔνι = ἔνεστι) vor, die J. Carcopino (Études d'histoire chrétienne[2] [Paris 1963] 299/303) korrigierte in Πέτρ(ος) ἐν ἰ(ρήνῃ) oder ἐν(δεῖ) u. A. Coppo in Πέτρ(ος οὐκ) ἔνι. Je nachdem, wie man das G. liest, stellt sich die Frage nach der Übertragung der Gebeine des hl. Petrus verschieden. Ohne Zweifel hat kein Epitaph von gleicher Kürze so zahlreiche Diskussionen hervorgerufen wie dieses, so daß J. u. L. Robert, die Verfasser des Bulletin épigraphique, die bibliographische Berichterstattung darüber eingestellt haben (s. Bull. ép.: RevÉtGr 86 [1973] nr. 549 aE.).

b. Namensnennung. Wie die Heiden haben auch die Christen überall u. oft ihre Namen auf Felsen u. Hauswänden hinterlassen, sich dabei aus den oben angeführten Gründen im

allgemeinen auf den bloßen Namen beschränkend. Trotzdem sind diese G. von Bedeutung um zu verstehen, warum die Christen sich manchmal in älteren Gebäuden eingerichtet haben. So wurde zB. in Medinet Habu in Ägypten der Tempel gleichen Namens lange Zeit hindurch von Christen bewohnt, wofür die auf den Mauern des zweiten Hofes hinterlassenen griech. u. kopt. G. zeugen, bevor die Bewohner im 7. Jh. nach Esneh flohen (Lefebvre nr. 368/76). In den Syringen von Theben weist die Fülle christlicher Namen darauf hin, daß diese Königsgräber trotz ihrer makabren Ausgestaltung die Christen nicht abschreckten, die es im übrigen als durchaus nützlich erachteten, über den Tod zu meditieren. Wahrscheinlich haben einige dieser Syringen als Laura gedient, d.h. als Gemeinschaftswohnung von Koinobiten, oder als Kapelle, als Gottesdienstraum für die Einsiedler des heiligen Gebirges (Baillet LXXII/LXXVIII). Zahlreich sind die bloßen Namensnennungen in den röm. Katakomben, wo sich schon rein von den Namen her die Entwicklung der neuen Lehre u. die Entfaltung gewisser moralischer Begriffe verfolgen läßt. In der Liebfrauenkirche zu Trier, d.h. im Südbau des Domkomplexes, hat man G., griechische u. lateinische gemischt, gefunden, die davon Zeugnis geben, daß diesen stattlichen Bischofssitz Reisende besuchten, die von Geschäftsinteressen oder auch von Reiselust in die Kaiserstadt geführt wurden (Gauthier 545 nr. 235a. 551 nr. 236i. 554). Auch auf dem Palatin in Rom finden sich griechische u. lateinische Namen gemischt (H. Solin/M. Itkonen-Kaila, Graffiti del Palatino 1. Paedagogium [Helsinki 1966] nr. 208. 220. 235. 247/50. 254/6. 265. 277. 330. 333/7. 344/7).

c. Verehrung. Häufiger noch als das heidn. G. ist das christliche ein Ausdruck der Verehrung. So hinterlassen oft Pilger ihre Namen am geheiligten Ort ,zum Gedächtnis'. Vielfach wenden sich die Schreiber der G. an Gott mit der Bitte um Hilfe in den Schwierigkeiten dieses Lebens oder um Erleichterung auf dem Weg zum ewigen Leben. In den Wüstengebieten, zB. im Wadi Mokatteb auf der Sinaihalbinsel (CIG 4, 8947), findet man ebenfalls das ἐλέησον (,erbarme dich') oder βοήθει (,komm zu Hilfe'). Auf der Kykladeninsel Syros wenden sich zwei christl. Matrosen an Gott u. den hl. Phokas: ,Herr, u. du, hl. Phokas, rettet das Schiff Maria u. seine Besatzung' (IG 12, 5, 712, 56A). Auf der gleichen Felswand stehen noch viele solcher Texte von der Hand von Matrosen (ebd. 712, 56/99). Die Abrahamskirche in Mambre bei Hebron in Palästina wies solche Pilgerinschriften auf (Germer-Durand, Proscynème 142; Leclercq 1497). In Abdeh, ebenfalls in Palästina, wird durch ein G. in einem zur Wohnung umgewandelten Atrium eines Hypogäums Gottes Schutz auf die Bewohner erfleht (A. Jaussen/R. Savignac/H. Vincent, Abdeh: RevBibl NS 2 [1905] 78; Leclercq 1497 mit Abb. 5373). – Im nordafrikan. Kyrene wird Gottes Schutz auf einen gewissen Anastasios, einen Taubenbesitzer, herabgerufen: Κύριε, βοήθησον Ἀναστασίῳ τõ ἔχοντος τὰς περεστεράς (sic!) (SupplEpigrGr 9 [1944] nr. 188). Das G. ist auf eine Säule aus Cipolinmarmor eingeritzt u. hat viele, manchmal überflüssige, Diskussionen ausgelöst. Es kann als Beispiel dafür dienen, daß diese einfachen Texte oft nicht leicht zu verstehen sind. G. Oliverio (Campagna di scavi a Cirene nell'estate del 1928: AfrItal 3 [1930] 218/20 mit Abb. 80) übersetzt: ,Herr, hilf dem Anastasios, der die Tauben hat', u. versteht unter Anastasios den Kaiser des Ostens Anastasios I. Reynolds (286 nr. 4) erklärt die Tauben als Symbole des Hl. Geistes. L. Robert (Les colombes d'Anastase et autre volatiles 1: JournSavants 1971, 81/91) denkt ganz prosaisch an einen Verkäufer zahmer Tauben. M. Guarducci (Anastasio e le colombe in un'epigrafe greca di Cirene: RendicLinc ser. 8, 28 [1974] 587/96 mit Taf. 1) denkt an den Eigentümer eines Taubenschlages (vgl. dies., Epigrafia 4, 470/3).

d. Verbote. Am Fuße des Karmel in Palästina liegt nahe am Meer eine künstliche Grotte, ,Schule der Propheten' genannt, die inzwischen zur Moschee wurde. In ihr finden sich zahlreiche G. des 4. bis 6. Jh., von denen die meisten mit μνησθῇ (,es sei eingedenk…') beginnen, dem ein Genitiv oder Nominativ folgt (Leclercq 1496). Eines dieser G. ist begleitet von einem Verbot: ,Der Zutritt zu diesem Ort ist nur dem erlaubt, der ihn nicht entweiht' (Germer-Durand, Inscriptions 272/4). In einer Grotte auf Melos, in der drei Priester, eine Diakonissin, zwei gottgeweihte Jungfrauen u. ihre Mutter Eutychion beigesetzt sind, folgt auf das Epitaph folgende Beschwörung: ,Da dieses Grab voll ist, beschwöre ich euch bei dem Engel, der hier wacht, daß niemand es wage, jemals hier je-

manden beizusetzen' (IG 12, 3, 1238). Zahlreiche Verbote beziehen sich auf Grabstätten, ein schon von den Heiden geübter Brauch, der sich auch durch den ganzen christl. Bereich hin hält. In Phrygien findet man auf einem Fels den sehr häufig verwendeten Fluch der 318 Väter von Nikaia (s. W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1264), oder aber nach einem Verbot die Berufung an das Gericht Gottes (Haspels 322 nr. 59; 332 nr. 91; für den Ausdruck Θεῷ λόγον διδόναι [,Gott Rechenschaft ablegen'] s. ebd. 205f).

e. Weihungen. Kaum etwas ermöglicht uns besser, die Ausbreitung des Christentums zu verfolgen, als die G. auf den Wänden von Gebäuden, die anzeigen, daß ein ursprünglich heidnischen Gottheiten geweihtes Haus jetzt dem Gott der Christen geweiht ist. Aufgrund solcher G. weiß man zB., daß der Isistempel von Philai später in eine Stephanos-Kathedrale umgewandelt wurde. P. Nautin (La conversion du temple de Philae en église chrétienne: CahArch 17 [1967] 11/33) hat auf die bes. Bedeutung dieser Weihung hingewiesen; mit ihr begann die Missionierung Nubiens. Viele heidn. Tempel wurden auf solche Weise in christliche Kirchen umgewandelt (vgl. F. W. Deichmann, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 [1939] 105/36; ders., Art. Christianisierung II [der Monumente]: o. Bd. 2, 1228/41).

f. Akklamationen. Manche, meist sehr kurze G. verherrlichen die Ankunft Christi. Alle christl. Glaubensartikel des Credo findet man in diesen G. wieder, bes. häufig in Gallien, aber zB. auch in Syrien. So liest man in Baalbek auf der Wand des Rundtempels: ,Christus ist Sieger durch dieses Zeichen' (d.h. des Kreuzes; Inscr. Syr. 6 nr. 2835). Zu Šnân im Norden der nordsyr. Provinz Apamene liest man in einem in den Fels gehauenen Grab: ,Dieses Zeichen (d.h. das Kreuz) ist Sieger' (ebd. 4 nr. 1404). Die einfache Formel τοῦτο νικᾷ (,dieses [d.h. das Kreuz] ist Sieger') findet sich häufig: in Kommagene (ebd. 1 nr. 365. 583), in Deir Sambil u. in Meġeleyya in Apamene (ebd. 4 nr. 1437. 1484), zu Telanissos im syr. Chalkidike (ebd. 2 nr. 414) u.ö. – Die Inschrift εἷς θεὸς μόνος (,ein Gott, ein einziger') ist ebenfalls sehr häufig. So erscheint sie schon in einer der ältesten christl. Inschriften Syriens (Ende 3. Jh.), womit sie schon vor dem konstantinischen Edikt ein offenes Bekenntnis zum christl. Monotheismus ausspricht (ebd. 7 nr. 4042). – Der Triumph Christi ist manchmal durch G. bekundet, die auf den ersten Blick rätselhaft scheinen, so zB. das Wort ΙΤΧΘΥΣ (sic!) auf der Wand eines ursprünglich heidn. Grabes in der Katakombe des hl. Sebastian (ICUR NS 5, 12889; gute Fotografie: Dölger, Ichth. 4 Taf. 220, 2; vgl. Guarducci, Epigrafia 4 [1978] 545/7).

III. Ausführung. a. Datierung. Da die paläographischen Kriterien unsicher bleiben, erweist sich die Datierung der christl. G., die zumeist nicht mit einem Datum versehen sind, als schwieriges Problem. E. Le Blant, der sich vor allem auf die G. u. Inschriften Galliens stützte, u. G. B. De Rossi, der vornehmlich die Inschriften Roms untersuchte, haben nachgewiesen, daß es für die christl. Inschriften zwei Stilarten gibt, deren gemeinsame Grenze durch das Toleranzedikt bestimmt ist, so daß man durch die Untersuchung der verwendeten Formeln u. Symbole relativ leicht erkennen kann, ob ein christl. G. in die Zeit vor oder nach Konstantin gehört (Le Blant, Manuel; ders., Épigraphie).

b. Traditionelles Vokabular. Die heidn. Tradition lebt im christl. G. weiter, weil dieses sehr häufig die gleichen Formeln verwendet. So ist zB. die christl. Akklamation, die an die berühmte Vision Konstantins bei der Schlacht am Pons Milvius erinnert, nichts anderes als die *Akklamation bei den antiken Wettkämpfen, mit der der Herold den Sieger proklamiert: νικᾷ (,er ist Sieger'). Das ist der Grund dafür, daß man G., die auf Säulentrommeln zu Iasos in Karien gefunden worden waren (1887 nach Kpel transportiert zur Errichtung des Hafendammes von Bebek), zunächst als christlich interpretierte, denn sie bestehen aus dem Wort ΝΙΚΗ (,Sieg'), gefolgt von einem oder mehreren Namen, meist im Nominativ, manchmal auch im Genitiv. In Wirklichkeit handelt es sich um agonistische Inschriften, die an die Siege der Athleten erinnern (Leclercq 1498f). In gleicher Weise wurde die Formel ΜΝΗΣΘΗ (,es sei eingedenk …') von den Christen beibehalten (Rehm), oder μηδὲν εἰσίτω κακόν (,nichts Schlechtes möge einkehren'), das man sowohl in einem heidn. Epigramm in Pompeji findet (Kaibel nr. 1138) wie auch auf dem Türsturz einer Kirche in Ḥerâke, Apamene (Syrien; Inscr. Syr. 4 nr. 1579); schon der Kyniker Diogenes soll diese Inschrift als Hausaufschrift gefunden haben (Diog. L. 6, 39;

Diog. Cyn. ep. 36 [249 Hercher, in Kyzikos in Pontos]). Die Verbote in den christl. G. sind den heidnischen nachgebildet.

c. Christliche Neuerungen: Symbole, Abkürzungen, Isopsephie, Kryptogramme. Die christl. G. sind oft von Symbolen begleitet: Anker, Taube, Gefäß, Fisch, das Kreuz in verschiedenen Formen u.a. (vgl. H. Leclercq, Art. Chrisme: DACL 3, 1481/534; zu Fisch: Dölger, Ichth.; J. Engemann, Art. Fisch: o. Bd. 7, 959/1097). Das Studium der Monogramme ist untrennbar verbunden mit dem der G. (vgl. Gauthier 50/9 mit zahlreichen Beispielen für die Verbindung von Christusmonogramm u. Tauben 51/4; allgemein: Grossi Gondi 36/9. 60/8; IUR NS 7, 19878/94 u. passim). – Die in den heidn. G. selten angewendete Abbreviatur findet sich in den christl. G. häufig: Suspension, wie IHΣ für 'Ιησ(οῦς); Kontraktion, wie $\overline{\text{I}\Sigma}$ für 'Ι(ησοῦ)ς oder $\overline{\Theta\Sigma}$ für Θ(εό)ς, $\overline{\text{K}\Sigma}$ für Κ(ύριο)ς; Ligatur, wie ☧ (mit zT. sehr unterschiedlichen Varianten) für Χριστός. – Die Symbole für Christus können sich beschränken auf A u. Ω (*A u. O), manchmal durch ein Kreuz getrennt. – Die in den christl. G. verwendete Isopsephie besteht darin, daß Wörter die gleiche Quersumme ergeben, wenn man den Zahlenwert ihrer einzelnen Buchstaben addiert. So findet sich die Zahl 99 zB. in ϘΘ (Koppa+Theta, d.h. 90+9), in ἀμήν (1+40+8+50), in βοήθι (2+70+8+9+10), in ἀκοή (1+20+70+8) (P. Perdrizet, Isopséphie: RevÉtGr 17 [1904] 350/60; F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie² [1925] 96/104. 181f). – Als Kryptogramm findet sich zB. in Syrien häufig XMΓ, das man aufgelöst hat in Χ(ριστὸς) Μ(ιχαὴλ) Γ(αβριήλ) oder aber in Χ(ριστὸν) Μ(αρία) γ(εννᾷ) (vgl. J.-O. Tjäder, Christ, our Lord, born of the Virgin Mary [XMΓ and VDN]: Eranos 68 [1970] 148/90).

IV. Träger. a. Traditionelle Träger. Sie sind für die christl. G. die gleichen wie für die heidnischen: zumeist Fels- oder Gebäudewände. Vor dem Toleranzedikt freilich bestand keine Möglichkeit für monumentale Inschriften. Solange das Christentum sich im Verborgenen halten mußte, wurden auch für die G. vor allem verborgene Stellen gewählt, bes. die Katakomben. ‚Eine Art Arkandisziplin, geboten einzig durch die Vorsicht' (Jalabert 1407), zwang die christl. G. in den Untergrund, so daß sie sich nicht nur durch ihren Charakter, sondern auch durch den Ort, wo sie angebracht waren, der Öffentlichkeit entzogen.

b. Ostraka u. Gegenstände. Tonscherben u. kleine Gegenstände wurden oft mit christl. Inschriften versehen: Kelche, Reliquiare, Ostensorien, Ringe, Armbänder, Gürtel usw. Kann man aber hier noch von G. sprechen? Die Aufschrift ist ja konzipiert mit Rücksicht auf den Gegenstand, der sie trägt. Aus dem gleichen Grunde, aus dem wir die heidn. Inschriften auf Schleuderkugeln, Bleiplättchen, Mosaiken usw. aus dem Bereich der G. im eigentlichen Sinn ausschlossen, halten wir es für schwierig, sie in diese Kategorie einzuordnen, sobald eine Inschrift dem Objekt zugeordnet ist, in das sie eingeritzt wurde (vgl. o. Sp. 669). Wenn man zB. vor dem Brand einen Text auf einen Ziegelstein schreibt oder wenn man eine Inschrift in ein Weihrauchgefäß kratzt, richtet man sich nach der speziellen Art, die durch den Gegenstand aufgenötigt wird. Damit ist man nicht mehr im Bereich der Texte, die flüchtig auf irgendeinen beliebigen Träger geschrieben sind, der dafür nicht vorgesehen war.

J. Baillet, Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes à Thèbes = MémInstFrançArchOrCaire 42 (Le Caire 1920/26). – A. Bataille, Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari (ebd. 1951). – G. E. Bean/T. B. Mitford, Journeys in Rough Cilicia, 1964–1968 = DenkschrWien 102 (Wien 1970). – A. Bernand, Les inscriptions grecques de Philae 1. Époque ptolémaïque (Paris 1969); De Koptos à Kosseir (Leiden 1972); Pan du désert (ebd. 1977); Le Paneion d'El-Kanaïs (ebd. 1972). – Ders./É. Bernand, Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon (Paris 1960). – Ders./O. Masson, Les inscriptions grecques d'Abou-Simbel: RevÉtGr 69 (1956) 1/46. – É. Bernand, Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine (Paris 1969); Les inscriptions de Philae 2. Haut et Bas Empire (ebd. 1969). – E. Le Blant, L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine (Paris 1890); Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule (ebd. 1869). – Ch. Blinkenberg, Lindos. Fouilles et recherches 1902–1914, 2, 2 (Copenhague 1941). – J. Des Gagnier u.a., Laodicée du Lykos; le nymphée. Campagnes 1961–1963 (Québec 1969). – A. J. Festugière, Les proscynèmes de Philae: RevÉtGr 83 (1970) 175/97. – N. Gauthier, Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieurs à la renaissance carolingienne 1 (Paris 1975). – G. Geraci, Ricerche sul Proskynema: Aegyptus 51 (1971) 3/211. – J. Germer-Durand, Inscriptions grecques du mont Carmel: ÉchOr 1 (1897/98) 272/4; Proscynème d'un pèlerin à Hébron: ebd. 2 (1899) 142. – F. Grossi Gondi, Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo Romano occidentale (Roma 1920). – M. Guarducci, Epigrafia greca 1/4 (ebd. 1967/78); Inscriptiones Creticae opera et consilio Friderici Halbherr collectae 1/4 (ebd. 1935/50); Iscrizioni greche e latine in una taberna a Pozzuoli: Acta of the 5th Intern. Congr. of Greek and Latin epigraphy (Oxford 1971) 219/23. – J. Harmatta, Zu den griech. Inschriften des Aśoka: ActAntAcadHung 14 (1966) 77/85. – C. H. E. Haspels, The highlands of Phrygia 1/2 (Princeton, N.J. 1971). – F. Hiller v. Gärtringen, Inschriften von Priene (1906). – L. Jalabert, Art. Épigraphie: DictApolFoiCath 1 (Paris 1910) 1404/58. – J. Keil, Mysterieninschrift aus dem äolischen Kyme: ÖsterrJh 14 (1911) Beibl. 133/40. – A. Leclère, La psychologie des graffiti: ArchPsychol 15 (1915) 321/37. – H. Leclercq, Art. Graffites: DACL 6, 2, 1453/542. – G. Lefebvre, Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte (Le Caire 1907). – Th. S./P. A. MacKay, Inscriptions of Rough Cilicia east of the Calycadnus: AnatolStud 19 (1969) 139/42. – W. P. MacLean, Art. Graffiti: Encyclopedia Universalis 7 (1970) 849/53. – G. Manganaro, Ricerche di antichità e di epigrafia siceliote: ArchClass 17 (1965) 183/210. – J. G. Milne, Greek inscriptions (Cairo 1905). – P. Perdrizet/G. Lefebvre, Les graffites grecs du Memnonium d'Abydos (Nancy 1919). – G. Pfohl, Bibliographie der griech. Vers-Inschriften (1964). – A. Rehm, ΜΝΗΣΘΗ: Philol 94 (1940) 1/30. – J. Reynolds, The christian inscriptions of Cyrenaica: JournTheolStud NS 11 (1960) 284/94. – J./L. Robert, Bulletin épigraphique: RevÉtGr. – A. Roccati, Nuove epigrafi greche e latine da File: M. B. de Boer/T. A. Edridge (Hrsg.), Hommages à M. J. Vermaseren 3 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 68 (Leiden 1978) 988/96 u. Taf. CCVI/XIV. – B. Saria, Die Inschriften des Theaters von Stobi: ÖsterrJh 32 (1940) Beibl. 5/34. – A. Wilhelm, Inschriften von der Grotte des Pan u. der Nymphen bei Phyle: ÖsterrJh 25 (1929) 54/69.

André Bernand (Übers. Alois Kehl).

Granatapfel.

A. Allgemeines. Der G.baum ist ein dorniges, meist strauchartiges Myrtengewächs, das scharlachrote, in Büscheln stehende Blüten trägt u. Beerenfrüchte in Größe eines *Apfels hervorbringt. Beim G. umschließt eine blutrote, harte u. ungenießbare Schale eine große Zahl wohlschmeckender Kerne, die innerhalb kapselartiger Scheidewände angeordnet u. von saftreichem, rosarotem Zellgewebe umgeben sind. Wegen der süßen Kerne u. des erfrischenden säuerlichen Saftes war der G. in der Antike vor der Kultivierung der Zitrone besonders geschätzt. – Zu den Namen, mit denen der G.baum u. seine Früchte bezeichnet wurden (griech. bes. ῥοιά u. σίδη; lat. bes. malum granatum, malum Punicum), wie zu ihrer Etymologie vgl. Hehn 207; Steier 928f. Für die botanischen Einzelheiten einschließlich der Unterscheidung verschieden süßer G.sorten, sowie zu antiken Nachrichten über Verbreitung u. Anbau des G.baumes, wie auch über die Verwendung des G. als Nahrungs- u. Heilmittel sei auf die Forschungslit. verwiesen (bes. Hehn; Steier; H. Th. Bossert: OrLitZ 24 [1931] 321/8; Börker-Klähn [mit Skizze des Wanderweges des G.motivs aus dem vorderen Orient über Griechenland nach Nordafrika u. Etrurien: 631]; Lugauer 7/11). – Im folgenden wird wegen der zahlreichen, in der Forschungslit. meist unbesehen weitergegebenen Fehlidentifikationen von Äpfeln, Quitten oder Mohnkapseln als G. (vgl. auch u. Sp. 707 u. 711) Wert darauf gelegt, möglichst nur solche Texte auszuwerten, in denen die Frucht eindeutig als G. bezeichnet ist, u. nur solche bildlichen Darstellungen zu interpretieren, in denen G. deutlich zu erkennen sind. Zur Beurteilung von Bildbeispielen ist wichtig, daß sich der G. vom Apfel durch die kronenartig auf ihm angeordneten Reste des dickfleischigen Blütenkelches unterscheidet. Auf deren Wiedergabe wurde selbst bei den kleinen

G.anhängern archaischen Goldschmucks von Rhodos (7. Jh. vC.) nicht verzichtet (Beispiele in Berlin, London, Paris: je fünf G. hängen an Reliefplättchen mit Darstellungen der Herrin der Tiere, von geflügelter Sphinx, Frauenköpfen u. Kentauren: F. H. Marshall, Cat. Jewellery Brit. Mus. [London 1911] Taf. 11; E. Coche de la Ferté, Les bijoux antiques [Paris 1956] Taf. 12; R. A. Higgins, Greek and Roman jewellery [London 1961] Taf. 19f; A. Greifenhagen, Staatl. Mus. Berlin, Antikenabt., Antike Kunstwerke[2] [1966] Abb. 100, 1; Gegenbeispiele von einfacheren Anhängern in Kugelform: zB. Marshall aO. Taf. 11 nr. 1103f). Eine Keramik-Typenbezeichnung ,G.förmiges Fläschchen' (R. Naumann/B. Neutsch, Palinuro 2 = RömMitt Erg. H. 4 [1960] 156f) muß daher wegen des Fehlens dieses ,Krönchens' bei den betreffenden Gefäßen als irreführend angesehen werden. Vgl. dagegen zB. das G.gefäß in Kassel (deutlich gekennzeichnetes ,Krönchen' gegenüber der Mündung): P. Kranz/R. Lullies, CorpVasAnt Deutschland 38, Kassel 2 (1975) 18 Taf. 54, 3 (mit Parallelen u. Lit); U. Sinn, Staatliche Kunstsammlungen Kassel, Antike Terrakotten (1975) 46 nr. 100 Taf. 29; vgl. auch u. Sp. 701. – Von der Mohnkapsel ist der G. oft mit Sicherheit nur dann zu trennen, wenn er am Zweig wiedergegeben oder die Mohnkapsel mit ihrem langen, geraden Stiel dargestellt ist (vgl. zu Unterscheidungskriterien Jacobsthal 185/91; Seeberg). Diese Abgrenzungen scheinen mir aus methodischen Gründen gerechtfertigt. Wenn es sicher wäre, daß nicht nur Münzen aus Side das Bild des G. (σίδη) zeigen (vgl. zB. R. Franke/M. Hirmer, Die griech. Münze [1964] 139 nr. 661f Taf. 192; P. R. Franke, Kleinasien zur Römerzeit [1968] nr. 225. 321. 344. 346. 426; A. M. Mansel, Die Ruinen von Side [1963] Abb. 4/6), sondern auch solche von Melos (zB. Franke/Hirmer aO. 111f nr. 532/4 Taf. 163), so könnte dies darauf hindeuten, daß man mit μῆλον auch den G. bezeichnete; aber gegen eine Identifizierung der Früchte auf melischen Münzen als G. hat Jacobsthal (186) ernste Bedenken angemeldet. Daß bei den Römern ,malum ohne unterscheidendes Beiwort schon früh neben dem gewöhnlichen Apfel auch die Quitte und den G.' bezeichnete (F. Olck, Art. Apfel: PW 1, 2 [1894] 2704 ohne ausreichende Belege; vgl. auch S. Zenker, Art. Apfel: o.Bd. 1, 493/5), scheint mir fraglich. – Für das Vorkommen des G. in Religionsge-



Abb. 1: Granatapfelblüte u. -frucht (nach Levesque Abb. 70f).

schichte u. bildender Kunst Vorderasiens u. Ägyptens sei auf die Literaturangaben u. Hinweise bei Bossert aO., Leglay 204f u. Börker-Klähn verwiesen; Einzeldenkmäler sind allerdings auf das tatsächliche Vorkommen von G. u. etwaige Anzeichen für eine über das Dekorative hinausgehende Bedeutung zu prüfen. (Zeus Kasios [Harpokrates] mit dem G. gehört eher in die griech. als in die ägypt. Kultur u. wird daher u. Sp. 696 kurz besprochen.)

B. Griechisch-römische Antike u. Spätantike. I. Gottheiten u. Granatapfel. a. Literatur. Wegen seines Wohlgeschmacks, der Vielzahl der Kerne u. der blutroten Farbe seiner Schale u. seines Saftes erscheint der G. in der griech.-röm. Antike mehrfach in religionsgeschichtlichen Zusammenhängen. Die antiken Texte, die den G.baum oder seine Frucht mit Göttern, vor allem den Göttinnen Hera, Aphrodite u. Persephone in Verbindung bringen, sind in der Forschungsliteratur ausführlich

diskutiert worden (Lit.: Steier). Hier soll nur angemerkt werden, daß wir viel weniger über die Bedeutung des G. als Fruchtbarkeits- u. bzw. oder Unterweltssymbol u. das Verhältnis beider Bedeutungskomponenten zueinander wissen, als die Lektüre der Sekundärlit. vermuten läßt. Aus den im folgenden dargelegten Beispielen zur antiken Lit. ergibt sich für die bildende Kunst schon des nichtchristl. Bereichs, erst recht dann für G.darstellungen im Christentum (s. u. Sp. 711) das Gebot größter Vorsicht bei der Bildinterpretation. – Obwohl Pausanias den Grund nicht nennen wollte, warum die Hera Polyklets außer einem Szepter einen G. trug (2, 17, 4: ἀπορρητότερος γάρ ἐστιν ὁ λόγος; G.baum als Baum der Hera auch Philostr. vit. Apoll. 4, 28), gilt es in der Lit. allgemein als ,wahrscheinlich, daß der G. wegen seiner zahllosen Kerne als Symbol der ehelichen Fruchtbarkeit galt u. darum der Hera heilig war' (Steier 939; vgl. H. Hepding, Attis [1903] 106_2; Dölger, Ichth. 2, 336; zuletzt D. Forstner, Die Welt der Symbole[2] [Innsbruck 1967] 170). Zwar dürfte eine Fruchtbarkeitssymbolik des G. durch antike Mythen belegt sein, in denen vereinzelt die Frucht mit Aphrodite (s. u. Sp. 694) oder der phrygischen Nana (s. u. Sp. 696) in Beziehung gesetzt ist (anders K. Kerényi, der eine Beziehung des G. zur Fruchtbarkeit für die Antike ganz ausschließt: Griech. Miniaturen [Zürich 1957] $195f_{45}$); doch scheint der so oft behauptete Zusammenhang einer solchen Symbolik mit der Vielzahl der Kerne des G. völlig unbelegt zu sein. Wenn es zB. bei Preller/Robert[4] 1, 763_2 heißt: ,Die Granate ist wegen der Fülle ihrer Samenkörner ein natürliches Symbol der Fruchtbarkeit u. der Ehe, daher sie auch das Attribut der Hera war, vgl. Herod. IV 143 ὅσοι ἐν τῇ ῥοιῇ κόκκοι', so muß man nachlesen, daß in der angegebenen Herodotstelle die große Zahl der Kerne des G. in einen ganz anderen Zusammenhang gestellt ist: Dareios wünscht sich in solcher Zahl weder Frauen oder Geliebte noch Kinder, sondern Feldherren wie Megabazos! (vgl. ähnlich Plut. reg. et imp. apophth. 3, 173A); beide Stellen in der Lit. immer wieder ohne Beachtung des Kontextes als Begründung für die Deutung des G. als Sinnbild der Fruchtbarkeit angeführt (zuletzt wohl bei F. Bömer, P. Ovidius Naso, Die Fasten 2 [1958] 258). Clemens v. Alex. bezog sich bei Besprechung der Weihung des G. an Hermes (strom. 6, 132, 1) zwar implizit auf die Vielfalt der Kerne, doch er bezeichnete sie als Hinweis auf die Vieldeutigkeit des Wortes (πολυκευθὴς γὰρ ὁ λόγος). Für die zahlreichen in der Forschungslit. zu findenden Fehlinterpretationen aufgrund der Überbetonung der Fruchtbarkeitssymbolik des G. sei hier nur ein Beispiel zitiert: R. Du Mesnil du Buisson (Les tessères et les monnaies de Palmyre [Paris 1962] 363f) sieht im Vorkommen von G. auf einer Tessera (,emblème de vie et de fécondité') eine Bestätigung der Zuschreibung des Stückes an Atargatis (wobei noch besonders hervorzuheben ist, daß die fragliche Tessera kaum das Bild eines symmetrischen Strauches von zwei Ähren u. drei G. zeigt; Vergleichsbeispiele belegen, daß es sich um Ährenbündel mit Mohnkapseln handelt (zB. Ceresmünzen Domitians: H. Mattingly, Coins of the Roman empire in the British Museum 2 [London 1930] 410 nr. 492 Taf. 81, 13 [= F. Imhoof-Blumer/O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen des klass. Altertums (1889) Taf. 9, 41]). – Ganz ähnlich verhält es sich mit der Heranziehung eines antiken Hochzeitsbrauches als Beleg für eine Fruchtbarkeitssymbolik des G. Zwar ist die Beziehung des G.baumes zu Aphrodite durch Athen. dipnos. 3, 84C gesichert, der den Mythos nach Eriphos zitiert, die Göttin habe den Baum auf Zypern gepflanzt; doch scheinen antike Belege für die Annahme zu fehlen, dies stehe in Zusammenhang mit der Rolle des G. im Hochzeitsritual (wie zB. von Steier 939 angenommen), denn die bei Plutarch auf Solon zurückgeführte Anordnung für die Hochzeitsnacht (vgl. zuletzt Lugauer 60f. 77) bezieht sich nicht auf den Genuß eines G., sondern einer Quitte (μήλου κυδωνίου κατατραγοῦσαν: Plut. coniug. praec. 1, 138D; vgl. ebenso quaest. Rom. 65, 279F; vit. Sol. 20, 3). Belege für seine Annahme ,In späterer Zeit wurden jedenfalls Granate u. Quitte gegenseitig substituiert' hat Steier (939) nicht angeführt. Schon bei Ibykos im 6. Jh. vC. (frg. 6 Diehl; vgl. J. Trumpf, Kydonische Äpfel: Hermes 88 [1960] 14/22) werden κυδώνιαι λαλίδες u. ῥοιαί voneinander unterschieden, u. noch im Maximaltarif Diokletians werden mala granata u. mala qudenaea (= Quitte, μῆλον κυδώνιον, malum cydonium bzw. cotoneum) getrennt behandelt (vgl. H. Blümner, Der Maximaltarif des Diokletian[2] [1958] 18. 97f). Dasselbe gilt für das Opus agriculturae des Palladius (4. Jh.

nC.). – *Ῥοιαὶ νυμφικαί* waren nicht schon in der Antike sprichwörtlich (so zuletzt Lugauer 79. 148), sondern tauchen erst in der aus byzantinischen Quellen des 15. Jh. (Apostolios, Arsenios) zusammengestellten Mantissa Prov. auf (Corp. Par. Graec. 2, 770: ἐπὶ τῶν δωρουμένων τοῖς καλλίστοις κάλλιστα). Es war daher auch keinem der Forscher, die das zu ihrem zeitweiligen Verbleib in der Unterwelt führende Essen von G.kernen durch Persephone (zB. Hom. hymn. in Cerer. 372. 412; Ovid. fast. 4, 607f; met. 5, 536/8; weitere Stellen: F. Bräuninger, Art. Persephone: PW 19, 1 [1937] 955) mit einem alten Hochzeitsbrauch erklären wollten, möglich, eine antike Belegstelle für einen solchen Brauch anzuführen (vgl. zB. Steier 940; J. G. Frazer, The fasti of Ovid 3 [London 1929] 300f; Bräuninger aO. 955; Bömer aO. 258). Andererseits dürfte Bömer (aO. 258f) wohl Recht haben, wenn er einen primär chthonischen Charakter des G. ablehnt u. den Bezug der Frucht zur Unterwelt sich erst vom Persephonemythos herleiten läßt. Immerhin ist eine chthonische Bedeutung des G. dann bis in die Spätantike bewußt geblieben, da Julian (or. 5 [8], 176 B) sie als Erklärung für die Enthaltung vom Genuß des G. im Attiskult anführte: Ῥοιὰς δὲ ὥς φυτὸν χθόνιον παρῃτήσατο. Es ist daher recht eigenartig, im Zusammenhang mit dieser eindeutig chthonischen Begründung bei Th. Wächter ohne weitere Belege zu lesen: ‚Man kann aber auch an etwas anderes denken: der Apfel sowie die Granate wurden als Symbol der Fruchtbarkeit angesehen, u. man schrieb ihnen bei allen Völkern des Alterthums aphrodisische Wirkung zu' (Reinheitsvorschriften im griech. Kult [1910] 107; positiv aufgenommen von Lugauer 145; zur Ambivalenz von Fruchtbarkeits- u. Todessymbolik des G. ebd. 147/51). Für die Enthaltung vom Essen des G. in den eleusinischen Mysterien (Porph. abst. 4, 16) u. bei den Haloen (Schol. in Lucian. dial. meretr. 7, 4: E. Rohde: RhMus 25 [1870] 557 bzw. ders., Kl. Schriften 2 [1901] 366; vgl. Wächter aO. 106; H. Strathmann, Geschichte der frühchristl. Askese 1 [1914] 216f; R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Römern [1929] 60. 76) ist eine Begründung durch den Persephonemythos naheliegend. Für andere Kultverbote (vgl. zB. Paus. 8, 37, 7) kennen wir die Ursachen nicht. Daß bei der irrigen Annahme, aus Clem. Alex. protr. 2, 19, 3 (vgl. Eus. praep. ev. 2, 3, 28) ergebe sich ein Speiseverbot für die athenischen Thesmophorien (vgl. zB. Arbesmann aO. 92; Dölger, Ichth. 2, 337), nicht beachtet wurde, daß es sich um zu Boden gefallene G.kerne handelt, hat bereits L. Deubner festgestellt (Feste 58; zuletzt Lugauer 146f). Clemens v. Alex. führt im Zusammenhang an, die G.bäume seien aus dem Blut des Dionysos entstanden. Solche Entstehungsmythen (vgl. auch den G. aus dem Blut des Agdestis [Arnob. adv. nat. 5, 6] u. Erzählungen von bluttriefenden G.bäumen u. G. an Gräbern [Paus. 9, 25, 1; Philostr. imag. 2, 29, 4]) spielen auf eine Beziehung der roten Farbe des G. u. seines Saftes zum Blut an, die auch bei Artemidor (onir. 1, 73) angeführt ist (zum Ganzen Lugauer 140/4). Derselben Assoziation von Farbe u. Blut folgte im Bereich der Volksmedizin (Material: Steier 937f) die Verwendung des G. gegen Blutspucken (Plin. n.h. 23, 107), in der Frauenheilkunde (Hippocr. nat. mul. 44 [7, 388 Littré]) u. zur Beschleunigung der Geburt (Plin. n.h. 23, 107); die bei Steier (941) angeführte Stelle über die Verwendung des G. zur Stillung der Monatsblutung (Plin. n.h. 23, 112) bezieht sich allerdings auf das malum cytinum, also die Quitte. Daß solche Verwendung auch mit der Beziehung des G. zur Fruchtbarkeit in Zusammenhang stehen könnte (Steier 940f), ist nicht ganz auszuschließen. Eine Verbindung von Blut- u. Fruchtbarkeitssymbolik stellt zB. der Mythos der phrygischen Nana, der Mutter des Attis, her: Nach Arnobius (adv. nat. 5, 6) wurde sie durch einen in ihren Busen gesteckten G. schwanger, der G.baum war aus dem Blut des durch Dionysos entmannten Agdestis entstanden (s. o.; bei Pausanias [7, 17, 11] statt dessen Mandelbaum). – Dieser Abschnitt wurde mit der Darlegung begonnen (s. o. Sp. 693), daß Pausanias für den G. der Hera statt einer Erklärung den Hinweis auf einen geheimen Mythos bietet; ein Gegenstück soll den Abschluß bilden: Achilleus Tatios (3, 6) spricht ebenso von einem λόγος μυστικός beim G., den das angeblich dem Apollon ähnliche Kultbild des Zeus Kasios in Pelusion in der Hand trug (vgl. A. Adler, Art. Κάσιος 2: PW 10, 2 [1919] 2265/7). Zu den Darstellungen des Harpokrates v. Pelusium mit einem G. s. u. Sp. 699; Adler aO. 2266: ‚Entweder hat Achilles Tatios, ein sehr bedenklicher Gewährsmann, den Kasios u. den Harpokrates zusammengeworfen, oder ein Synkretismus hatte tatsächlich stattgefunden'.

b. Bildende Kunst. Bei einer literar. Quellenlage, die an konkreten Erklärungen zur Verbindung des G. mit Gottheiten u. zu antiker Fruchtbarkeits- u. Unterweltssymbolik des G. so arm ist, fällt es entsprechend schwer, über Bilddenkmäler, in denen die Frucht Verwendung fand, rational begründete Aussagen zu machen. Für Bildwerke weiblicher Gottheiten mit einem G., wie auch für Votivstatuen u. -statuetten, die einen G. in der Hand tragen, ist eine Identifizierung der dargestellten oder als Adressat intendierten Gottheit nicht aufgrund des G.attributs möglich, sondern nur aus anderen Kriterien, etwa des Fundzusammenhangs oder des Bildkontexts. Das bekannteste einschlägige Denkmal, die Berliner Göttin ‚mit dem G.', eine archaische Frauenstatue aus Südattika in Ost-Berlin (C. Blümel, Die archaisch/griech. Skulpturen der staatl. Museen zu Berlin[2] [1964] 7/10 nr. 1 Abb. 1. 3; W. Fuchs, Die Skulptur der Griechen [1969] 158/60 Abb. 155f), kann nur mit großem Vorbehalt als Beispiel genannt werden: die Bestimmung des Gegenstandes in der rechten Hand der Göttin, der in der Lit. sonst stets als G. bezeichnet wird, hat E. G. Suhr mit guten Gründen in Frage gestellt (The Berlin spinner: AmJournArch 65 [1961] 389/91). Am Original oder bei der guten Abb., die Th. Wiegand schon vor einem halben Jh. veröffentlicht hat (Die altattische stehende Göttin in Berlin [1928] = AntDenkm 4 [1931] 15/27 Abb. 3), kann man sich überzeugen, daß der auf dem fraglichen Gegenstand befindliche runde Aufsatz mit Mittelvertiefung u. etwa einem Dutzend Kerben auf dem Rand auch in archaischer Stilisierung nicht die Blattkrone eines G. meint. Sichere Beispiele sind dagegen: Archaische Kore (nr. 593) von der Akropolis (E. Langlotz: H. Schrader [Hrsg.], Die archaischen Marmorbildwerke der Akropolis [1939] 43f nr. 2 Taf. 2 [580 vC.]; H. Payne/G. M. Young, Archaic marble sculpture from the Acropolis[2] [London 1950] Taf. 12); Terrakotta aus einer Votivgrube beim Heratempel II in Paestum (ders., Die Kunst der Westgriechen [1963] 71 Taf. 65 [um 470 vC., vermutlich Nachbildung des Kultbildes der sitzenden Hera mit dem G.]); Bronzestatuette einer Thronenden aus Tegea in Athen, in der Rechten G., in der Linken andere Frucht (ders., Frühgriech. Bildhauerschulen [1927] 54. 59 Taf. 24a; Fuchs aO. 254 Abb. 279); Terrakottastatuette einer Sitzenden mit G. in Palermo, aus dem Heiligtum der Demeter Malophoros bei Selinunt (Langlotz, Westgriechen aO. 72 Taf. 68 [um 460 vC., vermutlich Nachbildung des Kultbildes der Demeter mit dem G.]; Fuchs aO. 258 Abb. 282). Der Umstand, daß die Statue des siegreichen Athleten Milon in Olympia einen G. in der Hand trug, wird von Philostratos (vit. Apoll. 4, 28) damit begründet, daß der Athlet Priester der Hera gewesen sei, der der G.baum geweiht war (vgl. Lugauer 84). Daß es im athletischen Zusammenhang auch Siegespreise in G.form gegeben habe (N. Himmelmann-Wildschütz, Studien zum Ilyssos-Relief [1956] 36_{54} mit Nennung einiger Grabstelen von Jünglingen mit G.), wodurch der G. in der Hand von verstorbenen Jünglingen erklärt wäre, muß wohl noch sicherer nachgewiesen werden. Während der verstorbene Athlet auf einer Stele in Boston wohl tatsächlich einen Zweig mit zwei G. hält (L. D. Caskey, Mus. of Fine Arts, Boston, Cat. of Greek and Roman sculpture [Cambridge, Mass. 1925] 19/22 nr. 11; G. M. A. Richter, The archaic gravestones of Attica [London 1961] 22f nr. 28 Abb. 80f. 199 [575/45 vC.]), ist die Identifizierung des G. in der Hand des Jünglings auf der New Yorker Geschwisterstele sehr zweifelhaft (ebd. 27f nr. 37 Abb. 99. 109; vgl. die gute Abb.: dies., Archaic grave stele [1929] = AntDenkm 4 [1931] 33/40 Abb. 1). – Auf welche Gottheit(en?) durch die zweimalige Darstellung je eines Fisches u. eines G. auf dem Bostoner Gegenstück zum ‚Ludovisischen Thron' (G. Lippold, Die griech. Plastik = HdbArch 3, 1 [1950] Taf. 42, 2; 43, 2f) angespielt wird, ist mangels eindeutiger Kriterien nicht zu klären (vgl. F. Studniczka: JbInst 26 [1911] 97/192, bes. 129. 141 [Symbol der Fruchtbarkeit u. chthonischer Göttinnen]; Dölger, Ichth. 2, 338f [chthonische Bedeutung]; E. Simon, Geburt der Aphrodite [1959] 68f [Aphrodite Urania]). – In Darstellungen aus dem Bereich des Demeter-Kore-Kultes konnten sogar die Hesperiden (im Beisein der thronenden Persephone?) G. pflücken: Terrakotta-Relieftafel aus einem Votivdepot in Lokri (Langlotz, Westgriechen aO. 73 Taf. 71 [zwischen 480 u. 450 vC.]; Fuchs aO. 512/4 Abb. 598). – Nicht von griech. Einfluß zu trennen sind vergleichbare etruskische Denkmäler, zB. die Votivstatuette einer Kore aus Monteguragazza (Bologna) mit Blüte u. G. in den Händen (M. Sprenger/

G. Bartoloni, Die Etrusker [1977] 126 Abb. 148f [um 470 vC.]); doch ist eine sichere Trennung von Parallelen des Grabbereichs (s. u. Sp. 700f) nicht möglich. – Für die auf punischen Stelen dargestellten G. wird meist ein Zusammenhang mit der karthagischen Tanit angenommen, die der griech.-süditalischen Hera entsprach (Lit.: Leglay 204), ohne daß dies mit Sicherheit u. Ausschließlichkeit gelten kann (ebd. 205; vgl. K. Preisendanz, Art. Tanit: PW 4A,2 [1932] 2195f). Es kann im übrigen auf den Stelen nicht immer eindeutig zwischen der Darstellung eines Göttersymbols u. dem Hinweis auf eine Votivgabe unterschieden werden (Leglay 203f). – Bei den kaiserzeitlichen Münz- u. Gemmendarstellungen des Harpokrates v. Pelusium mit einem G. (vgl. o. Sp. 696) ist durch die üblichen Darstellungsdetails des Harpokrates die Zuschreibung eindeutig, wie auch trotz der geringen Größe der Darstellungen der G. meist sehr deutlich erkennbar ist (vgl. C. Bonner, Harpokrates [Zeus Kasios] of Pelusium: Hesperia 15 [1946] 51/9 Taf. 12; P. J. Sijpesteijn: BullAntBesch 49 [1974] 246/50 nr. 3). – Wenn in der Reliefdarstellung eines Frieses des Beltempels in Palmyra (1. Jh. nC.) auf zwei Altären der Götter Malakbêl u. Aglibôl Pinienzapfen, Äpfel u. G. als Opfergaben liegen, so läßt sich aus dieser Darstellung keine attributive Beziehung zu einer bestimmten Gottheit erschließen (H. Seyrig/R. Amy/E. Will, Le temple de Bel à Palmyre [Paris 1975] 86 Taf. 43, 1; Album Taf. 98; vgl. Du Mesnil du Buisson aO. [o. Sp. 694] 587: ,Ce sont bien des prémices de la cueillette des fruits'). – Im Bereich von Heiligtümern wurden zahlreiche, meist aus Ton gefertigte Nachbildungen von G. gefunden (Beispiele u. Hinweis auf die verschiedenen Darstellungsweisen solcher Votive: Börker-Klähn 624); der Empfänger solcher Votivgaben ist nur aus der lokalen Kulttradition zu bestimmen, wobei im Einzelfall zu klären ist, ob Funde nicht aus Gräbern stammen (s. u. Sp. 701). Beispiele aus dem samischen Heraion: R. Eilmann, Frühe griech. Keramik im samischen Heraion: AthMitt 58 (1933) 47/145, bes. 140f.

II. Heroen oder Verstorbene u. Granatapfel. In den Zusammenhang des Totenkultes führen Darstellungen von G., die auf Heroenreliefs von den Heroen selbst oder den Gabenbringern gehalten werden (vgl. zB. M. N. Tod/A. J. B. Wace, A catalogue of the Sparta museum [Oxford 1906] 102/13, bes. 108f [Liste von Beispielen in Sparta u. andernorts] Abb. 1/3. 10; Relief aus Chrysapha [Lakonien] in Berlin: Blümel aO. [o. Sp. 697] 22/5 nr. 16 Abb. 42. 44 [555/30 vC.]). Die hier wohl aus dem Darstellungszusammenhang zu erschließende Bedeutung des G. als eines an Heroenvotiv oder Totenopfer erinnernden Symbols jenseitigen Lebens ist bei G. in der Hand Verstorbener auf archaischen Grabreliefs weniger deutlich zu greifen (s. o. Sp. 698 zu Athletendenkmälern). Ganz offenkundig ist dagegen eine (wie auch immer zu spezifizierende) Grab- u. Jenseitssymbolik des G. bei einer Darstellung im Westfries des sog. Harpyien-Grabmals von Xanthos (London, Brit. Mus.; Lippold aO. 67 Taf. 17, 3 [um 500 vC.]; Fuchs aO. 432/4 Abb. 496 [um 480 vC.]). Allerdings läßt sich nicht entscheiden, ob die auf diesem Relief dargestellte thronende Frau mit Blüte u. G. in den Händen, die von drei Mädchen Blüten, Ei u. G. empfängt, eine Verstorbene oder Persephone selber sein soll. Sicher als Verstorbene zu bestimmen ist dagegen eine etruskische Parallele zu dieser Thronenden, die sich in Kopenhagen befindet (F. Poulsen, Das Helbig-Museum der Ny Carlsberg Glyptothek [Kopenhagen 1927] 105f nr. H 214 [5. Jh.], mit Angabe von Vergleichsbeispielen): Diese Grabstatue einer auf einem Sphingenthron Sitzenden aus Chiusi, die in der Linken einen G. hält u. in der Rechten eine Blüte trug, von der nur der Stiel zwischen den Fingern erhalten blieb, ist als Aschenbehälter gearbeitet, der Kopf als Deckel abnehmbar. Poulsen schrieb hierzu (ebd. 105): Grabstatuen … ,stellen nicht, wie man früher glaubte, Proserpina, sondern den Verstorbenen dar; es gibt nämlich auch ähnliche männliche Figuren'. Wohl mit Recht lehnte auch A. De Agostino (Statuette e statue femminili con l'attributo della melagrana: StudEtr 10 [1936] 87/95) für stehende Frauengestalten mit G. (eindeutiges Beispiel ebd. Taf. 31, 3) eine Deutung als Proserpina zugunsten der Bestimmung als Verstorbene ab (ebd. 88, mit Nennung von Beispielen für die Darstellung von Verstorbenen mit G. auf etruskischen Aschenurnen). Es seien hier noch einige etruskische Beispiele angeschlossen: während für die (ohnehin rein dekorativen) Friese von Kugeln mit aufgesetzten Kreuzen in der Tomba dei Tori in Tarquinia (550/40 vC.;

Sprenger/Bartoloni aO. 107 Abb. 76/8) die übliche Bezeichnung als G. sehr fraglich ist, sind die G. an Zweigen in der Hand zweier Frauen auf einer der sog. Boccanera-Platten gesichert (London, Brit. Mus., aus einem Grab in Cerveteri/Caere; 550/30 vC.: R. Bianchi Bandinelli/A. Giuliano, Etrusker u. Italiker vor der röm. Herrschaft [1974] Abb. 181; Sprenger/Bartoloni aO. 105 mit Lit.; F. Roncalli, Le lastre dipinte da Cerveteri [Firenze 1965] 69/77 Taf. 14). Allerdings ist die sicher zu vermutende allegorische Bedeutung nicht zu präzisieren, da der ganze in der Szene dargestellte Vorgang ungedeutet ist; Roncalli aO. erwähnt einen ähnlichen G.zweig in der Hand eines Verstorbenen auf einer Stele aus Fiesole in Florenz (vgl. F. Magi: StudEtr 6 [1932] Taf. 1, 2). Einen G. in der linken, einen Fächer in der rechten Hand hält die Verstorbene auf einer etruskischen Aschenurne mit Darstellung des Raubes der Helena im Kunsthist. Mus. in Wien. – Die Unbestimmbarkeit des Symbolgehaltes der bisher genannten sepulkralen G.darstellungen trifft auch für G.nachbildungen aus Ton u. für Gefäße in G.form zu, die seit archaischer Zeit als Grabbeigaben Verwendung fanden (vgl. mit Lit. u. Hinweisen auf weitere Beispiele: E. v. Mercklin: ArchAnz 1928, 385 nr. 79 Abb. 79; S. Charitonides, Πηλίνη γεωμετρικὴ ῥοιά: ArchEph 1960 [1965] 155/64; A. Greifenhagen, Schmuck u. Gerät eines lydischen Mädchens: AntKunst 8 [1965] 13/29 Taf. 6, 6). Diese Unbestimmbarkeit wiederholt sich (beim heutigen Stand der Forschung) auch in bezug auf die lukanischen Grabmalereien frühhellenistischer Zeit: hier sind sehr häufig G. auf den Hintergrund der figürlichen Darstellungen verteilt oder wie am Gebälk aufgehängt gemalt, aber es muß offen bleiben, ob an Votivgaben für chthonische Gottheiten oder ein auf die Verstorbenen selbst (u. in welcher Weise?) bezogenes Jenseitssymbol gedacht war (Beispiele: C. P. Sestieri, Tombe dipinte di Paestum: RivIst-NazArchStorArte NS 5/6 [1956/57] 65/110 mit zahlr. Abb.; M. Napoli, Il Museo di Paestum [Cava dei Tirreni 1969] Taf. XXIII/XXVII. XXX. 30f. 35; Bianchi Bandinelli/Guiliano aO. Abb. 269. 272f). – Dagegen lassen sich vielleicht für G., die auf Heroenmahlreliefs u. Totenmahlreliefs seit frühklassischer Zeit bis in die röm. Kaiserzeit von den zum Mahl Gelagerten gehalten werden oder auf den Gabentisch vor der Kline gelegt sind, aus dem Kontext Argumente für eine präzisere Deutung finden (Beispiele: B. Neutsch, Der Heros auf der Kline. Zu einer großen Terrakotta-Matritze im Nationalmuseum von Tarent: RömMitt 68 [1961] 150/63; Thönges-Stringaris 19. 42; Pfuhl/Möbius 2, 586f, Index s. v. G.). An der Abhängigkeit der Totenmahlreliefs von Reliefs mit Darstellung eines Heroenmahles dürfte heute kein Zweifel mehr bestehen (Thönges-Stringaris 48/54. 62/8; Pfuhl/Möbius 1, 5; 2, 353f). E. Pfuhl wollte solche G. eher vordergründig-realistisch deuten: ,An die Nachtischspeisen darf man nicht mit großen sakralen Erwartungen herangehen; die oft so deutliche Betonung des Familienmahles verdirbt da einigermaßen das religionsgeschichtliche Vergnügen' … ,Zu den beliebten Trogalia gehören heute noch die Kerne des G., der chthonischen Frucht κατ' ἐξοχήν. Hat es viel Zweck zu sagen, dies sei zwar alltäglicher Nachtisch, aber 'dahinter' stehe doch die chthonische Bedeutung?' (ebd. 354). H. Möbius fügte hierzu in Klammern u. a. bei: ,An sepulkrale Bedeutung darf man wohl denken, wenn die Frau einen G. hält' (ebd.). Welcher Art eine sepulkrale Bedeutung sein könnte, läßt sich den Gedankengängen von Thönges-Stringaris (63) entnehmen: Sie hat für die Pyramiden u. Kuchen, neben denen der G. auf den Speisetischen liegt, literarische Belege angeführt, die diese Gaben in den Bereich vorwiegend chthonischer Götter verweisen; dasselbe gilt nach den oben (s. o. Sp. 695) erwähnten Texten zum Persephonemythos auch für den G., der im Zusammenhang der Mahlreliefs dann als Jenseitsspeise der Heroen oder Verstorbenen zu interpretieren wäre (vgl. F. Matz, Wesenszüge der bildenden Kunst Großgriechenlands: AntAbendl 2 [1946] 114/39. Ebd. 136: ,Diese Darstellungen sind als magischer Bildzauber gemeint. Sie stellen den Verstorbenen dar, wie er im Jenseits schmausen möge, mit einer Harfnerin u. dem mit Speise u. Trank bestellten Tisch'; Neutsch, Heros aO. 156: ,stellt also einen heroisierten Toten beim seligen Mahle im Elysium dar'). So mag für den G. im Bereich von Sepulkraldarstellungen eine Symbolfunktion im Sinne eines Hinweises auf ein heroisiertes Weiterleben nach dem Tode zu vermuten sein, eine Symbolbedeutung, die möglicherweise auch auf G. im Grabbereich außerhalb von Mahldarstellungen übertragen wurde. – Auch in der röm. Kaiserzeit sind

Hinweise auf eine Symbolbedeutung von G.darstellungen im Grabbereich zu finden. Bekanntlich erscheint in der röm. Kunst der G. häufig unter den verschiedenen Früchten von Fruchtgirlandendarstellungen verschiedenster Kunstgattungen (Beispiele: zB. J. M. C. Toynbee, The Hadrianic school [Cambridge 1934] Taf. 43/8 u. passim; R. Turcan, Les guirlandes dans l'antiquité classique: JbAC 14 [1971] 92/139; ders., Art. Girlande: o.Bd. 11, 1/23, bes. 5/8; N. Himmelmann, Sarkophage in Antakya = AbhMainz 1970 nr. 8 passim). Der G. gehört hierbei neben Weintrauben, Pinienzapfen u. Mohnkapseln zu den am leichtesten zu identifizierenden Früchten, ist jedoch nicht immer von letzteren zu trennen (deutlich unterschieden zB. auf einem Sarkophag in Rom, Thermenmus. [Helbig/Speier, Führer 3[4] nr. 2131 E]: R. Turcan, Les sarcophages romains à représentations dionysiaques [Paris 1966] Taf. 1). Nun gibt es solche Fruchtgirlanden mit G. auch häufig auf Sepulkraldenkmälern, etwa Grabaltären u. -urnen oder kleinasiatischen, griech. u. stadtröm. Rankensarkophagen, u. es liegt nahe anzunehmen, daß im Grabbereich die Fruchtgirlanden nicht nur ‚den Jahreszeitenwechsel des Werdens, Vergehens u. Wiedererstehens versinnbildlichen', sondern ‚zugleich Opfergaben darstellen' (B. Andreae: Helbig/Speier, Führer 3[4], 28 zu nr. 2131); zwingend nachweisbar wird eine solche Bedeutung allerdings nicht sein. Auch R. Turcan konnte den Nachweis für eine entsprechende Bedeutung der Girlanden nicht erbringen (‚Elles représentent la fixation sculptée des offrandes déposées sur les tombes en hommage aux morts': Guirlandes aO. 132). Besonders naheliegend ist eine an die o. Sp. 702 im Zusammenhang mit Mahldarstellungen erörterte Deutung anknüpfende Symbolik bei einem Blattgirlandensarkophag aus Laodikeia in Izmir (H. Wiegartz, Kleinasiatische Säulensarkophage [1965] 38 [um 160 nC.]. 178 nr. 22; A. Giuliano, Art. Laodicea: EncArteAnt 4 [1961] 473f Abb. 555): statt der sonst so häufig in der Mitte der Girlandenbögen herabhängenden einzelnen Trauben sind hier G. zu sehen. – Für eine noch engere Beziehung zum Verstorbenen kann ein Grabaltar in Florenz (1. Jh. nC.) genannt werden, auf dessen Vorderseite ein Ehepaar dargestellt ist: die Verstorbene hält einen G. in der linken Hand (T. Campanile: BullCom 50 [1922] 58/71 Abb. 1). Schwer zu fassen ist dagegen eine etwaige spezielle Symbolbedeutung bei ohne jede Betonung durch besondere Lokalisierung in den Grabdekor aufgenommenen G. (zB. Grab der Mitte des 2. Jh. nC. in Rom: B. M. Felletti Maj, Le pitture di una tomba della via Portuense: RivIstNazArchStorArte NS 2 [1953] 40/76, bes. 53 Abb. 2. 28). – Bei Mahldarstellungen auf Sarkophagen der Spätantike scheint der G. nicht belegt zu sein (vgl. N. Himmelmann, Typologische Untersuchungen an röm. Sarkophagreliefs des 3. u. 4. Jh. n.Chr. [1973] Kataloge S. 47/66). – Für die Annahme, die Kugeln auf Sockeln bei den Porträts der Verstorbenen auf einigen röm. Sarkophagen seien als G. anzusehen (F. De Ruyt, Études de symbolisme funéraire: BullInstHistBelgeRome 17 [1936] 143/85, bes. 154/9), bietet die Darstellungsweise keinerlei Anhaltspunkt. – Ganz allgemein wird man zugeben müssen, daß uns selbst bei Bildbeispielen der röm. Grabkunst, in denen der Kontext das Vorliegen einer sepulkralsymbolischen Bedeutung des G. nahelegt, deren genauer Inhalt verborgen bleibt (anders zB. F. Jenkins [Latom 16 (1957) 70] ohne Belege: ‚in Roman funerary art the pomegranate is a common symbol of after-life beatitude').

III. Granatapfel in Xenia, Ranken, als dekoratives Motiv. Wenn in stillebenartigen Xenia u. gemalten Obstschalen der röm. (‚pompejanischen') Malerei neben anderen Früchten auch G. zu sehen sind, so kommt der Frucht gewiß keine allegorische Bedeutung zu (Beispiele: J.-M. Croisille, Les natures mortes campaniennes [Bruxelles 1965] Taf. 3/19; vgl. auch die Obstschale in der seitdem freigelegten Villa in Oplontis [2. H. 1. Jh. nC.]: A. De Franciscis, Die pompejanischen Wandmalereien in der Villa von Oplontis [1975] Abb. 9. 18; Aufzählung von G.darstellungen in Pompeji: D. Casella, La frutta nelle pitture pompeiane: Pompeiana [Napoli 1950] 378). Dies gilt auch dann, wenn auf einer Wand der Casa dei Vettii in Pompeji über einer solchen Obstschale dargestellt ist, wie Priapos sein erigiertes Glied auf einer Waage wiegt (M. Grant, Eros a Pompei[2] [Milano 1975] Abb. S. 53). – Das Caldarium der Thermenanlage der Villa in Oplontis ist u.a. mit mythologischen Bildern geschmückt; die Äpfel der Hesperiden sind hier als G. dargestellt (De Franciscis aO. Abb. 30). Nach Aussage des Kontextes hat diese Darstellung nichts mehr mit dem Kult

chthonischer Gottheiten (s. o. 702) zu tun. – In den Xenia nordafrikanischer Villenfußböden finden sich G. im größeren Zusammenhang von Tieren, Pflanzen u. Früchten, bisweilen mit Andeutung der vier Jahreszeiten (z.B. Leptis Magna, Villa vor Porta Lebda: G. in einem der Emblemata eines Mosaiks mit Medusenhaupt [S. Aurigemma, L'Italia in Africa, Tripolitania 1, 1. I mosaici (Roma 1960) Taf. 98. 100]; Zliten, Villa von Dar Buc Ammèra: G. in einem der Emblemata zu Seiten der vier Jahreszeiten [ebd. Taf. 128. 135; zur Datierung (spätes 1./frühes 2. Jh.) vgl. K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman north Africa (Oxford 1978) 17f. 235/7; weiteres Beispiel ebd. Taf. 47 Abb. 117]). – Besonders häufig sind G. in den medaillonartigen Rankenfeldern oder in den Zwickeln von Akanthusranken dargestellt, mit denen beispielsweise in der Mosaikkunst bis in die Spätantike die mannigfaltigsten dekorativen, mythologischen u. idyllischen Fußbodenbilder gerahmt wurden (einige Beispiele: Antiochia, sog. Konstantinische Villa [4. Jh.; Levi Taf. 56f]; Adana, Dirkemosaik [4. Jh.; L. Budde, Antike Mosaiken in Kilikien. 2. Die heidn. Mosaiken (1972) 26f Abb. 32. 42]; verschiedene Villen in Nordafrika [Dunbabin aO. Taf. 43 Abb. 109; 44f Abb. 111/3]; Istanbul, sog. Großer Palast [G. Brett, The mosaic: The great palace of the Byzantine emperors, 1. Report (Oxford 1947) Taf. 40 u.a.]; zu den frühkaiserzeitlichen Anfängen solcher Ranken mit G. vgl. M. E. Blake, The pavements of the Roman buildings of the republic and early empire: MemAmAcRome 8 [1930] Taf. 38, 3; 40, 1). Der G. steht auch hier wieder gleichberechtigt neben den vielfältigsten Früchten, Pflanzen, Tieren u. Vögeln, auch Jagddarstellungen u. ähnlichem; die dekorative, allenfalls auf die Erinnerung an die Vielfalt u. die Freuden des Lebens oder die Früchte der vier Jahreszeiten abzielende Bedeutung der übrigen Motive kommt auch dem G. zu. Dies gilt auch für Beispiele, in deren Kontext christliche Darstellungen erscheinen, u. die hier deshalb an anderer Stelle behandelt werden (s. u. Sp. 712). Es gilt ebenso auch für zahlreiche Bilder mit anderer formaler Anordnung in dekorativer Verwendung, in denen G. im ganzen röm. Reich bis in spätantike Zeit dargestellt wurden (Beispiele zB. Brandenburg, Bellerophon $82/4_{82.84}$; vgl. u. Sp. 715).

IV. Granatapfelbäume als dekoratives Motiv. Während ein zwischen Tierkampfszenen dargestellter Baum in einem Fußbodenmosaik des 5. Jh. nC. in einer Thermenanlage in Serdjilla (Syrien) nach der veröffentlichten Zeichnung tatsächlich G. als Früchte trug (W. K. Prentice, A mosaic pavement and inscription from the bath at Serdjilla: RevArch 39 [1901] 62/76 Taf. 12), läßt sich von den G.bäumen, die Levi in Fußbodenmosaiken mit Darstellungen von Personifikationen, Tieren u. Jagdszenen in Antiochia (Syrien) erkennen wollte, allenfalls das Beispiel im Zusammenhang friedlichen Tierlebens in der sog. Hall of Philia (Levi 317 Taf. 72a) verifizieren. Dagegen sind die Früchte des Baumes im Ktisismosaik (ebd. 357f Taf. 174b) ebensowenig G., wie die Früchte der angeblichen vier G.bäume in den Diagonalen der sog. Worcester hunt (ebd. 364 Taf. 170/2. 173b); dies geht auch aus der Beschreibung bei Levi selbst hervor (364): ‚Within this foliage leaves and fruits which are mostly roundish, but sometimes pear-shaped, in pink or yellow colors, hang from briefly indicated twigs'. – Ähnliche Identifizierungsprobleme bieten auch die hier getrennt aufgeführten Vergleichsbeispiele aus christlichem Kontext in Antiochia u. an anderen Orten (s. Sp. 715/7).

C. Jüdische Antike. Im AT galten G.baum u. G. (beide rimmôn) als Beispiel für den Segen fruchtbaren Landes (Num. 13, 23; Dtn. 8, 8; Hag. 2, 19); als Gegenbilder erscheinen das Fehlen des G. (Num. 20, 5) u. das Verdorren des G.baumes (Joel 1, 12). – In der Bildsprache des Hohenliedes (Lit.: G. Gerleman, Ruth. Das Hohelied = Bibl. Komm. AT 18[2] [1981] 85/92) wurden der G. (4, 3; 6, 7) u. der Garten mit fruchttragenden (4, 13) oder blühenden (6, 11; 7, 13) G.bäumen als Bilder für die Schönheit der Geliebten verwendet. – Troddeln in G.form schmückten im Wechsel mit kleinen goldenen *Glocken das Obergewand Aarons am unteren Saum (Ex. 28, 33f; 39, 24/6; Sir. 45, 9). Die beiden Schmuckmotive wurden später bei Josephus im Rahmen einer kosmologischen Deutung des Gewandes als Bilder für Blitz u. Donner gedeutet (ant. Iud. 3, 184; b. Iud. 5, 231); bei Philo symbolisierten die G. im Rahmen einer Spekulation über die Elemente des Universums das Wasser (vit. Moys. 2, 119; spec. leg. 1, 93). Die ehernen Kapitelle der Säulen vor dem Tempel Salomos waren mit Hunderten von G. geschmückt (1 Reg. 7, 18/20. 42; 2 Reg. 25, 17; 2 Chron. 3, 16; 4, 13; Jer. 52,

22f; vgl. Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem 1 [Leiden 1970] 308f). Josephus schrieb solchen Schmuck auch der Menorah im Tempel zu (ant. Iud. 3, 145). – Ob die Frucht, die auf Münzrückseiten der Hasmonäer zwischen zwei Füllhörnern erscheint, ein G. oder eine Mohnkapsel sein sollte, ist ebenso umstritten u. nicht zu entscheiden wie die Bestimmung von drei Früchten am Ende zusammengefaßter Stiele auf den Rückseiten von Münzen des ersten Aufstandes (Goodenough 1, 271f. 276; 3 Abb. 671. 685; Th. Klauser, Der Beitrag der orient. Religionen, insbes. des Christentums, zur spätantiken u. frühmittelalterlichen Kunst: Tardo antico e alto medioevo, Atti Conv. Intern. Roma 1967 [Roma 1968] 31/89, bes. 42/4 mit Lit.; Ya'akov Meshorer, Jewish coins of the second temple period [Tel-Aviv 1967] 90: ,thus far an exact identification has not been made of the three fruits hanging from a stem'). Sollten die Bilder G. meinen, so legt bei der älteren Serie bereits die Verbindung mit Füllhörnern eine Deutung als Hinweis auf die Fruchtbarkeit Palästinas nahe; für die von ihm für die Aufstandsmünzen vermutete Möglichkeit, die Münzdarstellung könne mit den Gewändern des Hohenpriesters in Zusammenhang gestanden u. eine tiefe geistige Bedeutung gehabt haben, hat L. Kadman keinerlei Begründung angeführt (The coins of the Jewish war of 66–73 C. E. = Corp. num. Palaest. 2, 3 [Jerusalem 1960] 87f). Wenn in den Malereien der jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom mehrmals ein tiefroter G. neben Geräten des jüd. Kults dargestellt ist (H. W. Beyer/H. Lietzmann, Die jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom [1930] 11f. 21 Taf. 4. 6. 12; Goodenough 2, 37f. 40; 3 Abb. 808. 810. 817), so legt der Kontext zwar die Vermutung nahe, daß auch mit dieser Frucht ein Gegenstand mit kultischer Bedeutung dargestellt sein könnte; doch scheinen Bildparallelen oder Texte, die dies bestätigen könnten, zu fehlen. – Weitere G.darstellungen, die in jüd. Kontext auftauchen, gehören in den Zusammenhang der üblichen Schmuckmotive kaiserzeitlicher Kunst; zB. ein Sarkophagdeckel aus dem ,Königsgrab' in Jerusalem mit einem Reliefschmuck, bei dem auch der G. in der oben (Sp. 705) beschriebenen Akanthusranke erscheint (Goodenough 1, 133f; 3 Abb. 232. 235), oder eine Schrankenplatte mit ähnlichem Dekor aus der Synagoge in Hammath bei Tiberias (ebd. 1, 215; 3 Abb. 563). Dasselbe gilt für die Darstellungen von G. neben anderen Früchten, Vögeln, Rosetten, weiblichen Personifikationen, apotropäischen Symbolen u. vielen anderen Motiven in der Bemalung von Deckenziegeln der Synagoge in Dura Europos; es wird sich wohl kaum (mit Goodenough 9, 48/58; 11 Abb. 23/47; 12, 159) eine Bedeutung als religiöses Symbol erweisen lassen. Diese Bilder sind nicht von Parallelen an den Decken anderer Häuser in Dura Europos u. von den zahlreichen Beispielen der Verwendung solcher Schmuckmotive in der kaiserzeitlichen Profandekoration im ganzen röm. Reich zu trennen (C. H. Kraeling, The Synagogue = Excavations Dura-Europos, Final report 8, 1 [New Haven 1956] 41/54 Taf. 7/14; Brandenburg, Bellerophon 83f). – Lit. zur wirtschaftlichen Nutzung u. allegorischen Verwendung des G. im antiken Judentum bei Löw; J. Feliks, Art. Pomegranate: EncJud 13[3] (Jerusalem 1974) 841f.

D. Christliche Spätantike. I. Literatur. Äußerungen der frühchristl. Lit. zum G. knüpfen im allgemeinen bei den atl. Texten zum Gewand des Hohenpriesters (s. o. Sp. 706) u. vor allem zu den Bildern des Hohenliedes (s. o. Sp. 706) an. Auf letztere wird auch oft verwiesen, wenn die Erwähnung von G. an anderen Stellen des AT erörtert wird. Aus dem Überwiegen von Interpretationen zu den Hoheliedallegorien ergibt sich, daß die Mehrzahl der frühchristl. allegorischen Deutungen ekklesiologisch ist. Als tertium comparationis dienen Eigenschaften des G.: seine blutrote Farbe u. der Umstand, daß in einer einzigen, harten u. ungenießbaren Schale die zahlreichen wohlschmeckenden, aber von außen unsichtbaren Kerne in regelmäßigen Abteilungen enthalten sind. Das Verhältnis von Schale u. Kernen beim G. wurde der Erfindung von Allegorien in verschiedener Weise zugrundegelegt: es finden sich Ausdeutungen des Gegensatzes von Einheit der Schale u. Vielzahl der Kerne, oder Spekulationen zum Gegensatz von Bitterkeit u. Ungenießbarkeit der äußeren Schale u. Süße der Kerne im Inneren, schließlich Gedanken zur Unsichtbarkeit des eßbaren Inhaltes des G. Wie in der Väterliteratur üblich, gibt es beim selben Autor verschiedene allegorische Deutungen, bisweilen im selben Kontext nebeneinandergestellt.

a. Granatäpfel am Gewand des Hohenpriesters. Eine eigenständige Symboldeutung der

G. des Priestergewandes (s. o. Sp. 706) scheint in der christl. Literatur nicht entwickelt worden zu sein: Hieronymus (ep. 64, 18 [CSEL 54, 606]) stellte zur Deutung der Glocken u. G. die kosmologischen Allegorien Philos u. des Josephus (s. o. Sp. 706) inhaltlich unverändert nebeneinander; wenn er an anderer Stelle Glocken u. G. als die verschiedenen Tugenden bezeichnete, die jeweils ihren eigenen Klang haben (tract. in Ps. 132, 2 [CCL 78, 280]), so trifft dieses Bild eigentlich nur auf die Glocken zu. Gregor d. Gr. (reg. past. 2, 4 [PL 77, 31]) erwähnt auch in diesem Zusammenhang für den G. eine ekklesiologische Bilddeutung (s. u. Sp. 710).

b. Granatapfel u. Kirche. 1. Rote Farbe des Granatapfels. Der allgemeine Bezug der im Bild des G. ausgedrückten Schönheit der Braut des Hohenliedes (s. o. Sp. 706) auf die Kirche kann durch Hinweis auf die rote Farbe des G. konkretisiert werden, die auf die verecundia u. pulchritudo der Kirche hindeutet (Hieron. in Zach. 3, 12, 11/4 [CCL 76A, 870]; Ambr. obit. Valent. 6 [CSEL 73, 332f] mit Zitat von Cant. 6, 7). Die Kirche ist schön durch das Blut der Märtyrer u. vor allem Christi (Ambr. hex. 3, 13, 56 [CSEL 32, 1, 99]); die Röte des G. verweist auf Blut u. Leiden Christi (Ambr. mans. fil. Isr. 15 [PL 17, 26]; Beda in Cant. expos. 3 [PL 91, 1132]; PsCassiod. in Cant. 4, 3; 6, 6. 10; 7, 12 [PL 70, 1073. 1090. 1092. 1099]) oder der Märtyrer (Beda in Cant. expos. 4 [PL 91, 1145]; PsCassiod. in Cant. 4, 3; 7, 12 [PL 70, 1073. 1099]). In einem Wortspiel wird der rubor des G. mit der Aussage in Verbindung gebracht, daß sich die Kirche (oder ihre Vertreter) der Verkündigung des Leidens Christi nicht schämt (erubescit), so daß es mit Recht heiße, die Kirche (vgl. die Braut Cant. 4, 3; 6, 7) habe Wangen wie G. (Beda in Cant. expos. 3 [PL 91, 1132]; PsCassiod. in Cant. 4, 3 [PL 70, 1073]). Der im Hohenlied (4, 13) erwähnte Garten von G.bäumen bedeutet (ebenfalls in Anspielung auf die rote Farbe der G.) die Kirche, in der das Gedächtnis des Leidens Christi bewahrt wird (PsCassiod. in Cant. 4, 13 [PL 70, 1078]; die Trauer beim Tode Christi entspricht der des (Joel 1, 9) verdorrenden G.baumes (Hieron. in Zach. 3, 12, 11/4 [CCL 76A, 868/70]; vgl. in Joel. 1, 9/12 [CCL 76, 171]).

2. Vielzahl der Kerne des Granatapfels. Der G. wurde wegen der vielen Kerne in verschiedenen Kammern, die alle in einer Schale zusammengefaßt sind, als Bild der Kirche u. ihrer Einheit im Glauben verwendet (Hieron. in Agg. 2, 19f [CCL 76A, 744]; Ambr. Iac. 2, 1, 3 [PL 14, 646]); er versinnbildlicht die Kirche aus vielen Heiden oder mit verschiedenen Gnadengaben (Eucher. form. 3 [CSEL 31, 19]). Unzählige Völker umfaßt die Einheit der Kirche im Glauben (Greg. M. reg. past. 2, 4 [PL 77, 31]); im einen Glauben an das Leiden Christi werden viele Gläubige bewahrt (PsCassiod. in Cant. 4, 13 [PL 70, 1078]). In dieser Allegorie kann die getrennte Anordnung der Kerne des G. auf die verschiedenen Stände (τάγματα) unter den Geretteten hinweisen (Theodrt. in Cant. 3 [PG 81, 144] zu Cant. 4, 13; da die vielen Kerne sich nicht gegenseitig bedrücken oder zerstören, ist der G. auch ein Bild für die Liebe), oder auf die Stufen u. Glieder des Leibes der Kirche in ihrer Aufteilung auf die einzelnen Ämter (Hieron. in Zach. 3, 12, 11/4 [CCL 76A, 870]). Auf die Vielzahl der Kerne spielt auch die Deutung an, der G. versinnbilde die kirchlichen Dogmen u. die Weisheit der Schriften (Hieron. in Agg. 2, 19f [ebd. 743]), oder seine Kerne seien die vielen Tugendübungen, die der Weise verbirgt (Ambr. hex. 3, 13, 56 [CSEL 32, 1, 99]), bzw. die vielen (der Zielsetzung des Textes entsprechend in der Jungfräulichkeit zusammengefaßten) Tugenden (Hieron. adv. Jovin. 1, 31 [PL 23, 265, zu Cant. 4, 13]).

3. Unsichtbarkeit der wohlschmeckenden Kerne des Granatapfels. Abgesehen davon, daß der Wohlgeschmack der G.kerne allgemein zu einer Deutung des G. als Symbol der amoenitas Christi führen konnte (Greg. M. in 1 Reg. 5, 95 [CCL 144, 478]), gab es für das (innerhalb der äußeren Schale unsichtbare) genießbare Innere des G. eine Reihe verschiedener, dem jeweiligen Kontext assoziativ angepaßter allegorischer Interpretationen. Beispielsweise bedeuten die G.kerne in der Schale: Die für die Zukunft wirksamen Guten Werke u. Früchte des Geistes, bzw. den verborgenen Schatz der Hoffnung zukünftiger Freuden, eingeschlossen in tugendhaftem, entsagungsvollem Leben (Greg. Nyss. in Cant. hom. 7. 15; vgl. 9 [PG 44, 929. 1108. 969]; vgl. vit. Moys. 2, 192f [SC 1a, 93]; vgl. Ambr. in Ps. 118 expos. 19, 26 [CSEL 62, 435] u. dann Procop. Gaz. expos. in Cant. zu Cant. 4, 13/5 [PG 87, 2, 1664; ähnlich auch 1665: die Speise der Tugenden]); die verschiedenen, nach außen nicht in Erscheinung

tretenden Tugenden, die die gottgeweihte Seele, die sich nach außen durch die Kraft des Kreuzes schmückt, in sich hat (Beda in Cant. expos. 6, 24 [PL 91, 1180]); die unsichtbare Frucht Gottes im Menschen, die nur Gott bekannt ist (PsHippol. frg. in Cant.: GCS Hippol. 1, 1, 370]); die unsichtbaren Herrlichkeiten, die Gott denen bereitet hat, die ihn lieben (Greg. M. in Hes. 2 hom. 4, 8 [CCL 142, 264], anknüpfend an Cant. 6, 7; die Schale des G. versinnbildlicht hier die sichtbaren Taten der geistlichen Väter); die Heilswirkungen des durch die Röte der Schale des G. symbolisierten Leidens Christi (PsCassiod. in Cant. 4, 3 [PL 70, 1073]) oder auch die Wunder nach dem Tode der Märtyrer, auf deren Blut die rote Schale hinweist (ebd.). – Theophilos v. Ant. kehrte für seine Deutung den Tatbestand um, daß die Kerne innerhalb der Schale des G. unsichtbar sind: die Kerne können nicht nach außen sehen (ad Autol. 1, 5 [16/8 Otto]); so konnte er den G. als Bild für die Unerkennbarkeit Gottes verwenden: wie die Kerne des G. von der Schale, so wird die ganze Schöpfung von Geist u. Hand Gottes umschlossen; wie der G.kern nicht sehen kann, was außerhalb der Schale ist, so kann der Mensch nicht Gott anschauen.

II. Bildende Kunst. a. Identifizierungsprobleme. Es muß einleitend noch einmal (in Ergänzung zu o. Sp. 690) an die Notwendigkeit erinnert werden, vor jedem Deutungsversuch die Abgrenzung der Darstellungen von G. u. G.bäumen gegenüber anderen Früchten u. Obstbäumen zu beachten, wobei als Kriterien die typische Blatt-,Krone' des G. u. seine rote Farbe anzusehen sind. Beispielsweise wird die Angabe bei S. J. Saller (The memorial of Moses on Mount Nebo 1 [Jerusalem 1941] 230f), im Baptisterium der Moseskirche zeige ein Mosaik mit Tieren u. fünf Bäumen drei G.bäume, durch die Abbildungen nicht bestätigt (ebd. 2 [1941] Taf. 106, 1; 107, 1; L. de Bruyne: Act. Ve Congr. Intern. Arch. Chrét. 1954 [Città del Vat. 1957] 366 sah sogar fünf G.bäume). Auch die Feststellung (Levi 1, 361), im Fußbodenmosaik des Martyrions von Seleucia/Antiochia sei ein G.baum ,in the familiar stilisation' dargestellt, ist nach ebd. 2 Taf. 88f ein Irrtum. Dasselbe gilt für die Annahme, in der Piscina des Baptisteriums einer Kirche bei Kelibia (Tunesien) sei neben einer Palme, einem Feigenbaum u. einem Olivenbaum ein G.baum zu sehen (Ch. Courtois, Sur un baptistère découvert dans la région de Kélibia: Karthago 6 [1955] 96/123, bes. 118 Taf. 1/6; O. Perler, Die Taufsymbolik der vier Jahreszeiten im Baptisterium bei Kelibia: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 282/90); vgl. hierzu Perlers eigenen Hinweis: ,vermissen wir bei den runden Früchten die dem G. eigentümlichen Reste der langen Blütenkelchblätter' (ebd. 282). Eine Bestimmung des fraglichen Baums als G.baum lehnte N. Duval ab (J. Cintas/N. Duval, L'église du prêtre Félix: Karthago 9 [1958] 157/265, bes. 231).

b. Beispiele für Granatapfeldarstellungen. Die bereits o. Sp. 705 mit Beispielen erläuterte Akanthusranke mit vielfältiger Fauna u. Flora, zu der auch G. gehören, kommt entsprechend der Einheit spätantiker Kunst auch als Rahmung von Fußbodenmosaiken vor, die christl. Kulträume schmückten oder einen spezifischen christl. Bildinhalt aufweisen. Es seien nur zwei Beispiele zitiert: das Fußbodenmosaik im Oktogon der Geburtskirche in Bethlehem (E. Kitzinger, Stilistic developments in pavement mosaics in the Greek east from the age of Constantine to the age of Justinian: La mosaïque Gréco-Romaine, Coll. Intern. Centr. Nat. Rech. Scient. 1963 [Paris 1965] 341/52 Abb. 10 [1. H. 5. Jh.]) u. das Arche-Noah-Mosaik einer Basilika in Mopsuhestia (Budde aO. [o. Sp. 705] 1. Frühchristl. Mosaiken in Misis-Mopsuhestia [1969] Abb. 46. 48. 51. 58/60. 63f u.a.; gegenüber Buddes Frühdatierung ins 4. Jh. vgl. Kitzinger, Developments aO. 345 [Mitte 5. Jh.]; ähnlich V. Elbern: RömQS 65 [1970] 248f). Das traditionelle Thema der Vielfalt des Lebens, der sich auch der G. einordnet, ist in solchen Mosaiken unverändert beibehalten; allenfalls mag in Mopsuhestia die Vielfalt der Tiere als Ergänzung der Fauna des Arche-Bildes gedacht gewesen sein. – Daß sich nichtchristl. u. christl. Verwendungsbeispiele des G.motivs in spätantiker Zeit eigentlich nicht voneinander trennen lassen, wird auch durch zwei Mosaikfußböden des 4. Jh. aus englischen Villen deutlich: in einem Venusmosaik in Rudston erscheinen in den vier Eckfeldern je ein G. u. ein Vogel (D. J. Smith, Three fourth-century schools of mosaic in Roman Britain: La mosaïque aO. 95/116, bes. 98f Abb. 3; Brandenburg, Christussymbole 83 Taf. 10a; die Vermutung, daß Venus selbst einen G. halte [ebd. 83], wird durch die Abb. nicht bestätigt); in einer Villa in Hinton

S. Mary sind zwei G. der Büste eines jugendlichen Mannes beigegeben, hinter dessen Kopf nimbusartig ein Christogramm erscheint (Smith aO. 100/2 Abb. 5; J. M. C. Toynbee, A new mosaic pavement found in Dorset: JournRomStud 54 [1964] 7/14 Taf. 2 Abb. 1; Brandenburg, Bellerophon 49/54. 78/85 Taf. 7; ders., Christussymbole 74/7. 82f. Abb. 1).

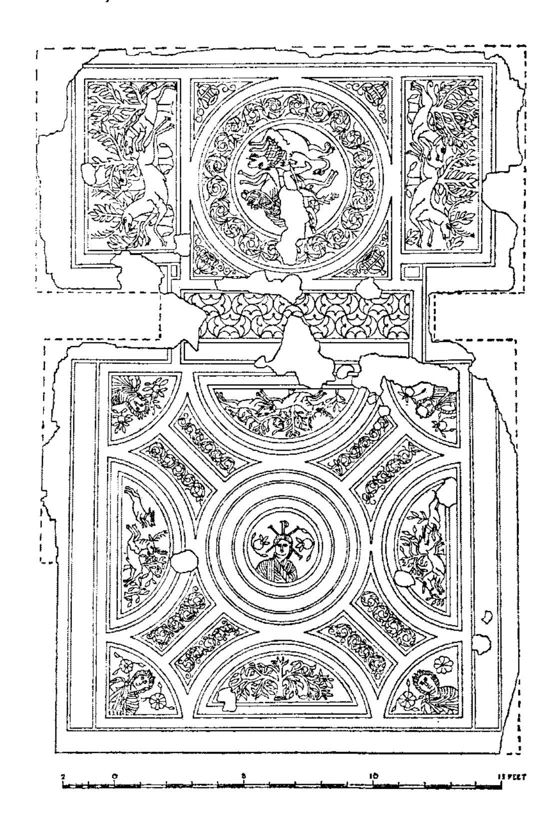


Abb. 2: Fußbodenmosaik aus Hinton S. Mary, London, Brit. Mus. (nach Toynbee aO. Abb. 1).

Außerdem sind in den vier Eckfeldern Büsten zu sehen (Personifikationen von Windgöttern?), neben denen teils Rosetten, teils G. dargestellt wurden. Das Mosaik dieses Villenraums ist in der Forschung intensiv diskutiert worden, zumal im Vorraum u.a. eine Darstellung des Chimärenkampfes Bellerophons erscheint (außer der bei Brandenburg, Bellerophon, genannten Lit. vgl. S. Hiller, Bellerophon [1970] 79/82). Die Frage, ob der Christogrammträger einen Kaiser oder Christus darstellen soll, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten, wenn auch die größere Wahrscheinlichkeit für ein Christusbild spricht (Toynbee aO. 11/4; Brandenburg, Bellerophon 78f; anders Hiller aO., der eine Kaiserdarstellung vermutet, weil er ohne hinreichende Begründung im Chimärenkampf Bellerophons ein Bild des siegreichen Kaisers sieht). Ist schon diese Gestalt nicht eindeutig bestimmbar, so reichen die uns verfügbaren Kriterien noch viel weniger dazu aus, die ihr beigegebenen G. in ihrer Bedeutung zu erfassen. Gewiß besitzen wir eine Fülle von Beispielen (s. o. Sp. 705; weitere: Brandenburg, Bellerophon 82f$_{82}$) für Darstellungen, in denen der Kontext erkennen läßt, daß der G. wie die übrigen Bildmotive auf die Gaben der Erde, auf Glück u. Lebensfreude hinweisen sollte. Eine solche Deutung wird auch für die G. bei der Büste mit dem Christogramm nahegelegt, nicht zuletzt durch das Vergleichsbeispiel des Venusmosaiks in Rudston u. den Umstand, daß auch zwei der Eckgestalten in Hinton S. Mary von G. begleitet sind (diese Interpretation ausführlich bei Brandenburg 80/3). Doch läßt sich bei unserem bruchstückhaften Wissen über die Bildhermeneutik des frühen Christentums im allgemeinen u. des provinziellen Christentums im besonderen keineswegs ausschließen, daß der Auftraggeber des Mosaiks in Hinton S. Mary bei der Kombination der Büste mit dem Christogramm u. zwei G. für letztere doch eine stärker auf das Christentum bezogene Sinngebung intendierte, u. sei es auch nur im Sinne eines durch Christus vermittelten glücklichen Lebens. Für die Annahme, daß eine solche Sinngebung eine spezielle Jenseits- oder Ewigkeitssymbolik beinhaltet haben könne (Toynbee aO. 13: ,two pomegranates, recognized symbols of eternal life'), bietet der Kontext ebensowenig eine Begründung wie die zeitgenössische Literatur oder Paralleldenkmäler. Selbst für G.darstellungen im Kontext christlicher Gräber läßt sich eine Ewigkeitssymbolik nicht mit Sicherheit feststellen, etwa für die G. u. G.zweige auf nordafrikanischen Grabmosaiken des 6. Jh. (zB. Cintos/Duval aO. 231 Taf. 19a.b. 26a.b. 29b.c. 31a. 32a.c. 33b). – Vor ähnliche Deutungsprobleme stellen uns auch andere G.darstellungen des 5. bis 7. Jh., wie an wenigen Beispielen veranschaulicht werden soll. Da gibt es die offensichtlich rein dekorative Verwendung des G. (zB. auf einer Chorschranke der Kirche im Erechtheion auf der Athener Akropolis [A. Frantz: DumbOPap 19 (1965) 202 Abb. 14; 7. Jh.]). Dann kennen

wir Bildzusammenhänge, in denen G. offensichtlich ohne eigenständige Symbolbedeutung neben anderen Früchten, Lebewesen usw. im Kontext einer Darstellung der Gesamtheit irdischen Lebens in Zeit u. Raum erscheinen (zB. Fußbodenmosaiken der Kirche in Kabr-Hiram [Libanon]: Vier Medaillons mit G. neben zahlreichen anderen mit Tieren Vögeln, Fischen, Monats-, Jahreszeiten- u. Windpersonifikationen [H. Stern: CahArch 15 (1965) 21/37, bes. 26 Abb. 7]; Fußbodenmosaiken im Nordannex u. in der Marienkapelle der Moseskirche auf dem Berg Nebo [Jordanien] [Saller aO. 2 (1941) Taf. 101. 111]; Rahmenfelder im Fußbodenmosaik der Elias-Maria-Soreg-Kirche in Gerasa [ders. / B. Bagatti, The town of Nebo (Khirbet el-Mekhayyat) (Jerusalem 1949) 280 Taf. 47]). Andererseits erscheinen in einem Fußbodenmosaik der 1. Hälfte des 5. Jh. in der Basilika in Shavei Zion (Israel) drei G. in so auffälliger Anordnung in betont christlichem Kontext, daß es unausweichlich scheint, eine bes. Symboldeutung für sie anzunehmen. Hier sind im Fußboden des nördlichen Seitenschiffs unter einem von stark stilisiertem Kranz umgebenen Kreuz zwei G. dargestellt (neben zwei Fischen? Brandenburg, Christussymbole 93_{53}: stilisierte Wiedergabe einer Kranzschleife); ein weiterer G. befindet sich im Scheitel des ,Kranzes' über dem Kreuz (M. W. Prausnitz/M. Avi Yonah/D. Barag, Excavations at Shavei Zion [Roma 1967] 54f Taf. 28f. 40). Gewiß sollen diese G. die Bedeutung des Kreuzes als Heilszeichen in irgendeiner Weise unterstreichen oder spezifizieren; doch wird man, wenn man die Grenzen methodisch sicherer Erkenntnis nicht überschreiten will, ehrlich zugeben müssen, daß die Frage (vgl. zur Fragestellung Brandenburg, Christussymbole 92f_{52}), ob der antike Auftraggeber oder Betrachter des Kreuzes mit den G. in letzteren eher ein Symbol des Glückes, Überflusses u. Segens oder ein Jenseits- u. Auferstehungssymbol verstanden habe, für uns mangels kontextimmanenter Interpretationshinweise u. ausreichender zeitgleicher literarischer Unterrichtung nicht zu beantworten ist.

c. *Beispiele für Darstellungen von Granatapfelbäumen.* Die Fixierung der jeweiligen Bedeutung der Darstellungen von G.bäumen ist ebenso schwierig wie die Deutung von G.darstellungen. Einerseits kann ein G.baum als einer der Repräsentanten der gesamten Flora der Erde neben anderen Bäumen erscheinen, so daß keine eigenständige Symbolbedeutung für ihn zu vermuten ist: Im heute zerstörten nördlichen Querschiffmosaik (6. Jh.) der Demetriuskirche in Nikopolis waren in einem von fischreichem Wasserrahmen umgebenen Bildfeld drei Bäume u. mehrere Vögel dargestellt (E. Kitzinger, Studies on late antique and early Byzantine floor mosaics 1. Mosaics at Nicopolis: DumbOPap 6 [1951] 81/122 Abb. 18f). Nach Angaben des Ausgräbers vJ. 1916 (in der alten Aufnahme ebd. Abb. 18 nicht zu erkennen) sollen je ein Birn-, Apfel- u. G.baum dargestellt gewesen sein. Das Bild stellt nicht etwa das Paradies dar, sondern nach der Beischrift (mit Homerzitat ὅσα πνίει τε καὶ ἕρπει nach Il. 17, 447; Od. 18, 131) die vom Ozean umgebene Erde (vgl. Kitzinger, Studies aO. 100f; ebd. 96_{54} Hinweis darauf, daß auch Choricius v. Gaza in der Beschreibung der Sergiuskirche von Gaza [laud. Marc. 1, 35 (11 Foerster/Richtsteig)] dieselben drei Bäume erwähnt). – Dann erscheint der G.baum im paradiesischen Tierfrieden des Goldenen Zeitalters: im Nordnebenraum einer Kirche in Ma'in (Jordanien) steht der G.baum zwischen dem Löwen u. Rind, die (entsprechend der Beischrift nach Jes. 11, 7) gemeinsam Gras fressen (R. de Vaux, Une mosaïque byzantine à Ma'in [Transjordanie]: RevBibl 47 [1938] 227/58, bes. 233f Taf. 11, 1; J. W. Crowfoot, Early churches in Palestine [London 1941] Taf. 25). – Schließlich bestand offenbar auch die Möglichkeit, mit einem G.baum eine speziellere Bedeutung zu verbinden: Im Apsismosaik der iJ. 471 datierten Kirche in Halawa (Syrien) ist ein Baum mit fünf großen G. in einem mit Tieren u. Pflanzen gefüllten Bildfeld auf die Mittelachse zwischen zwei Schafe gesetzt (Land des Baal, Ausst.-Kat. Berlin [1982] 238 nr. 220 Abb. S. 229). Der Umstand, daß der Baum hier unmittelbar unter dem Mittelbild des Phönix mit Strahlennimbus erscheint, läßt auf eine besondere Sinngebung für den G.baum schließen; welcher Art diese jedoch ist, läßt sich m.E. weder aus dem Kontext, noch aus Paralleldenkmälern oder literarischen Quellen entnehmen. Die Interpretation von J. Balty (ebd. 238) kann nicht hinreichend begründet werden: ,Auf den Glauben an das ewige Leben verweisen, so scheint es, auch die Schafe seitlich des Granatbaumes. Sie symbolisieren die Seelen, der Granatbaum die Ewigkeit, eine Symbolik,

die schon in der heidn. Grabkunst bezeugt ist'. Vor einer Übertragung von grabsymbolischen Interpretationen auf andere Denkmälerbereiche, etwa den Schmuck von Privathäusern oder Kirchenräumen, muß gewarnt werden. In weniger komplexem Kontext begegnen uns ähnliche Motive wie in Halawa in Palästina noch im 6. Jh.: Im Querfeld vor dem Altar der Lot-Prokopius-Kirche der Mosesstadt (Jordanien) steht ein G.baum zwischen zwei Schafen (Crowfoot aO. Taf. 23a; Saller/Bagatti aO. 55/7 Abb. 7 Taf. 14, 1); in der Apsis der Krypta von S. Elias in Madaba (Jordanien) bildet der G.baum, verbunden mit zwei Weinstöcken, die Mitte des Mosaiks zwischen zwei Widdern (ebd. 240f Taf. 40, 5). – Als letztes Beispiel seien die G.bäume in den Fußbodenmosaiken (vJ. 539/40) der Ostkirche in Qasr-el-Lebia (Libyen) genannt (E. Alföldi-Rosenbaum/J. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches [Roma 1980] 33/45. 121/35): Hier sind unter den vier Eckbäumen des Altarraummosaiks zwei G.bäume zu sehen (ebd. Taf. 45/7); im Mittelschiffsfußboden, der in 50 Mosaikfelder aufgeteilt ist (ebd. Abb. 10 Taf. 5/17), sind in zwei Feldern Gazellen dargestellt, hinter denen ein Birnbaum bzw. ein G.baum stehen (ebd. Taf. 6, 1f); außerdem zeigt eines der Felder eine Vase mit G.strauch zwischen zwei Perlhühnern (ebd. Taf. 15, 2; Vergleichsbeispiel für stilisierte, allerdings stark in die Fläche ausgebreitete, strauchartige Zweige mit G.: Mosaik in einem Säuleninterkolumnium der ebenfalls justinianischen Kirche in Suhmata [M. Avi-Yonah, The Byzantine church at Suhmātā: QuartDepAntPalest 3 (1934) 92/105 Taf. 29, 1]). M. Guarducci hat für die Fußbodenmosaiken der Kirche in Qasr-el-Lebia (unter Außerachtlassung der justinianischen Paralleldenkmäler der Cyrenaica u. mit ,Rekonstruktion' einer möglicherweise ursprünglich geplanten Verteilung der 50 Bildfelder des Mittelschiffsfußbodens) eine spiritualistische Interpretation entworfen (La più antica catechesi figurata, il grande musaico della basilica di Gasr Elbia in Cirenaica: AttAccLincei Mem. Cl. Sc. mor. Ser. 8, 18, 7 [1975] 659/86; entschiedene Ablehnung: Alföldi-Rosenbaum/Ward-Perkins aO. 34); in dieser Deutung stellen die Gazellen vor G.- u. Birnbaum die Gläubigen dar, die die Fülle des Lebens in der Himmelsstadt genießen (Guarducci aO. 683); die Vögel zu seiten des G.strauches sind ein Bild für die Christen, die die ewigen Lehren Christi kosten (ebd. 674, obwohl keines der beiden Perlhühner an den Zweigen oder den G. pickt). Der Umstand, daß die literarische Überlieferung frühchristlicher Zeit (s. Sp. 708/11) uns für die Deutung von G.- u. G.baum-Darstellungen im Stich läßt, gibt uns keineswegs das Recht, bei der Bilderklärung von Einzeldenkmälern ohne Rücksicht auf die Paralleldenkmäler u. den jeweiligen Kontext ganz willkürlich vorzugehen.

J. Börker-Klähn, Art. G. A (archäologisch): ReallexAssyr 3 (1957/71) 616/30. – H. Brandenburg, Bellerophon christianus?: RömQS 63 (1968) 49/86; Christussymbole in frühchristlichen Bodenmosaiken: ebd. 64 (1969) 74/138. – E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 1/13 (New York 1953/68). – V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u. Italien sowie in das übrige Europa (1911) 240/8. – P. Jacobsthal, Greek pins (Oxford 1956). – M. Leglay, Saturne africain. Histoire = Bibl. École Franç. 205 (Paris 1966) 203/5. – E. Levesque, Art. Grenadier, Grenade: DictB 3,1 (1912) 337/42. – D. Levi, Antioch mosaic pavements 1/2 (Princeton 1947). – I. Löw, Die Flora der Juden 3 (Wien 1924) 80/113. – M. Lugauer, Untersuchungen zur Symbolik des Apfels in der Antike, Diss. Erlangen / Nürnberg (1967). – F. Muthmann, Der G., Symbol des Lebens in der alten Welt (Bern 1982; Korrekturzusatz; Arbeit konnte im Text nicht mehr berücksichtigt werden). – E. Pfuhl/H. Möbius, Die ostgriech. Grabreliefs 1/2 (1977/79). – A. Seeberg, Poppies, not pomegranates: ActArchArtHistPert 4 (1969) 7/11. – A. Steier, Art. Malum Punicum (G.baum): PW 14,1 (1928) 928/42. – Rh. N. Thönges-Stringaris, Das griech. Totenmahl: AthMitt 80 (1965) 1/99.

Josef Engemann.

Gratianus.

G., mit vollem Namen Flavius Gratianus, der älteste Sohn Kaiser Valentinians I, war römischer Kaiser (Augustus) vom 24. VIII. 367 bis zum 25. VIII. 383. Er starb 24jährig in Lugdunum (Lyon) durch Verrat.

A. Quellen u. moderne Forschung. Für die äußeren Ereignisse bis 378/79 ist Ammianus Marcellinus (27, 6/31, 12 im Rahmen der allgemeinen Darstellung der röm. Geschichte zwischen 367 u. 378) die wichtigste Quelle. Sonst sind wir für die Regierung G.s auf verstreute Nachrichten bei verschiedenen Autoren (Ausonius, Symmachus, Ambrosius, Epitome de Caesaribus, Rufinus, Sokrates, Sozomenos, Chronica, Zosimos, Iordanes) u. auf die im Cod. Theod. erhaltenen Gesetze angewiesen. Die innere Entwicklung der westl. Reichshälfte, die innenpolitischen, kirchen- u. religionspolitischen Maßnahmen G.s sind aber im ganzen aus der christl. u. nichtchristl. Geschichtsschreibung u. Rhetorik sowie aus dem Cod. Theod. recht gut bekannt. Die Wesensart, Bildung u. Religiosität G.s beschreiben insbesondere Ammianus, Symmachus (vgl. or. 3: Laudatio in Gratianum Augustum; Febr. 369), Rufinus, Ausonius, Ambrosius u. die Epitome de Caesaribus (vgl. Seeck 1832f). Die moderne Forschung befaßt sich vornehmlich mit der Kirchen- u. Religionspolitik. Es geht dabei um das Verhältnis zwischen G. u. *Ambrosius v. Mailand u. seine Folgen, um die Haltung des Kaisers im arianischen Streit u. in anderen innerkirchlichen Auseinandersetzungen u. um seine Maßnahmen gegen die heidn. Aristokratie in Rom (vgl. das Lit.-Verz.). Das Urteil über die Außenpolitik, die im Westteil des röm. Reiches im wesentlichen der Abwehr der Germanen an Rhein u. Donau galt, ist kaum kontrovers. Sie unterschied sich im übrigen nicht von der Valentinians I, der auf diesem Felde für verhältnismäßig dauerhafte Lösungen gesorgt hatte.

B. Biographischer Abriß. I. Kindheit u. Jugend bis zum Tod des Vaters iJ. 375. G. wurde 359 in Sirmium geboren. Er hieß wie sein Großvater, der, aus niederem Stande, im Militär aufgestiegen war. Die Familie stammte aus der Gegend von Cibalae (heute Vukovar in Kroatien). 366 bekleidete G. als nobilissimus puer sein erstes Konsulat. Sein Vater nahm ihn am 24. VIII. 367 mit Zustimmung des versammelten Heeres als Augustus (also Kaiser gleichen Ranges) in das Kaiserkollegium auf, dem außerdem Valentinians Bruder Valens als Kaiser der östl. Reichshälfte angehörte (Amm. Marc. 27, 6). Im J. 368 nahm G. an einem Feldzug seines Vaters gegen die Alamannen teil. Spätestens seit Anfang 369 war der Dichter *Ausonius (P. de Labriolle: o. Bd. 1, 1020/3) sein Lehrer u. Erzieher am Hof in Trier (Seeck 1833). G. war 16 Jahre alt, als sein Vater am 17. XI. 375 auf einem Feldzug gegen die Quaden starb.

II. Gratian als Kaiser der westl. Reichshälfte. Mit dem Tod des Vaters war G. allein verantwortlich für die westl. Reichshälfte. Daran änderte sich tatsächlich auch nichts, als das Heer fünf Tage später, am 22. XI. 375, seinen damals vier Jahre alten Stiefbruder Valentinianus zum Augustus ausrief u. G. ihn anerkannte. Unter dem maßgeblichen Einfluß des Ausonius begann G. ein Regiment, das sich durch Milde, Nachsicht, Gerechtigkeit u. Achtung des röm. Senats von der strengen Herrschaft des Vaters abhob. Verschiedene Maßnahmen wie die Ablösung verhaßter Beamter, die Förderung angesehener senatorischer Familien, die Fürsorge für die Getreideversorgung Roms u. die Ausfertigung von Gesetzen über Schuldenerlaß, Amnestie, Rückgabe konfiszierter Vermögen, gerechtere Verteilung der Steuern, Bezahlung der Rhetorik- u. Grammatiklehrer u. anderes bezeugen die neue Politik aufs beste (ebd. 1834f). 378, 379, 380 u. 383 kämpfte G. erfolgreich gegen die Alamannen. Zwischen August 378 u. Sommer 382 war er mehrmals in den Donauprovinzen (D. Seeck, Regesten der Kaiser u. Päpste für die Jahre 311 bis 476 nC. [1919] ad a.), um nach dem Tod seines Onkels Valens in der Schlacht bei Adrianopel (9. VIII. 378) diese Länder vor den Goten zu schützen. Er rief Theodosius, der sich schon 374 als dux Moesiae im Kampf gegen die Sarmaten bewährt hatte, in die Donauländer, erhob ihn am 19. I. 379 zum Kaiser (Augustus) u. übergab ihm die Verwaltung der östl. Reichshälfte. Über einige Jahre hatte G. das Heer auf seiner Seite. Allerdings bevorzugte er im Laufe der Zeit immer deutlicher die Soldaten germanischer Herkunft, unter ihnen vor allem die Alanen, die er wegen seiner eigenen Vorliebe für das Bogenschießen besonders schätzte. Der Unmut über G. brach offen aus auf dem Feldzug gegen den Usurpator Maximus (Sommer 383). Der größte Teil des Heeres lief zu Maximus über, als sich die Heere vor Paris gegenüberstanden. G. floh mit wenigen Getreuen; aber auch die Städte Galliens verschlossen ihm die Tore. Er starb am 25. VIII. 383 in Lugdunum durch ein Attentat (vgl. Seeck 1839; N. H. Baynes, The dynasty of Valentinian and Theodosius the Great: CambrMedHist 1² [1924] 238). – Für die gute Bildung G. hat Ausonius das meiste getan. G. war belesen u. aufgeschlossen insbesondere für die literarischen Bemühungen seiner Zeit, die er wie sein Vater stets förderte u. anregte. In diesem Sinne hat G. für den Fortbestand der traditionsreichen literarischen Kultur Galliens nicht unwesentlich beigetragen (vgl. Schanz, Gesch. 4, 1² [1914] 9; W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 936. 940/2).

C. Voraussetzungen für Gratians Religionspolitik. I. Die Religionspolitik der Vorgänger; Kirche u. Heidentum im röm. Reich. Der Blick auf das Gesamtreich ist wichtig, weil G. für einige Monate (von August 378 bis Januar 379) das ganze Imperium regierte. Das röm. Reich bestand seit der Reichs- u. Heeresteilung im Sommer 364 aus zwei Teilreichen (Hoffmann 1, 122/30). Kaiser waren seit 364 Valentinian I, G.s Vater, u. dessen Bruder Valens, G.s Onkel. Beide Kaiser bekannten sich von Hause aus zum nicaenischen Christentum. Sie betrieben aber, ohne gegenseitige Einmischung, eine unterschiedliche Religions- u. Kirchenpolitik, die, was das Christentum betraf, im wesentlichen die innerkirchlichen Mehrheitsverhältnisse beachtete. Valens war seit 367 Arianer (Noethlichs 92/4). Er förderte die im Osten ohnehin zahlreichen *Arianer, wollte für das Verhältnis von Gottvater u. Sohn den Begriff ὅμοιος durchsetzen u. verfolgte, wenigstens zeitweise, die Orthodoxen (ebd. 93/5). Valentinian dagegen orientierte seine Haltung an den Prinzipien der inneren Ordnung des Reiches u. wandte sich daher fast ausschließlich gegen die längst als gefährlich erkannten Gruppen der Manichäer u. Donatisten (Gottlieb 55f. 77f). Die Arianer in den zum Westteil des Reiches gehörenden *Donauprovinzen ließ Valentinian in Ruhe. Eine dogmatisch begründete Kirchenpolitik hat G. am Hof des Vaters nicht kennengelernt. Die Haltung gegenüber dem Heidentum wechselte zwischen Toleranz u. strenger Unduldsamkeit. Neue Normen hat keiner der beiden Kaiser gesetzt. Valens war insgesamt nachsichtiger, außer bei Zauberei, Zukunftsdeutung u. Mysterien (Noethlichs 90. 98f). Valentinian hatte während seiner ganzen Regierung die starke heidn. Opposition Roms gegen sich; allerdings hatte er auch insgesamt niemals ein gutes Verhältnis zum röm. Senat. Andererseits bekleideten vornehme Heiden damals noch hohe Stellungen in der Reichsverwaltung u. insbesondere im Heer. Die Juden haben beide Kaiser nicht verfolgt; Valentinians judenfreundliche Gesinnung ist durch die Gesetzgebung ausdrücklich bezeugt (ebd. 91. 98f).

II. Ausonius. Kaiser Valentinian I berief etwa 365 (Stroheker 33. 151) oder 369 (Seeck 1833) den aus Bordeaux gebürtigen Rhetoriklehrer u. Dichter Decimius Magnus Ausonius als Erzieher G.s an den Hof in Trier. *Ausonius war bis 378 fast ständig in der unmittelbaren Nähe seines Schülers. Während dieser Zeit übertrugen ihm die Kaiser höchste Reichsämter u. besondere Würden (comes, quaestor sacri palatii, praefectus praetorio Galliarum, praefectus praetorio Italiae, Africae et Galliarum) u. (iJ. 379) den Konsulat (Stroheker 151). In derselben Weise zeichneten sie Angehörige seiner Familie aus (ebd.). Ausonius war, wenn er auch das Christentum u. den Gott der Christen kannte, doch nur den griech.-röm. (u. gallischen) Traditionen verpflichtet (ebd. 30/4; v. Haehling 340/2). Er hat G. selbstverständlich eine Bildung dieser Art vermittelt, ihn aber sicher nicht im strikten Sinn des Wortes christlich erzogen oder ihm gar den christl. Glauben dogmatisch erklärt. Jedenfalls wurde G. in Gallien nicht auf die innerkirchlichen Streitfälle zwischen Orthodoxen u. Arianern, die er erst seit 378 in Illyrien kennenlernte, vorbereitet (Noethlichs 99f; Gottlieb 28. 84). Ausonius hat G.s Politik seit 375, als G. nach dem Tode des Vaters die westl. Reichshälfte selbständig regierte, für einige Jahre maßgeblich beeinflußt (Seeck 1834f; Stroheker 27f; Bonner 133/7; Paschoud 27/32). Er war der Vermitt-

ler zwischen dem Kaiser u. der senatorischen Führungsschicht. Die damals eingeschlagene Politik eines verbesserten Verhältnisses insbesondere zur röm. Senatsaristokratie dauerte immerhin bis 382 (Stroheker 27. 33; Noethlichs 99).

III. Ambrosius. Neben Ausonius hat der Bischof *Ambrosius (W. Wilbrand: o. Bd. 1, 365/73) die Regierung G.s maßgeblich beeinflußt. Umgekehrt erreichte Ambrosius zwischen 380 u. 382/83 seine Erfolge gegen die Arianer in Illyrien u. später gegen die heidn. Kultbräuche in Rom ausschließlich durch die Gunst G.s, auf die er sich allerdings nicht gleichmäßig verlassen konnte (vgl. u. Sp. 727f). Die Meinungen gehen auseinander, wann u. unter welchen Umständen die Beziehungen zwischen Ambrosius u. G. begonnen haben. Diese Frage hängt zusammen mit der Datierung von Ambr. fid. 1 u. 2, die nach herkömmlicher Ansicht zwischen Juni/Juli 378 (H. v. Campenhausen, Ambrosius v. Mailand als Kirchenpolitiker [1929] 40f) u. Ende 378 (O. Faller, Prolegomena: CSEL 78 [1962] 5*/8*) geschrieben wurden (alle bisherigen Vorschläge bei Gottlieb 10f), nachdem G. im Sommer 378 den Wunsch gehabt habe, den nicaenischen Glauben kennenzulernen u. Ambrosius aufgefordert habe, ihn darin zu unterweisen. Dagegen versucht Vf. zu zeigen (ebd.), daß G. den Bischof Ambrosius im August 379 in Mailand kennenlernte, vor 379/80 keine antihomoeische oder antiarianische Initiative ergriff u. die drängende Aktualität der christologischen Probleme erst ab Herbst 378 in Illyrien aus erster Hand erfuhr. Dort gab es wie nirgendwo sonst im Westteil des Reiches in der Kirche Gegensätze zwischen Nicaenern u. Arianern, weil dort noch arianische Bischöfe im Amt waren. Außerdem belästigten damals Arianer aus Illyrien verschiedene Städte in Oberitalien, unter ihnen Mailand, wo seit der Amtszeit des Bischofs Auxentius ein Teil der Gemeinde arianisch gesinnt war (ebd. 22. 42f. 84f). Vermutlich haben die Arianer in Illyrien versucht, auf G. Einfluß zu nehmen, woraus sich einerseits G.s Wunsch nach weiterer dogmatischer, also christologischer, Belehrung ergab u. andererseits der Entschluß des Ambrosius, den jungen Kaiser, wenn irgend möglich, für sich zu gewinnen. Dazu bedurfte es der passenden Gelegenheit, die sich offenkundig bei Aufenthalten des Kaisers in Mailand bot. Das Verhältnis zwischen Ambrosius u. G. hatte nach der neuen Chronologie seinen Anfang in zwei Begegnungen, von denen die erste im August 379 in Mailand stattfand. Ambrosius schrieb fid. 1 u. 2 im Frühjahr 380, als G. neuerlich auf dem Weg in die Donauprovinzen war, so daß der erste Teil von De fide in eine zeitliche u. sachliche Nähe zum zweiten Teil rückt, der (darüber gibt es keine Meinungsverschiedenheiten) Ende 380 entstanden ist. Gegen diese Datierung haben Noethlichs (JbAC 16 [1973] 152/5) u. Nautin (229/44) Einwendungen erhoben. Sie nehmen die alten Meinungen wieder auf, wonach Ambrosius seit Sommer oder Herbst 378 nähere Kontakte zu G. hatte. Beide Datierungen setzen Begegnungen in Sirmium oder Mailand zur nämlichen Zeit voraus. Noethlichs verweist außerdem auf eine angeblich im Sommer 378 in Sirmium gehaltene Synode, an der auch Ambrosius teilgenommen habe. Allerdings sind Ort u. Zeit der nur bei Theodoret (h. e. 4, 7, 6) erwähnten Synode sehr umstritten. L. Herrmann vor allem hat eine Reihe gewichtiger Argumente dafür zusammengetragen, daß diese Synode vor 378 abgehalten wurde (Ambrosius v. Mailand als Trinitätstheologe, Diss. Heidelberg [1954]; vgl. auch Gottlieb 36/9. 57f). Andere haben meine Datierung als wegweisend anerkannt (R. Crouse: ClassW 69 [1975] 152f; B. E. Mulvihill: ZsKirchGesch 86 [1975] 243f; A. M. Ritter: Gnomon 48 [1976] 818/20; W. Gessel: SavZRom 94 [1977] 520f). Grundlage der noch nicht zu Ende geführten Diskussion sind nach wie vor insbesondere die Texte des Ambrosius: fid. 1 u. 2, der Anfang von fid. 3 u. spir. 1.

D. Die Gesetzgebung in Angelegenheiten der Kirche u. des Glaubens u. die anderen kirchenpolitischen Maßnahmen. I. Forschungsprobleme. Schon in den vor 380 herausgegebenen Gesetzen G.s hat man immer wieder den deutlichen Einfluß des Ambrosius sehen wollen, u. zwar von Anfang an. Cod. Theod. 16, 5, 5 gilt geradezu als durch Ambrosius eingeleitetes antiarianisches Programm (Gottlieb 52_6 [mit Lit.]). Man wollte mit den Gesetzen (Cod. Theod. 16, 5, 4f u. 6, 2) zugleich beweisen, daß G. bereits am Beginn seiner selbständigen Herrschaft die dogmatische Uniformierung der Kirche anstrebte u. von der eher toleranten Kirchenpolitik des Vaters abgerückt sei (Lit.: Gottlieb 11. 86). Zu einem differenzierteren Urteil gelangen Noethlichs u. Vf. Der Konsens bezieht sich auf Cod. Theod. 16, 5, 4; 6, 2 u. den Toleranzerlaß von Sirmium (Socr.

h. e. 5, 2, 1; Soz. h. e. 7, 1, 3), weniger auf das am 3. VIII. 379 in Mailand erlassene Gesetz (Cod. Theod. 16, 5, 5) u. das darin erwähnte Reskript von Sirmium.

II. Die Gesetze bis 379. Zuerst (Mai 376) erschien Cod. Theod. 16, 2, 23. Darin wurde wiederholt, was längst galt (vgl. ebd. 16, 2, 12), daß nämlich Streitfälle in Angelegenheiten der christl. Religion in der Kirche selbst, am Ort oder auf Synoden, verhandelt werden sollten. In Kriminalsachen waren dagegen die ordentlichen, d. h. staatlichen Gerichte zuständig. Die beiden nächsten uns erhaltenen Gesetze wichtigeren (ebd. 16, 2, 24 über die Befreiung der niederen Kleriker von den munera personalia kann beiseite bleiben; Vorbilder für 16, 2, 24 vgl. 16, 2, 7. 9/11. 14) kirchenpolitischen Inhalts (16, 5, 4 u. 6, 2) galten offenkundig ausschließlich den Donatisten (Noethlichs 100f hält es für möglich, daß in 16, 5, 4 auch die Manichäer gemeint waren. Er folgt dabei E. Tengström, Donatisten u. Katholiken [Göteborg 1964] 96; weitere Lit.: Noethlichs 297_{604} u. Gottlieb 65f. 68). Die Texte wurden iJ. 376 (zur Datierung von 16, 5, 4 vgl. Noethlichs 100. 296_{603} u. Gottlieb 63/6) u. iJ. 377 (Noethlichs 101; Gottlieb 68f) publiziert. Empfänger waren hohe Beamte in *Africa. Allerdings war es damals noch die Regel, die Donatisten als die zu bezeichnen, welche die Taufe wiederholen. Erst ab 390 wurden sie Donatistae genannt (ebd. 62f). Der Inhalt beider Gesetze ist etwa gleich: häretische Zusammenkünfte werden in Stadt u. Land verboten, die Rückgabe widerrechtlich angeeigneter Kirchen wird angeordnet, Güter, auf denen sich Donatisten aufhalten, werden konfisziert, nachlässigen Beamten Strafen angedroht. Die Gesetzgebung gegen die Donatisten stand zumindest anfangs im Zusammenhang mit dem erst 375 niedergeschlagenen Firmusaufstand. Die kirchenpolitische Konzeption war dabei ganz die des Vaters und zielte auf Ruhe u. Ordnung im röm. *Africa (Noethlichs 99/102; Gottlieb 66/8). Keinesfalls zeigte sie irgendeinen Einfluß des Ambrosius (so auch Noethlichs 101). Im Herbst 378, nach Valens' Tod, veröffentlichte G. das sog. Toleranzedikt (nach Noethlichs [102f mit guten Gründen] in K-pel). Er rief die wegen ihres Glaubens von dem arianisch gesinnten Valens ausgewiesenen Bischöfe zurück, erlaubte allen Bekenntnissen, sich frei u. ungehindert zum Gottesdienst zu versammeln; nur die Manichäer, Eunomianer u. Photinianer sollten den Kirchen fernbleiben. Auch diese Maßnahme entsprach der an der Haltung des Vaters orientierten Religionspolitik. Das Edikt sollte die christl. Kirche auch im Osten im Sinne der im Westteil des Reiches seit Valentinian I verfolgten kirchenpolitischen Grundsätze ordnen, welcher die Freiheit der Bekenntnisse zuließ, sofern diese nicht, wie zB. Donatisten u. Manichäer in Africa, für die öffentliche Ordnung schädlich waren. Nach denselben Grundsätzen blieben etwa die Arianer in Oberitalien u. Illyrien auch unter G. zunächst unbehelligt, bis die liberale Religionspolitik seit etwa 380 unter dem Einfluß des Ambrosius zu Ende ging (Noethlichs 102/7; Gottlieb 76/9). Als Forschungsgegenstand ist besonders belangreich Cod. Theod. 16, 5, 5, u. sicher ist trotz Noethlichs (104/7 u. JbAC 16 [1973] 155f) noch nicht das letzte Wort gesprochen. Übereinstimmung besteht zwischen Vf. u. Noethlichs etwa in folgendem: G. hat auch dieses Gesetz gegen die Donatisten erlassen (die gesamte frühere Forschung hatte eben dies kaum berücksichtigt); die Teile, die man bisher stets als unter der Einwirkung des Ambrosius verkündetes antiarianisches Programm verstanden hat, sind im wesentlichen nur formelhafte Wendungen (wie es durchaus der redaktionellen Bearbeitung in der Kanzlei entsprach, mit allgemeinen u. umfassenden Äußerungen zu beginnen, die dann im Text spezifiziert wurden [Noethlichs $312f_{780}$; ders.: JbAC 16 (1973) 155; Gottlieb 52/6]); das Gesetz zeigt entgegen der communis opinio keine kirchenpolitische Wende in der Haltung G.s u. nicht den Einfluß des Ambrosius (darin allerdings Vf. entschiedener); das in Cod. Theod. 16, 5, 5 erwähnte Reskript von Sirmium war keinesfalls der Toleranzerlaß vom Herbst 378 (Noethlichs 105f; Gottlieb 75/9). Vor Theodosius hat kein Kaiser den Glaubensinhalt im Sinne der homousianischen Theologie in einem Gesetz als für alle Christen verbindlich verkündet (Cod. Theod. 16, 1, 2). Wenn also G. im August 379 bekannt machte, es solle das als ‚katholisch' fortdauern, was er u. sein Vater in zahlreichen Verordnungen als ewig während befohlen hätten, dann meinte er damit allgemeine Wendungen wie apostolica doctrina, evangelica doctrina, divina praecepta, evangeliorum et apostolorum fides, die aber keine dogmatisch einwandfreien Definitionen des Glaubens gewesen sind u. daher nicht als kirchenpolitisch grundlegende Äuße-

rungen gewertet werden dürfen (Gottlieb 56/60). Offen ist die Frage, worauf sich das iJ. 379 widerrufene Reskript bezog: ob auf die Donatisten, wie Vf. meinte (ebd. 71/80), oder etwa auf die Arianer in Illyrien u. Oberitalien, wie Noethlichs mit bedenkenswerten Argumenten meint (106 u. JbAC 16 [1973] 155f). Die Ende 378 gegebene Antwort G.s auf ein röm. Synodalschreiben (Coll. Avell. 13) diente der Autorität des Bischofs von Rom u. entschied im Konflikt um den röm. Bischofsthron erneut zugunsten des Damasus gegen Ursinus, ganz in der Art, wie schon G.s Vater in den röm. Kirchenstreit eingegriffen hatte. Sie regelte außerdem den Instanzenzug der geistlichen *Gerichtsbarkeit gemäß dem Vorschlag der Synode (zu den theologischen u. kirchengeschichtlichen Problemen s. E. Caspar: ZsKirchGesch 47 [1928] 178/202; ders., Geschichte des Papsttums 1 [1930] 205/16; J. Haller, Das Papsttum = rde 221/2 [1965] 73f; Gottlieb 80/2).

III. Die Gesetze von 380 bis zum Tode Gratians. Aus dieser Zeit steht im Cod. Theod. nur ein Gesetz G.s, das allerdings nicht einmal gegen Häretiker, sondern gegen Apostaten erlassen worden ist (16, 7, 3 vom 21. V. 383; zuletzt ausführlich besprochen von Noethlichs 108/10). Es richtete sich gegen die ‚Bekehrung' zu den Manichäern, Juden u. Heiden. Strafen waren der Verlust des Testierrechts, Verbannung oder Konfiskation der Versammlungsorte. Sonst sind nur zwei Reskripte aus dieser Zeit bekannt, eines über das in Aquileia geplante Konzil (vgl. u. Sp. 727f) u. ein zweites gegen die in Spanien u. Südgallien verbreitete häretische Gruppe der Priscillianisten (Sulp. Sev. chron. 2, 47, 6), die eine gewisse Ähnlichkeit mit den Manichäern zeigten u. schon daher strafwürdig erschienen (Noethlichs 107).

IV. Sonstige kirchenpolitische Maßnahmen. Hier geht es um das Konzil von Aquileia (Sept. 381). Der Streit über die Einladung, den arianische Bischöfe Illyriens (voran Palladius v. Ratiaria) anzettelten, veranlaßte Ambrosius wie im Falle von De fide (vgl. o. Sp. 723f) zu raschem u. energischem Handeln mit dem Ziel, den eigenen Einfluß auf Kaiser G. geltend zu machen. G. hatte zunächst, ganz im Sinne des Palladius, alle Bischöfe in Ost u. West eingeladen, damit sie die strittigen Glaubensfragen besprächen u. sich einigten. Palladius wollte ein concilium generale haben, weil die Anwesenheit der Orientales, unter denen es zahlreiche Arianer gab, seine Position gestärkt hätte. Es war ihm gelungen, G. zu überzeugen, zu dem er offenkundig in recht gutem Einvernehmen stand (Gesta conc. Aquil. 8. 10. 42 [PL 16, 957f. 969]). In einem zweiten Schreiben gab der Kaiser dann den heftigen Protesten des Ambrosius insoweit nach, als er die Zahl der Konzilsteilnehmer beschränkte: Es genüge, wenn die Bischöfe der (Aquileia) benachbarten civitates Italiens teilnähmen; den übrigen solle es freistehen, was sie tun (ebd. 3f [955f]). Die Begebenheit zeigt, daß Ambrosius gegenüber G. seiner Sache nicht sicher sein konnte, sich jedenfalls auch 381 noch anstrengen mußte, damit das Konzil von Aquileia ein nicaenisches Konzil, also ein rechtmäßiges, würde (vgl. J.-M. Hanssens, Il concilio di Aquileia del 381 alla luce dei documenti contemporanei: ScuolCatt 103 [1975] 562/644; G. Gottlieb, Les évêques et les empereurs dans les affaires ecclésiastiques du 4e s.: MusHelv 33 [1976] 47/50).

E. Der Streit um den Altar der Victoria. Seit der Herrschaft des Kaisers Augustus standen in Rom im Sitzungssaal des Senates (curia Iulia) Altar u. Standbild der röm. Siegesgöttin Victoria. Die Statue hat den Streit, der 357 unter Constantius II begann u. 384 unter Valentinian II wenigstens äußerlich endete, unbeschadet überlebt (M. R.-Alföldi, Signum Deae: JbNum 11 [1961] 28f; T. Hölscher, Victoria Romana [1967] 20/2). Constantius II ließ den Altar aus der curia entfernen, Iulian ihn wieder an seinen Platz stellen. Der Streit begann von neuem unter G., im Winter 382/83. Die führenden Figuren waren Ambrosius v. Mailand u. Q. Aurelius Symmachus, der Vertreter u. Sprecher des heidn. Senatsadels. G. beschränkte sich, offenkundig von Ambrosius gedrängt, nicht darauf, den Altar wieder entfernen zu lassen, sondern verordnete weitreichende Maßnahmen gegen das Heidentum in Rom. Sie richteten sich gegen die persönlichen Vorrechte der heidn. Priesterschaften u. die bis dahin noch beachtete staatliche Fürsorge für die heidn. Kulte (Quellen: Symm. rel. 3; Ambr. ep. 17. 18 u. 57 [PL 16, 1001/24. 1224/8]; jetzt zusammengestellt u. übersetzt bei Klein, Streit): Die staatlichen Gelder, die bisher der Ausrichtung von Kultfesten u. Opfern dienten, erhielten fiscus u. arca (Kasse des Kaisers); aus den Zahlungen für die Vestalinnen, Priester u. Tempeldiener wurden fortan Transportarbeiter entlohnt; unbewegliches Eigentum, das den Vestalinnen testamentarisch übereignet worden war, fiel dem Staat zu; außerdem wurden den Vestalinnen die Steuerprivilegien, d.h. die Befreiung von den munera, entzogen. Das waren alles Vorrechte, die nur noch in Rom bestanden u. anderswo längst aufgehoben waren (Ambr. ep. 18, 19 [PL 16, 1019]). Die heidn. Senatoren wollten diese Vorrechte sämtlich gewahrt wissen; aber die erste Gesandtschaft, die unter Führung des Symmachus in dieser Sache bei G. vorsprechen wollte, wurde am Hof in Mailand gar nicht vorgelassen. Ein Brief des Bischofs Damasus v. Rom u. das Eingreifen des Ambrosius verhinderten jeden Erfolg (Seeck 1838f; Noethlichs 113f; zur Argumentation des Ambrosius bes. A. Dihle, Zum Streit um den Altar der Viktoria: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 81/97; allgemeine Übersicht bei Wytzes, Kampf 4/132). Während der Regierung G.s unternahmen die heidn. Römer keinen weiteren Versuch, den Kaiser umzustimmen. G.s Anordnungen beendeten im Bereich der heidn. Kulte die Sonderstellung Roms.

F. Die Ablegung des Titels pontifex maximus. Seit Augustus war das Amt des Oberpriesters mit dem Kaisertum verbunden. Selbst *Constantinus d. Gr., der erste ‚christliche' Kaiser, nahm die Verantwortung gegenüber der Kirche im Sinne der Kompetenzen des röm. Oberpriesters wahr, d.h. er handelte als pontifex maximus ‚aus der Tradition römischer Religionsauffassung' (P. Stockmeier, Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum: Festgabe H. Tüchle [1975] 75/8). G. hat den Titel des pontifex maximus niedergelegt (Theodosius I hat ihn erst gar nicht getragen). Übereinstimmend wird der Entschluß dazu als neue Phase verschärfter staatlicher Bekämpfung des Heidentums verstanden u. zusammen mit den anderen heidenfeindlichen Maßnahmen G. (vgl. o. Sp. 728f) als Wendepunkt im Konflikt zwischen Heidentum u. Christentum gedeutet (Cameron 96/9; R. Schieffer, Der Papst als Pontifex Maximus: SavZKan 57 [1971] 300/9). Umstritten ist die Datierung: 379 (A. Alföldi, A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the fourth century [Budapest 1937] 36); 382 (J. R. Palanque, L'empereur Gratien et le Grand Pontificat païen: Byzant 8 [1933] 41/7). Über das Ereignis berichtet nur Zosimos (hist. 4, 36, 3/5). Danach war es üblich, daß die pontifices dem neuen Kaiser jeweils bei der Übernahme der Herrschaft das Gewand des Oberpriesters überbrachten. Von G. heißt es dann: ‚Die pontifices überbrachten G., wie es Brauch war, das Priestergewand; der wehrte das Ansinnen ab in der Meinung, es sei für einen Christen wie ein Frevel, dieses Gewand zu tragen. Als den Priestern das Gewand zurückgegeben wurde, soll der erste in der Reihe gesagt haben: 'Wenn der Kaiser nicht pontifex genannt werden will, wird alsbald ein pontifex maximus erwählt werden (τάχιστα γενήσεται ποντίφεξ μάξιμος).“ Der Sinn ist die Anspielung auf den Gegenkaiser von 383, Maximus. Zosimos stellt das Ereignis einerseits in einen Zusammenhang mit dem Regierungsantritt G.s, andererseits verknüpft er es mit dessen gewaltsamem Ende, indem er das zeitgenössische Wortspiel τάχιστα γενήσεται ποντίφεξ μάξιμος, das nur nach der Usurpation entstanden sein kann, hier erzählt. Im übrigen beschreibt Zosimos nicht die Ablegung des Titels pontifex maximus, sondern nur die Weigerung G.s, das ihm nach den alten Ordnungen angebotene Priestergewand anzulegen. Das muß anläßlich einer Gesandtschaft des röm. Senats geschehen sein, da es sich um die höchste Priesterwürde in Rom handelte (Cameron 96/9). Die Gesandtschaft beim Regierungsantritt 367, als G. acht Jahre alt war, kommt nicht in Frage, zumal G. noch iJ. 379 pontifex maximus genannt wurde (Auson. grat. act. 35. 42; Cameron 98). Dann bleibt nur die Gesandtschaft nach Mailand iJ. 383 (ebd. 97f). Daraus ergibt sich ein sinnvoller Zusammenhang mit G.s antiheidn. Politik seit 382, während man sich einen solchen Entschluß nicht gut denken kann, so lange Ausonius einen nachhaltigen Einfluß auf G. ausübte. Der Kern der Sache ist, daß G. fortan sein Oberpriestertum römisch-heidnischer Prägung samt allen Konsequenzen für erledigt ansah, obschon er auch bisher diese Würde nur noch formal gewahrt hatte. Unberührt blieb freilich die schon seit Constantin eingeführte quasipontificale Stellung gegenüber der Kirche, die aber bei den starken Herrscherpersönlichkeiten wie etwa Theodosius I viel deutlicher ausgeprägt war als bei G.

G. Zusammenfassung. G. war, als er 16jährig iJ. 375 die selbständige Herrschaft im Westteil des Reiches antrat, ein gebildeter u. geistig aufgeschlossener Jüngling. Von Ausonius erzogen u. beraten, führte er nicht blindlings die Politik seines Vaters weiter, sondern legte

beispielsweise großen Wert auf ein gutes Verhältnis zum röm. Senatsadel. Seine Außenpolitik, Sicherung der Grenzen an Rhein u. Donau durch kaiserliche Präsenz u. eine gut organisierte Verteidigung, war dagegen in den Grundzügen die des Vaters, wobei er lediglich das von diesem begonnene Werk weiterzuführen brauchte. Auch in der Religionspolitik hat sich bis 379/80 gegenüber Valentinian nichts geändert. G. war sicher keine starke u. selbständige Figur, vielmehr leicht dem Einfluß energischer, überlegener u. einfühlsamer Persönlichkeiten zugetan. Daraus erklären sich die wechselnden Zuneigungen u. die Bereitschaft, sich neuen Ratschlägen zu öffnen. Wir beobachten das insbesondere am Streit zwischen Ambrosius u. den Arianern in Illyrien u. Oberitalien, nämlich im Zusammenhang mit der Abfassung von De fide u. der Einberufung des Konzils von Aquileia. Zwar blieben G. in der Kirchenpolitik u. in Glaubensfragen große Auseinandersetzungen erspart; verständlicherweise, da der Westen weithin dogmatisch homogen war im Sinne des Nicaenum. Aber er zeigte schon in den wenigen dogmatisch begründeten Konflikten kaum eine Linie. Vielmehr war er schwankend u. für Ambrosius ein keineswegs stets zuverlässiger Partner. Entschlossen u. strikt war G. allerdings im Streit um den Altar der Victoria. Hier hat sich Ambrosius eindeutig durchgesetzt. G. war ein Kaiser ohne wegweisendes Programm, eindeutige Haltung u. Ideologie. Seine politisch herausragende Entscheidung war sicher die Berufung des außerordentlich fähigen Theodosius zum Kaiser der östl. Reichshälfte.

A. Alföldi, A conflict of ideas in the late Roman empire (Oxford 1952). – T. D. Barnes, Constans and Gratian in Rome: HarvStudClassPhilol 79 (1975) 325/33. – S. F. Bonner, The edict of Gratian on the remuneration of teachers: AmJournPhilol 86 (1965) 113/37. – A. Cameron, Gratian's repudiation of the pontifical robe: JournRomStud 58 (1968) 96/102. – A. Chastagnol, La restauration du temple d'Isis au Portus Romae sous le règne de Gratien: Hommages à M. Renard 2 = Coll. Latom. 102 (Bruxelles 1969) 135/44. – F. H. Dudden, The life and times of St. Ambrose 1/2 (Oxford 1935). – A. Erhardt, The first two years of the emperor Theodosius I: JournEcclHist 15 (1964) 1/17. – M. Fortina, L'imperatore Graziano (Torino 1953). – J. Gaudemet, L'église dans l'empire romain (4e/5e s.) = Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident 3 (Paris 1958). – E. Gigli, Il regno dell'imperatore Graziano (Roma 1963). – H. Glaesener, L'empereur Gratien et s. Ambroise: RevHistEccl 52 (1957) 466/88. – G. Gottlieb, Ambrosius v. Mailand u. Kaiser G. = Hypomnemata 40 (1973). – R. v. Haehling, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Röm. Reiches seit Constantins I Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie = Antiquitas 3, 23 (1978). – D. Hoffmann, Das spätröm. Bewegungsheer u. die Notitia Dignitatum 1/2 = Epigr. Stud. 7, 1/2 (1969/70). – R. Klein, Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums = Impulse d. Forsch. 2 (1971); Der Streit um den Victoria-Altar = Texte zur Forsch. 7 (1972). – A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and Christianity in the 4th century (Oxford 1963). – P. Nautin, Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le ,De fide' (livres I et II): Y.-M. Duval (Hrsg.), Ambroise de Milan. 16e Centenaire de son élection épiscopale (Paris 1974) 229/44. – K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971). – F. Paschoud, Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions = Bibl. Helv. Rom. 7 (Rome 1967). – K.-P. Schneider, Christl. Liebesgebot u. weltliche Ordnungen. Historische Unters. zu Ambrosius v. Mailand, Diss. Köln (1975). – O. Seeck, Art. Gratianus nr. 3: PW 7, 2 (1912) 1831/9. – J. J. Sheridan, The altar of Victory: AntClass 35 (1966) 186/206. – J. Straub, Regeneratio imperii (1972); Christl. Geschichtsapologetik in der Krisis des Röm. Reiches: Historia 1 (1950) 52/81 bzw.: ders., Regeneratio aO. 240/70. – K. F. Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien (1948). – J. Wytzes, Der Streit um den Altar der Victoria, Diss. Amsterdam (1936); Der letzte Kampf des Heidentums in Rom = ÉtPrélimRelOrEmpRom 56 (Leiden 1977).

Günther Gottlieb.

Gratiarum actio s. Anaphora: o. Bd. 1, 418/27; Eulogia: o. Bd. 6, 900/28.

Gratulation s. Grußformen.

Gratus animus (Dankbarkeit).

A. Nichtchristlich. I. Alttestamentlich. Jahwes helfenden u. rettenden Machterweis beantwortet der Errettete mit einem, oft schon im voraufgegangenen Klagelied gelobten (Westermann 56/9), Dankopfer (tôdāh bzw. zæbaḥ tôdāh: Rendtorff 135/7), das im privaten Kreis der Angehörigen, Sippe oder Geladener dargebracht u. mit einem gemeinsamen Mahl (Ps. 22, 26f) beschlossen wird (zu den Kultvorschriften s. Lev. 7, 11/5). Der dankend-antwortende Sinn dieser Opfer wird durch das sie begleitende Danklied (tôdāh) konstituiert (Hermisson 55; Crüsemann 270f), das dadurch in die Kultfeier u. in die Opfergemeinde einbezogen ist (bes. deutlich Ps. 118); über die bes. in den Hodayot von Qumran zu beobachtende Verkürzung der tôdāh zum Gebet des einzelnen an seinen Gott s. Crüsemann 278. Die Doppelheit von Dankopfer u. Danklied (Ps. 22, 26f; 54, 8; 66, 13/20; Jon. 2, 10) ist zwar für das gesamte AT nachweisbar, doch machen sich im Psalter Tendenzen bemerkbar (Gunkel 277/9; Hermisson 29/64), das Danklied selbst als das Jahwe, der materieller Opfergaben nicht bedarf, einzig angemessene Opfer für seine Rettertat zu begreifen (Ps. 40, 7/11; 50, 13f. 23; 51, 17f; 69, 31f) u. (sei es aus prinzipieller Opferkritik [Gunkel] oder nur okkasionell [Hermisson 32. 60]) der materiellen Opfergabe vorzuziehen. Die gelegentliche Beibehaltung der eigentlichen Opferterminologie (Ps. 107, 22) für ein solches Sangopfer erweist diese Entwicklung zur ,Entdinglichung' des Dankens als jünger (Hermisson 42). – Derartige ,Danklieder des Einzelnen' (Gunkel), die außerhalb des Psalters zB. Jer. 30, 19; Jes. 51, 3; Jon. 2, 10 erwähnt werden, bilden eine eigene Psalmengattung. Charakteristisch für sie ist, daß das Danken stets als Lobpreisen Jahwes geschieht (Westermann 20/4), weshalb Westermann sie als ,berichtende Lobpsalmen' den Jahwes Tun u. Sein insgesamt rühmenden ,beschreibenden Lobpsalmen', d.h. Hymnen, stark annähert u. ihre Auffassung als Dank-Lieder für zu eng erachtet. Dagegen macht Crüsemann (268/70. 279/82) aufgrund der Bindung jener Danklieder an eine einzelne, aktuelle Rettungstat Jahwes u. aufgrund der klaren Beschränkung der spezifischen tôdāh-Formel auf diese eine Gattung der Lobpsalmen wahrscheinlich, daß in ihr (anders als im Hymnus) der Lobpreis des helfenden Gottes Ausdruck, Weise des Dankens, Antwort auf Jahwes Tat ist: der Errettete dankt Gott, indem er dessen an sich selbst erfahrene Güte preist u. verherrlicht (zum theologischen Gehalt des atl. Gotteslobs s. C. Westermann, Art. hll: TheolHdWbAT 1 [1971] 493/502), hierbei freilich weniger dankend von sich spricht (was in der tôdāh-Formel aber doch geschieht) als vielmehr im Du- u. im hymnischen Er-Stil Jahwe rühmt. Zweites Spezifikum des atl. Dankens als Lobpreisens ist sein ,forensisches Moment' (Westermann 24): der Lobpreis Gottes vollzieht sich vor der Gemeinde, kündet ihr u. allen Menschen laut die eben erfahrene Güte Jahwes (Ps. 18, 50; 22, 23; 40, 10f; 66, 16), weshalb die Danklieder neben dem Du-Teil, in dem sich der Errettete mit der tôdāh-Formel an Jahwe wendet, stets einen im Er-Stil gehaltenen Preis von Jahwes Güte u. Größe aufweisen, die der Beter kundmachen will (Crüsemann 225f).

II. Griechisch-römisch. a. Begriff. Xen. inst. Cyr. 8, 3, 49 beurteilt den Menschen aufgrund seiner Neigung, Wohltaten zu erwidern, als das ,dankbarste Lebewesen' (εὐχαριστότατον τῶν ζῴων); ähnlich erklärt Cic. Planc. 81 in einem Exkurs über die Wichtigkeit der Dankbarkeit: nihil tam proprium hominis existimo quam non modo beneficio, sed etiam benevolentiae significatione alligari (vgl. fin. 5, 61; leg. 1, 32. 43). Die für jede Form des Dankes charakteristische Wechselseitigkeit von Gabe, Gegengabe u. hierdurch hervorgerufener neuer Gunst (Hesiod. op. 349/51; Aristot. eth. Nic. 1133a 4f; Sen. benef. 2, 18, 5; Cornut. theol. Gr. 15) läßt Dankbarkeit gewöhnlich als soziale Tugend erscheinen: sie ist Garant der concordia (Cic. fin. 2, 117; off. 1, 20; vgl. Sen. benef. 4, 18, 1. 4), amicitia (Cic. Planc. 81; Sen. benef. 2, 18, 5; Themist. or. 22, 268c), κοινωνία (Aristot. eth. Nic. 1132b 21/1133a 5; vgl. Sen. benef. 1, 4, 2) u. richtet sich insbesondere, wie Xen. inst. Cyr. 1, 2, 7 u. Cic. Planc. 80f übereinstimmend aufzählen, an die Götter (vgl. Aeschyl. Ag. 821; Sophocl. frg. 208 Nauck²; Sen. benef. 7, 15, 4f), Eltern (vgl. Aeschyl. Ag. 728; Xen. inst. Cyr. 8, 3, 49; mem. 2, 2, 14; Chaerem. frg. 33 N.²), patria (vgl. Eur. Iph. Taur. 847; Cic. rep. 1 frg. 2;

Lucian. patr. enc. 7), Freunde u. Lehrer (vgl. Plat. Hipp. min. 372c); in hellenistischer Zeit tritt der Wohl oder Freiheit einer Polis schützende Herrscher zu diesem Kreis herausgehobener Empfänger von Dankbarkeit hinzu (Ch. Habicht, Gottmenschentum u. griech. Städte² [1970] 162/5). Dankbarkeit erscheint daher Cic. Planc. 80 als mater virtutum omnium reliquarum; entsprechend erblicken Xenophon (inst. Cyr. 1, 2, 7), Cicero (Att. 8, 4, 2: in quo vitio nihil mali non inest; ähnlich Planc. 81 aE.) u. Seneca (benef. 1, 10, 4: sine quo [vitio] vix ullum magnum facinus adcrevit) im Undank die Wurzel aller ἁμαρτήματα, Iulian Imp. or. 3, 102b das größte ἀδίκημα. Dankbarkeit ist zwar eine Schuldigkeit (ὀφείλημα: Thuc. 2, 40, 4; Sophocl. Ant. 331; Eur. supplic. 1179; Demosth. or. 23, 184; PsIsocr. Dem. 29; zu gratiam debere vgl. Moussy 252/4), muß jedoch, wenn das beneficium nicht zur bloßen faeneratio herabsinken soll, freiwillig erfolgen (Xen. Ages. 4, 4; Cic. inv. 2, 115; fin. 2, 116; Sen. benef. 1, 2, 3; 2, 31, 2; 3, 7, 1/3; 4, 3, 3; ep. 81, 9f) u. darf nicht eingefordert werden. Sie bekundet Freude über das Empfangene (Demosth. or. 18, 85; Epicur. ep. 3, 122 [59, 9 Usener]; Philo spec. leg. 2, 84; Flacc. 100; Sen. benef. 1, 6, 1; 2, 22, 1; 3, 3, 3), kann allerdings ihres Schuldcharakters wegen auch als lästige Pflicht empfunden werden (Thuc. 2, 40, 4; Aristot. eth. Nic. 1167b 20/8; Tac. hist. 4, 3).

b. Vergeltende Dankbarkeit. Verbreitet, bis zum Ende der klass. Zeit im griech. wie im röm. Bereich vorherrschend, ist die Vorstellung vom χάριν ἀποδιδόναι, gratiam referre, als dem eigentlichen Ausdruck des Dankes, demgegenüber das mehr in dankbarer Gesinnung u. Erinnerung beschlossene χάριν εἰδέναι, gratiam habere, zurückzutreten habe. So findet sich häufig Danken wie selbstverständlich als vergeltendes Gegenleisten (χάριν ἀμείβειν: Aeschyl. Ag. 728; gratiam remunerari: Cic. fam. 2, 6, 2) beschrieben; vgl. beispielsweise Od. 4, 688/95 (Penelope erwartet als χάρις für Odysseus' gerechte Herrschaft ein entsprechendes Wohlverhalten der Freier), Hesiod. op. 349f (,Gutes Maß laß dir geben vom Nachbarn, gutes gib wieder/ u. mit demselben Gemäß'); Sophocl. Ai. 522 (χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί); Eur. Hel. 1234 (χάρις γὰρ ἀντὶ χάριτος ἐλθέτω); Hippocr. aer. 22 (als Dank für ihre reichen Opfer dürften sich die vornehmeren Skythen von den Göttern die Gesunderhaltung erwarten); Thuc. 1, 137, 2. Auch bei Berücksichtigung der dankbaren Gesinnung gilt oft die Dankesschuld erst in der relatio gratiae für wirklich abgeleistet (vgl. Eur. supplic. 1178: χάριν τ' ἀγήρων ἕξομεν· γενναῖα γὰρ / παθόντες ὑμᾶς ἀντιδρᾶν ὀφείλομεν; Ter. eun. 750: et habetur et refertur, Thais, ita uti merita es, gratia; Cic. fam. 5, 11, 1: nec enim tu mihi habuisti modo gratiam, verum etiam cumulatissime rettulisti; Q. Cic. pet. 5, 19; Liv. 37, 37, 8). Theognis (1, 105/8; vgl. PsIsocr. Dem. 29; Phaedr. 4, 20) rät von Wohltaten an die κακοί ab, weil von solchen keine Gegenleistung zu erwarten sei (οὔτε κακοὺς εὖ δρῶν εὖ πάλιν ἀντιλάβοις). Ausdrücklich wird dieses Vergelten als (u. zwar einziges) Prinzip der χάρις genannt von Aristot. eth. Nic. 1133a 3/5, der die Gegengabe, ἀνταπόδοσις, als Charakteristikum des Dankes bezeichnet u. den Empfänger einer Wohltat zum Gegendienst auffordert. (... ἵνα ἀνταπόδοσις ᾖ· τοῦτο γὰρ ἴδιον χάριτος· ἀνθυπηρετῆσαί τε γὰρ δεῖ τῷ χαρισαμένῳ καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον), u. von Xen. inst. Cyr. 8, 3, 49, der den Menschen das dankbarste Lebewesen nennt, weil er, wenn er gelobt wird, den Lobenden wieder lobt, empfangene Gunstbeweise durch Gegendienste zu vergelten sucht, Wohlwollen mit Wohlwollen beantwortet, einen ihn Liebenden nicht zu hassen vermag u. den Eltern weit mehr als alle anderen Lebewesen zu vergelten strebt', weshalb auch Xen. mem. 2, 2, 1; inst. Cyr. 1, 2, 7 die ἀχάριστοι als ,Menschen, die Dank abstatten könnten, aber nicht abstatten', ohne Rücksicht auf deren innere Haltung definiert. Auch die ältere Stoa dürfte der χάρις dieses Prinzip zugrundegelegt haben, wie die auf Chrysipp (SVF 2, 316f) zurückgeführte Allegorie der Dreizahl der Chariten (Sen. benef. 1, 3, 2: unam esse quae det beneficium, alteram quae accipiat, tertiam quae reddat; Cornut. theol. Gr. 15) u. seine Definition des ἀχάριστος als Verweigerers der ἀνταπόδοσις χάριτος (SVF 3, 169, 39) anzeigen; die Verbreitung derselben Vorstellung bei den Römern zeigt sich besonders an der Verwendung von gratiam referre im ironischen Sinne von ,mit gleicher Münze heimzahlen' (Moussy 270f). Der ausgeprägte Tauschcharakter dieser Dankbarkeit hat der Anwendung des einen Wortes χάρις bzw. gratia auf die erwiesene Gunst wie auf deren Vergeltung Vorschub geleistet (*Gnade).

c. Umfang der Gegenleistung. Über die Gegenleistung des Dankenden liegen unterschiedliche Auffassungen vor. Hesiod. op. 350f

empfiehlt, sie zur weiteren Verpflichtung des Wohltäters reichlicher zu bemessen als das Empfangene; die in Xenophons Beschreibung des ἀντιχαρίζεσθαι (inst. Cyr. 8, 3, 49; s. o. Sp. 736) involvierte Gleichheit zwischen Gunst u. Gegenleistung begegnet öfters als Postulat einer ἀξία χάρις (Thuc. 1, 137, 2; 6, 12, 1; Xen. inst. Cyr. 5, 1, 20; mem. 4, 3, 15; Eur. Alc. 299; Isocr. or. 19, 12; Ditt. Syll.³ nr. 372, 18), par gratia (Plaut. merc. 999; Sen. benef. 3, 3, 1; Moussy 263f), digna gratia (Verg. Aen. 1, 600; 2, 537), wobei der Dankende mitunter die Unmöglichkeit einer derartigen Gegenleistung eingesteht. Der zu grates dignae unfähige Aeneas (ebd. 1, 600/5) bittet daher die Götter, Didos Hilfe mit praemia digna zu lohnen (vgl. Liv. 26, 50, 9); Alkestis fordert vom Gatten keine ἀξία χάρις als Vergeltung für das Opfer ihres Lebens, wohl aber δίκαια (Eur. Alc. 299/302). Als Axiom formuliert diese letztere Möglichkeit Aristoteles, der eth. Nic. 1132b 21/1133a 5 für den Bereich der χάρις das strenge Einhalten der ἰσότης für undurchführbar erklärt (1132b 28: der Rangunterschied der Beteiligten schließt die Gleichheit von Gunst u. Gegendienst aus) u. die Verhältnisgleichheit der Gegenleistung (ἀντιποιεῖν ἀνάλογον) postuliert. In der Stoa erscheint dieser Grundsatz zum Paradoxon ausgeformt: nemo ergo scit praeter sapientem referre gratiam (Sen. ep. 81, 11), weil nur der Weise seine ἀνταπόδοσις richtig nach tempus, locus, causa abzustufen wisse (ebd. 81, 14; ebd. 81, 11f weist Seneca auf einen verwandten Gedankengang des Epikureers Metrodor hin). – Häufig tritt an die Stelle der par gratia die dankbare Ehrung u. Preisung des Wohltäters, welche Vorstellung Aristoteles (rhet. 1361a 28) die τιμή als σημεῖον εὐεργετικῆς εὐδοξίας beschreiben läßt u. im lat. Sprachgebrauch die Junktur grates laudesque agere (Plaut. trin. 821; Liv. 7, 36, 7; 26, 48, 3; Moussy 50/4) hervorrief. Mit Loben u. Ehren werden Rettung, Hilfe, Unterweisung vergolten (Od. 8, 462/8; Eur. Iph. Aul. 978f; Isocr. or. 15, 106; ep. 4, 9; Plat. Hipp. min. 372c; Demosth. or. 8, 113; Cic. fam. 13, 4, 1; Catull. 68, 41/9; Verg. Aen. 1, 607/10), honores bilden nach Cic. Planc. 80 den Inhalt des Dankes an die Götter, nach Livius 26, 21, 3 den der röm. Dankes-Supplicatio (Halkin 109), im laudare principem erblickt Plinius paneg. 56, 1 (ep. 3, 18, 1; 7, 32, 2) die Aufgabe der alljährlichen gratiarum actio an den Kaiser. Das dankbare Lob manifestiert sich im Versprechen, den Namen des Wohltäters überall zu verkünden (Od. 8, 462/8; Verg. Aen. 1, 607/10) bzw. im Gedicht zu verewigen (Catull. 68, 41/7), in der Stiftung von Ehreninschriften (Schubert 143/58; vgl. Ditt. Or. nr. 234: εὐλόγηκε εὐχαριστῶν αὐτῷ; nr. 323: ἐφ' οἷς εὐχαριστήσας ὁ δῆμος αὐτῷ ... ἐψηφίσατο τιμάς) oder Ehrenstatuen (Demosth. or. 23, 197; Cic. Phil. 9, 15), dem helfenden oder beschützenden Herrscher gegenüber seit hellenistischer Zeit in der Einrichtung eines Kultes (Diod. Sic. 16, 20, 6; 20, 100, 2f; Ditt. Or. nr. 19. 456; Habicht aO. 162/5). – Eine weitergehende Sublimierung des ἀνταπόδοσις-Gebots bringt die nicht seltene Vorstellung, man werde dem Geber solange χάριν εἰδέναι, bis sich endlich die Möglichkeit zur materiellen Vergeltung biete, vgl. zB. Demosth. or. 49, 27 (das Versprechen des Empfängers, seine Dankesschuld zu begleichen, ἄν ποτε δύνηται, hält der Wohltäter für lobenswert, ὅτι μέμνηται εὖ παθών); Xen. inst. Cyr. 5, 1, 21 (der junge Kyros kann seinen Gefährten nur erst χάριν ἔχειν, noch nicht χάριν ἀποδιδόναι); Sophocl. frg. 384 N.²; Aristoph. pax 761; Chrysipp.: Sen. benef. 2, 25, 3; Q. Cic. pet. 5, 19. Dankbar sein erscheint dadurch eher als ein Akt des μεμνῆσθαι, meminisse denn als Vergelten (vgl. Sophocl. frg. 384 N.²; Aristoph. pax 761; Lucian. Tim. 51; Caes. b. civ. 1, 13, 5; Cic. fam. 10, 11, 1 aE.; 13, 60, 2; leg. 1, 32; Planc. 80f; Plin. ep. 8, 18, 3; paneg. 93, 3; Sen. benef. 2, 24, 1) u. gewinnt hierdurch einen gewissen Eigenwert, der freilich, da zumindest die griech. Quellen auf der schließlichen Gegenleistung seitens des Dankbaren beharren, nur vorläufig ist. – Der erwidernd-vergeltende Charakter all dieser Formen des Dankes bleibt darin erhalten, daß sie stets vom unmittelbaren Empfänger an den Geber gerichtet werden (Cic. fam. 13, 18, 1 aE.) u. einen konkreten, aktuellen Gunsterweis zum Anlaß haben, was sich besonders deutlich in der unregelmäßigen Abhaltung römischer Dank-Supplicationes jeweils anläßlich eines großen Sieges (Halkin 15/76; Freyburger 314f) zeigt. Aeschyl. Ag. 484 wird Klytaimestra getadelt, weil sie schon πρὸ τοῦ φανέντος, noch vor Erhalt sicherer Kunde, Dankopfer darbringt.

d. Verselbständigung der grata recordatio. Zwar betont auch Cicero die Unerläßlichkeit des gratiam referre (off. 1, 47: nullum ... officium referenda gratia magis necessarium est;

fam. 5, 11, 1), doch referiert schon seine Jugendschrift inv. 2, 66. 161 eine Definition der Dankbarkeit, die dem Vergelten das dankbare Gedenken zur Seite stellt (gratiam, quae in memoria et remuneratione officiorum et honoris et amicitiarum observantiam teneat), u. spielen auch seine Reden auf diesen Doppelaspekt der gratia referenda bzw. commemoranda (Cic. p. red. in sen. 24; p. red. ad Quir. 24) an. Den hierin vorausgesetzten Eigenwert der grata memoria, die nicht mehr Vorbote einer ἀνταπόδοσις ist u. deshalb unbegrenzt dauern soll (ebd. 23: neque aequum est tempore et die memoriam beneficii definire; vgl. Verg. Aen. 1, 607/10), spricht Cicero off. 2, 69f expressim aus, wenn er Wohltun an solche allein, die eine expeditior et celerior remuneratio erwarten lassen, verwirft u. auch den tenues gegenüber verlangt: Nimirum enim inops ille, si bonus est vir, etiamsi referre gratiam non potest, habere certe potest. Daß sich Cicero diese Wertung der beiden Dankesformen selbst zu eigen machte, zeigt sowohl eine Reminiszenz in einem Brief seines Korrespondenten Plancus (fam. 10, 11, 1): nisi forte, ut tu (d.h. Cicero) ... scripsisti, ita sensurus es, ut me referre gratiam putes, cum memoria tenebo, als auch der off. 2, 69 zur Begründung vorgenommene Rückgriff auf eine Sentenz der Rede Planc. 68 (vgl. Gell. 1, 4; Sen. benef. 2, 24, 1; Ambr. exc. Sat. 1, 46; in Lc. 6, 25): gratiam ... et qui refert habet et qui habet, in eo ipso quod habet, refert; auch die Beschreibung der Dankbarkeit, die Cicero Planc. 80f vorlegt, hebt wie selbstverständlich auf grata voluntas, beneficia meminisse, memor mens, grata recordatio ab, ohne die remuneratio zu erwähnen. Diese Dankbarkeit ist allerdings auch zu bekunden u. zu bezeugen (ebd. 80: nihil est quod malim quam me et esse gratum et videri; vgl. fam. 10, 19, 1); so versteht Ciceros Korrespondent Plancus die Bitte nach einem dankbaren memoria tenere als Aufforderung (ebd. 10, 11, 1): immortales ago tibi gratias agamque dum vivam, u. drücken Cicero selbst in Dankreden (p. red. in sen. 24. 30; vgl. Balb. 1; Phil. 3, 4), seine Korrespondenten Plancus bzw. Brutus in Dankbriefen (fam. 10, 24, 1 bzw. 11, 13, 1) den obigen Doppelaspekt der Dankbarkeit mit dem Begriffspaar gratiam referre/gratias agere (statt gratiam habere) aus. Die actio gratiarum als Manifestation dankbarer recordatio besteht im commemorare (p. red. in sen. 30; p. red. ad Quir. 23), praedicare (Balb. 1; p. red. in sen. 30), laudare beneficia (Cat. 3, 14; Verr. 4, 146; 5, 161) u. wird gewöhnlich verbis, non re abgeleistet (fam. 11, 13, 1; vgl. 10, 24, 1), ist aber unter besonders engen Freunden nicht mehr eigens erforderlich (ebd. 10, 24, 1; ad Brut. 14, 1). Den Vorrang der remuneratio hat Cicero freilich nicht völlig aufgehoben, gilt doch das bloße gratiam habere u. seine Manifestation in der actio gratiarum nur im Falle der inopes für ausreichend (off. 2, 69) bzw. nur bei der Unmöglichkeit einer adäquaten Vergeltung als vollwertiger Dank (Balb. 1), wovon auch Ciceros Korrespondenten Plancus (fam. 10, 11, 1: Immortales ago tibi gratias ..., nam relaturum me affirmare non possum) u. Brutus (ebd. 11, 13, 1: iam non ago tibi gratias; cui enim re vix referre possum, huic verbis non patitur res satisfieri) ausgehen. – Senecas Reflexionen über das Danken, die auf Hekaton (benef. 1, 3, 9) zurückgeführt werden (H. N. Fowler, The sources of Seneca de Beneficiis: TransAmPhilolAss 17 [1886] 24/33), aber benef. 2, 24, 1 Ciceros Sentenz off. 2, 69; Planc. 68 zu kennen scheinen, führen in der Abhandlung De beneficiis u. in den Luciliusbriefen (ep. 73. 81) den ciceronischen Ansatz zum Abschluß. Die remuneratio eines Gunsterweises ist für ihn benef. 2, 33, 1 prinzipiell officii perfecti accessio, nicht mehr die obligatorische, wenngleich mitunter verspätete, Erfüllung der Dankesschuld u. kann daher, so ausgiebig sich Seneca mit der relatio gratiae befaßt, durchaus auch gänzlich ausbleiben, ohne den Empfänger einer Wohltat schon undankbar erscheinen zu lassen (ep. 73, 9: bene debere beneficia, bene solvere: interdum autem solutio est ipsa confessio; benef. 2, 30, 2. 31, 4f; 4, 10, 4/11. 21, 2: etiamsi ultra facere nil potest, gratus est: amat, debet, referre gratiam cupit; 5, 4, 1/4; 7, 15, 1/5). Senecas Gesinnungsethik trennt beim beneficium klar zwischen der Bekundung freundlichen Wohlwollens, die animo geritur (ebd. 1, 5, 2) u. sich in der bona conscientia des Wohltäters selbst belohnt (4, 11, 1f. 12, 4), u. der materiellen Leistung als äußerlichem signum (1, 1, 3. 5, 1f. 6, 1/3; 2, 32, 4. 35, 1/3; 4, 10, 4f. 11, 1); entsprechend treten auf seiten des Empfängers die, im meminisse (2, 24, 1) u. confiteri (ebd. 4) bestehende, dankbare Gegengesinnung als eigentliche Dankesleistung u. die nur akzessorische, weil vom Vermögen des Dankenden bzw. vom Rang des Wohltäters abhängige (Göttern, Königen, superiores kann

keine par gratia zurückerstattet werden: 2, 30, 2; 4, 40, 1f; 7, 15, 4f), u. für den sich ja schon selbst belohnenden Wohltäter entbehrliche solutio der materiellen Dankesschuld weit auseinander (2, 24, 1. 33, 1/3. 35, 1: voluntati voluntate satisfecimus, rei rem debemus; 35, 3: eum, qui beneficium bono animo accipit, gratiam rettulisse, nihilominus illum in aere alieno relinquimus gratiam relaturum, etiam cum rettulit; 4, 21, 1: duo genera sunt grati hominis: dicitur gratus, qui aliquid pro eo quod acceperat reddidit, ... dicitur gratus, qui bono animo accepit beneficium, bono debet; 40, 1/5; 5, 4, 1: vult referre: siquidem rebus non potest, animo aequat; 7, 14, 1/6). Dies wird 2, 30, 2 zu dem stoischen Paradoxon zugespitzt: qui libenter beneficium accipit, reddidit (vgl. 1, 1, 4; 2, 3, 1. 3f. 24, 1. 25, 6. 35, 3. 5; 4, 21, 1). Chrysipps Dreischritt dare, accipere, reddere erscheint daher bei Seneca 1, 4, 3 zum libenter dare, libenter accipere, libenter reddere erhöht. Dankbarkeit ist somit wesentlich im animus des Gunstempfängers (2, 31, 4; 4, 10, 4f; 5, 4, 1f), in dessen voluntas (2, 35, 1; 7, 15, 5) u. conscientia (4, 21, 1), der virtus propositi sui (ebd.) beschlossen, ein Spiegelbild des bonus animus des Gebers (1, 1, 8; 2, 33, 1; 5, 3, 3; 6, 9, 1). Das libenter accipere bekundet der Dankbare im steten meminisse der Wohltat (2, 24, 1), im gaudium über (1, 6, 1; 2, 22. 35, 4) u. in der Zufriedenheit mit der Gabe (2, 27, 3f; ep. 81, 28; vgl. Lucret. 3, 957/62. 1003f), im (möglichst öffentlichen) confiteri se debere (benef. 1, 1, 4; 2, 23, 1/3. 25, 1f; ep. 73, 9f) bzw. confiteri se referre non posse (benef. 2, 24, 4), in der steten Bereitschaft zum referre gratiam (4, 21, 2: amat, debet, gratiam referre cupit: quidquid ultra desideras, non ipse deest; 7, 15, 2), wobei diese Bekundungen freiwillig sein müssen (ep. 81, 10). Den Beweis für diese Verlagerung des Danks von der materiellen remuneratio in den gratus animus des Beschenkten führt Seneca mit dem (schon von Cicero herangezogenen) Beispiel des inops, der ja dem Höhergestellten nicht adäquat vergelten könnte (benef. 4, 10, 5), u. dem der bedürfnislosen Götter (2, 30, 2; 7, 15, 4f), denen der Mensch überhaupt nur durch seine grata voluntas Dank bezeugen könne (vgl. dagegen Lucret. 5, 165f).

e. Dankbarkeit u. Teleologie. Innerhalb teleologischer Betrachtungen begegnet seit Xen. mem. 4, 3, 3. 15 der Gedanke, der Gottheit bzw. der Providenz gebühre für die sinnvoll-zweckhafte Einrichtung des Kosmos oder der Menschennatur Dank (vgl. Cic. fin. 3, 73; leg. 2, 16; Sen. benef. 4, 6, 3), worauf besonders Epict. diss. 1, 6, 1f. 16, 6; 2, 23, 5f. 23f; 4, 7, 9. 10, 16 (Schubert 132/42) u. mit ähnlichen Begründungen Philon (s. u. Sp. 742f) hinweisen. Für die teleologische Naturbetrachtung ist nach Epict. diss. 1, 6, 1f neben der Einsicht in die Zweckdienlichkeit der Dinge (εὐχρηστία τῶν γεγονότων) die Dankbarkeit (τὸ εὐχάριστον) geradezu Prämisse. Den Unterschied zwischen der dem einzelnen obliegenden Dankesleistung für ein aktuelles beneficium u. diesem allen geziemenden Dank für communia wie Himmel u. Erde, lux u. calor, Wahrnehmungsvermögen u. Verstand macht vor allem Sen. benef. 4, 6, 1/4 (vgl. Hieron. in Eph. 3, 5) deutlich, der sie in diesem Zusammenhang mehr als göttliche beneficia denn als mirabilia darstellt; während Xen. mem. 4, 3, 15f auch diese Teleologie, u. zwar mit einer Lebensführung νόμῳ πόλεως, zu vergelten fordert, besteht der Dank für sie bei Epiktet im möglichst permanenten (diss. 1, 16, 21) Loben u. Preisen Gottes (1, 16, 15: ὑμνεῖν τὸ θεῖον καὶ εὐφημεῖν καὶ ἐπεξέρχεσθαι τὰς χάριτας) bzw. der Providenz (1, 6, 1: ἐγκωμιάσαι τὴν πρόνοιαν), das als Gegensatz zum unfrommen μέμφεσθαι καὶ ἐγκαλεῖν τῷ θεῷ die stoische Synkatathesis zum Ausdruck bringt. ‚Gott danken' wird in diesem speziellen Betracht gleichbedeutend mit dem (aus Dankbarkeit, aber auch aus bewunderndem Staunen über den Kosmos gespeisten) Lobpreisen u. Rühmen der Gottheit, das sonst für den philonischen u. christl. Gebrauch des Verbs εὐχαριστεῖν (Audet 371/5; Moussy 104/8) charakteristisch genannt wird.

III. Philon. Wie Seneca (benef. 7, 15, 4) zieht auch Philon (besonders cherub. 122f; plant. 126/31) aus der Bedürfnislosigkeit Gottes als Herrn aller γεγονότα den Schluß, daß die wahre Gegenleistung des Menschen für Gottes Schöpfung u. Providenz nicht in materiellen Opfergaben, sondern im Dankbarsein (τὸ εὐχάριστον) bestehe. Dieses εὐχαριστεῖν vollzieht einerseits der Kosmos selbst ‚mittels des Symbols des Räucherwerks' (quis rer. div. her. 199. 226; s. Schubert 124f), andererseits der Mensch, der (mut. nom. 222f) zumindest ‚tausenderlei bekommen hat: Geburt, Leben, Nahrung, Seele, Wahrnehmung, Vorstellungsvermögen, Verstand', wobei sich seine diesbezügliche Dankbarkeit vor allem in ἔπαινοι καὶ ὕμνοι (plant. 126; congr. erud. gr. 96f), διὰ

φωνῆς καὶ διὰ γραμμάτων ἀστείων (plant. 131) oder durch ‚Lobreden u. Loblieder‘ (ebd.) bekundet. Philon knüpft hier zweifellos an das atl. Gotteslob der Hymnen wie der b^{e}rākāh an, die in der LXX εὐλογία oder ἐξομολόγησις heißen (Audet 378; A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 900/28; Robinson 198), neigt aber dazu, diese Termini, außer in LXX-Zitaten, entweder ganz durch εὐχαριστία zu ersetzen oder mit dieser Vorstellung zu mischen (leg. all. 1, 80 ἐξομολογεῖται εὐχαριστικῶς; 1, 82. 84; Robinson 198f). Die Übereinstimmung seiner Beispiele für die gottgewirkte u. εὐχαρίστως anzunehmende Teleologie mit pagan-stoischen (zB. Himmel: spec. leg. 1, 210; Sen. benef. 4, 6, 2; Feldfrüchte: Philo spec. leg. 1, 210; 2, 185; Sen. benef. 4, 5, 2; αἴσθησις: Philo congr. erud. gr. 96; mut. nom. 223; spec. leg. 1, 211; Sen. benef. 2, 29, 5; Epict. diss. 1, 16, 13/21; 2, 23, 6; λογισμός: Philo congr. erud. gr. 97; mut. nom. 223; spec. leg. 1, 211; Epict. diss. 1, 6, 10; Dualität männlich/weiblich: Philo spec. leg. 1, 211; Epict. diss. 1, 6, 9) Exempla für die göttlichen beneficia (so Senecas Bezeichnung benef. 4, 6, 1. 9, 1) bzw. für die παρασκευὴ δεδομένη (so Epict. diss. 1, 6, 37; vgl. 4, 10, 16), aber auch die philonische Beschreibung dieser communia als δωρεαὶ θεῖαι ὑπὲρ ὧν εὐχαριστητέον (Philo congr. erud. gr. 96; vgl. plant. 130), die Herstellung einer Reziprozität zwischen göttlichem εὐεργετεῖν u. kreatürlichem εὐχαριστεῖν (ebd.; cherub. 123) weisen darauf hin, daß Philon neben den Aspekten des ‚émerveillement et joie‘, die nach Audet (378. 398) die atl. εὐλογία auf die mirabilia Dei vornehmlich prägen, auch den des göttlichen Wohltuns einbezieht u. hierin stoisiert. Aus diesem Grund ist wohl herzuleiten, daß er einerseits εὐχαριστεῖν im Hinblick auf seine Realisierung mit Lobpreisen (congr. erud. gr. 96: ἐπαινεῖν; plant. 130: γεραίρειν) gleichsetzt, andererseits den einbahnigen ‚élan théologal‘ (Audet 396) des Ausdrucks εὐλογεῖν gegen das (jedenfalls potentiell) ein Reziprokverhältnis zwischen Geber u. Empfänger der δωρεαὶ θεῖαι anzeigende εὐχαριστεῖν austauschte. Auch das frühe Christentum neigt, wie Robinson 201 darlegt, zur Ersetzung der ἐξομολόγησις / εὐλογία, d.h. der b^{e}rākāh, durch den Terminus εὐχαριστία.

B. Christlich. I. Rezeption paganer Motive. Nicht wenige pagane Aussagen über die (zumeist in ihrer zwischenmenschlichen Form gemeinte) εὐχαριστία werden in der patristischen Literatur teils rezipiert, häufiger noch auf die Gott zu erweisende εὐχαριστία, die nunmehr ganz im Vordergrund steht, übertragen, bzw. als erhellendes Analogon angewandt (zB. Ambr. exc. Sat. 1, 44: quodsi homini non referre [gratiam] simile homicidio iudicatum est, quantum crimen est non referre Deo). Für eine solche Kontinuität sind besonders markant: 1) der Anschluß paulinischer Briefe an den Brauch hellenist. Privatbriefe, das Kernstück mit einer Dankformel an die Gottheit einzuleiten (Deißmann, LO[4] 145/50; Schubert 161f), 2) die Übernahme der ciceronischen Reflexionen u. Sentenzen (off. 1, 47; 2, 69; vgl. o. Sp. 738/40) über gratiam referre/gratiam habere durch Ambrosius (exc. Sat. 1, 44 bzw. 46; in Lc. 6, 25; off. 1, 32, 166; 2, 25, 127), 3) die Wiederholung der ciceronischen gratia-Definition (inv. 2, 161) bei Augustinus (divers. quaest. 31). Für die Christianisierung paganer Reflexionen illustrativ ist Ambrosius' Vorgehen: er wendet Ciceros Anerkennung des den inopes allein möglichen gratiam habere mitsamt dessen sententiöser Schlußwendung (Cic. Planc. 68: gratiam ... et qui habet, in eo ipso quod habet refert; vgl. off. 2, 69) einerseits im wörtlichen Sinne auf seine eigene Darlegung zwischenmenschlicher officia (Ambr. off. 2, 25, 127; vgl. 1, 32, 166), andererseits in typologischem Sinne auf den Dank des Menschen für Gottes beneficia an: vor Gott sind alle Menschen pauperes, denen anstelle vergeltender relatio gratiae nur die actio gratiarum möglich ist u. die damit, wie Ambrosius mit Hilfe der Cicerosentenz zeigt (exc. Sat. 1, 46; in Lc. 6, 25), doch gratiam referunt (ähnlich Aug. en. in Ps. 44, 7; 134, 2; Joh. Chrys. in Mt. hom. 25, 3, beidesmal ohne Cicerobezug). Ähnlich ist es, wenn Ambrosius (off. 1, 32, 166) für die Formen zwischenmenschlichen Danks den an Cicero u. bes. an Seneca erinnernden Grundsatz aufstellt: in beneficio referendo plus animus quam census operatur, magisque praeponderat benevolentia quam possibilitas referendi muneris, denselben Gedanken aber auch auf den Vorrang des animus et affectus der Gott Dankenden bezieht (Cain et Ab. 2, 6, 23; Nab. 16, 68; in Lc. 5, 69) u. auf Kains u. Abels Dankopfer anwendet. Einen dritten Musterfall christianisierender Rezeption liefern Hieron. in Mal. 3, 8/12 (CCL 76A, 936, 335/51) bzw. Ambr. in Lc. 7, 136, die die pagane Hervorhebung der Dankbarkeit gegenüber Lehrern bzw. Eltern (zu letzterem vgl. noch

Ambr. Ioseph 1, 2, 5; Ambrosiast. in 1 Cor. 4, 8, 2 [CSEL 81, 2, 45f]) aufgreifen u. zugleich mit der Forderung überhöhen, vor diesen noch Deo qui cuncta largitur (Hieron. in Mal. aO.) für sie zu danken. Rezipiert bzw. in Ausführungen über das εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ einbezogen werden ferner die enge Verbindung zwischen gratus animus u. memoria (Tert. monog. 10; Ambr. Abr. 2, 3, 10; Cain et Ab. 1, 8, 30; hex. 6, 4, 23; Ambrosiast. in 1 Tim. 2, 4, 3 [CSEL 81, 3, 260f]; Aug. civ. D. 10, 3; en. in Ps. 77, 25; Joh. Chrys. in Mt. hom. 25, 3) bzw. zwischen ingratus animus u. oblivio (Ambr. Abr. 2, 3, 10; Aug. civ. D. 10, 3; Hieron. in Koh. 9, 13), die These der Naturgemäßheit des Dankens (Ambr. exc. Sat. 1, 45: quid enim est tam secundum naturam quam referre auctori gratiam ?), die Ambrosius sogar an Störchen u. treuen Hunden beobachtet (hex. 5, 16, 55; 6, 4, 17), die scharfe Verurteilung der Undankbarkeit (Lact. ira 16, 3; Ambr. exc. Sat. 1, 44; ep. 31, 7 [PL 16[2], 1112B], die Wertung des Danks als wichtigsten officium (exc. Sat. 1, 44) u. die Betonung der Freiwilligkeit als Grundlage aller echten Dankesbezeugung (Ambr. Noe 22, 78).

II. Neuerungen. a. Zwischenmenschlicher Dank u. göttlicher Lohn. Die in der paganen Reflexion dominierende zwischenmenschliche Dankbarkeit tritt in der patristischen Literatur zurück, wofür eine der Ursachen die christl. Hoffnung auf die göttliche retributio aller guten Werke ist, die den Dank von seiten des Empfängers einer Wohltat sekundär werden läßt. So leitet Ambrosius aus Abrahams hospitalitas ab, daß sie den Lohn primum humanae gratiae, deinde, quod maius est, remunerationis divinae finde (Abr. 1, 5, 33; vgl. off. 2, 21, 107; vid. 4); ebenso vertieft er Ciceros Gründe für das Wohltun auch den inopes gegenüber mit der Erwägung, daß pro eo, qui non habet, remunerationem speramus a Domino Iesu (off. 2, 25, 126; vgl. o. Sp. 740); ebenso bezeichnet es Cyprian als Aufgabe der oratio pauperum, Gottes retributio für die ihnen erwiesenen Wohltaten zu erwirken (eleem. 9; vgl. Hieron. tract. in Ps. 133, 2 [CCL 78, 289, 195/8]). Die im Paganismus seltene Bitte des Dankbaren an die Götter, an seiner statt dem Geber zu vergelten (ausgeprägt: Verg. Aen. 1, 603/5; abgeschwächt: Plin. ep. 10, 51, 2, der angesichts der Unmöglichkeit adäquater Gegenleistung die Götter bitten will, ut iis, quae in me assidue confers, non indignus existimer), beschränkt sich aber nicht auf die pauperes: auch Aug. ep. 22, 1 ersetzt seinen eigenen Dank, quas nullis verbis explicare possim, durch die Bitte: Deus hoc rependat in animam tuam. Kühn argumentiert Lact. ira 16, 3, daß Gott die Verdienste der sancte viventes lohnen müsse, ne subeat ingrati culpam, quae est etiam homini criminosa.

b. Dankbarkeit in angustiis. Während für Epiktet die Dankbarkeit der Gottheit gegenüber allein auf der Erkenntnis der Teleologie beruht, weitet die patristische Literatur diese nach Paulus' Vorbild (Eph. 5, 20) zum Gebot aus, Gott ὑπὲρ παντός (Did. 10, 4; Joh. Chrys. in Phil. hom. 8,3; Clem. Alex. paed. 2, 4, 5; Basil. ep. 123; Greg. Naz. carm. 1, 2, 30, 6 [PG 37, 404]) bzw. pro omnibus (Hieron. in Eph. 3, 5; ep. 120, 11; Ambrosiast. in Eph. 5, 20f [CSEL 81, 3, 117]) Dank zu erweisen. Die Bedeutung dieser Formel entwickelt exemplarisch am Gegenbild paganen Verhaltens Hieronymus (in Eph. 3, 5: er differenziert wie Seneca eine generaliter u. eine specialiter gebotene Dankesbezeugung Gott gegenüber, erstere für communia wie Sonne, Jahreszeiten, die teleologische Einrichtung der Welt überhaupt (vgl. Iustin. apol. 1, 31; Aug. serm. 16A, 6 [CCL 41, 222]; 176, 6; Frg. arian. 1, 17 [PL 13, 625C]) u. unsere Existenz (vgl. Iustin. apol. 1, 31; Hilar. in Ps. 148, 5; Aug. serm. 26, 1), letztere für die jeweils einzelnen zuteil gewordenen aktuellen beneficia Dei. Für diese bona insgesamt ist aber schon et gentilis ... et Iudaeus (vgl. ebd. 93, 2) et publicanus et ethnicus der Gottheit dankbar, das christl. Spezifikum des Dankens erblickt Hieronymus in der darüber hinausgehenden Bereitschaft, etiam in his, quae adversa putantur, referre gratias creatori. Denselben Kontrast zwischen Dankbarkeit allein für prospera u. Dank auch im Leid überträgt Ambrosius ähnlich in Ps. 118 expos. 14, 16 auf die Antithese peccator/iustus, in Ps. 48, 25 auf die Antithese saecularis/iustus: ... quia saecularis non agit gratias in paupertate positus et adversis, iustus autem in angustiis magis Dominum grato benedicit affectu, wobei er beidesmal (vgl. auch ebd. 1, 31; 118 expos. 7, 34. 18, 5. 20, 43) Job als Urbild dieser allumfassenden actio gratiarum nennt. Das Postulat einer solchen Dankbarkeit auch de temporalibus tribulationibus (Aug. en. in Ps. 59, 6) begegnet, ohne polemischen Bezug auf das Andersartige des pagan-weltlichen Dankens, in der Väterliteratur häufig (Lact. inst. 5, 22, 13;

6, 25, 14; Cypr. laps. 1; Aug. en. in Ps. 48 serm. 2, 9; en. in Ps. 49, 21. 91, 1; serm. 93, 2; Hieron. ep. 120, 11; Hilar. in Ps. 118 teth 1; PsAug. [Ambrosiast.] quaest. test. 115, 53 [CSEL 50, 336]; Anon. in Job: PG 17, 444A), ebenso wird oft Job als Vorbild dieser Dankbarkeit auch im Leid genannt (Tert. pat. 14, 4; Aug. serm. 15A, 3 [CCL 41, 205]; Joh. Chrys. Laz. 3, 7; stat. 1, 11 [PG 49, 31]; in Ps. 9 expos. 1; 110 expos. 1 [PG 55, 121f. 279f]; Anon. in Job: PG 17, 445AB). Eine Danksagung ist häufiger Bestandteil eines Martyriums (Robinson 207_{38}) u. richtet sich an Gott (Mart. Polyc. 7, 3; 14, 2; Mart. Scill. 2 [8 Musurillo]) oder an die als Werkzeug dieser Prüfung Dienenden (Tert. apol. 1. 46. 49aE.; Ambr. Iac. 2, 11, 51; in Ps. 118 expos. 14, 28; Aug. serm. 309, 6; Zeno 1, 3, 4; Vigil. Trid. ad Simplic. 6), worauf Tert. apol. 46 die obige Antithese paganus/Christianus anwendet: Lycurgus ἀποκαρτέρησιν optavit, quod leges eius Lacones emendassent, Christianus etiam damnatus gratias agit. Dank im Leid gilt gewöhnlich Deo emendatori (Aug. en. in Ps. 48 serm. 2, 9), tamquam aurum in fornace probanti (Anon. in Job: PG 17, 445AB), τῷ Θεῷ δοκιμάσαντι (Method. Ol. res. 1, 56), lobt Gott für die Auserwählung zum Martyrium (Mart. Polyc. 14, 2) oder für den himmlischen Lohn irdischer dolorum supportatio (Anon. in Job: PG 17, 491B); Joh. Chrysostomus motiviert ihn dagegen aus dem für alle εὐχαριστία konstitutiven Tauschcharakter: wer Gott in der Heimsuchung dankt, verpflichtet ihn (in Ps. 9 expos. 1: τὸν Θεὸν ὀφειλέτην καθέστηκας) zur gegenleistenden ἀμοιβή (in Gen. hom. 52, 3; stat. 1, 11 [PG 49, 31f]; vgl. PsAug. [Ambrosiast.] quaest. test. 115, 53 [CSEL 50, 336]).

c. Dankbarkeit, pietas u. humilitas. Die pagane wie atl.-philonische Erkenntnis, daß die Erwiderung göttlicher beneficia angesichts der Vollkommenheit der Gottheit nicht in einer materiellen Gegengabe, sondern nur im lobpreisenden εὐχαριστεῖν bestehen könne, wurde in die patristische Literatur rezipiert, wofür Joh. Chrys. in Mt. hom. 25,3 (οὐδὲ γὰρ αὐτὸς [d.h. Gott] δεῖται τῶν ἡμετέρων τινός· … καὶ γὰρ ἡ εὐχαριστία ἐκείνῳ μὲν οὐδὲν προστίθησιν) u. Hilar. in Ps. 69, 4 (Deus … sibi ipse sufficiens nihil extra, quod sibi desit, … derelinquit: magnificatur autem, … cum … referendae gratiae laude cumuletur) zeugen. Gemäß dem hierfür öfters zitierten (Hieron. ep. 133, 6; Aug. bon. viduit. 16, 20 aE.; c. Pelag. 1, 20, 38; serm. 290, 7) Pauluswort (1 Cor. 4, 7: τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες;) erweitert sich nunmehr jedoch dieser Lobpreis vom Dank für einzelne, aktuelle beneficia zur schlechthin alles auf den largitor Deus zurückführenden Dankbarkeit: man dankt Gott für bona wie für tribulationes (s. o. Sp. 746), für die Erlösung (Ambr. Iac. 1, 3, 12; in Ps. 38, 36; Aug. serm. 16A, 6 [CCL 41, 222]), wie für die eigene Existenz (ebd. 26, 1; 176, 6; Hilar. in Ps. 148, 5), für den eigenen Stand (Aug. pecc. mer. 2, 5, 6; en. in Ps. 31 serm. 2, 10; 49, 30; serm. 16B, 4 [CCL 41, 233]; 115, 3; 351, 1 über das Gleichnis vom Zöllner u. Pharisäer), Tugend (Aug. ep. 155, 12; grat. 18, 38; serm. 176, 6), Reichtum (Ambr. in Ps. 118 expos. 20, 43; in Lc. 5, 69; Hieron. tract. in Ps. 133, 2 [CCL 78, 289, 195/8]), Kindersegen (Ambr. in Lc. 1, 30), Gelehrsamkeit (Hieron. in Mal. 3, 8/12 [CCL 76A, 936, 335/51]; Aug.: Hieron. ep. 133, 6; Aug. serm. 277, 14), die den Mitmenschen zuteil gewordenen ἀγαθά (Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 6, 1) usw. Allgemein sprechen diesen Grundsatz der Allumfassendheit des Gott gebührenden Dankes aus Aug. serm. 16A, 6 ([CCL 41, 222]: ubi non gratias [Deo] ?) u. Hieron. ep. 133, 6 (ut agamus semper gratias largitori sciamusque nos nihil esse nisi quod donavit), welch letzterer dem Pelagianer den wahren Christen, der semper Deo agit gratias et, quodcumque in suo fluit rivulo, ad fontem refert, gegenüberstellt (ebd.). Der Dank an Gott, für Augustinus in der Formel: Deo gratias! beschlossen, wird so zur Manifestation christlicher pietas überhaupt (ep. 41, 1; vgl. Lact. inst. 4, 3, 3: nec constare homini ratio pietatis potest, si caelestibus beneficiis exstiterit ingratus; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 2, 1: οὐδὲν γὰρ οὕτω τῷ Θεῷ φίλον ὡς τὸ εὐχαρίστους εἶναι καὶ ὑπὲρ ἑαυτῶν καὶ ὑπὲρ ἄλλων; ähnlich in Gen. hom. 52, 3; in Ps. 110, 1). Schon Did. 10, 3 erblickt den Existenzgrund der Menschen darin, ἵνα σοι εὐχαριστῶμεν. Entsprechend werden Häretiker wie die Donatisten (Aug. ep. 100, 1) oder Arianer (Aug. c. Maximin. 2, 3), vor allem aber die Juden (Tert. paenit. 2, 4; Cypr. pat. 9; Fort. 7; Lact. inst. 4, 10, 13. 20, 8; Ambr. in Ps. 26, 6; Tob. 22, 87; Zeno 1, 6, 3; 2, 66) als ingrati oder als impii ingratique bezeichnet. – Die Universalität dieser Dankesschuld gegenüber Gott, qui cuncta largitur (Hieron. in Mal. 3, 8/12 [CCL 76A, 936, 339]), verleiht dieser actio gratiarum die Konnotation der Devotion. Selbsterniedrigung des Dankenden, die der zwi-

schenmenschlich orientierten paganen Konzeption des Dankens, für die eine eventuelle Ungleichheit zwischen Wohltäter u. empfangendem inops eher einen Sonderfall (s. o. Sp. 740f) bildet, fremd ist. Gratus esse wird nunmehr zum Gegenbegriff der superbia (vgl. Augustins Hendiadyoin superbi et ingrati: ep. 144, 2; en. in Ps. 35, 2), während die pagane Vorstellung Undank als Verstoß gegen das δίκαιον (Xen. mem. 2, 2, 1f; Demosth. or. 49, 1; Verg. Aen. 1, 604) ansieht; tritt als demütiges confiteri se accepisse (Aug. in Joh. tract. 14, 3) dem unfrommen de suis viribus fidere (Aug. ep. 145, 3) gegenüber, während Sen. benef. 2, 11, 4 dem Verhältnis zwischen Wohltäter u. Dankendem humanitas vorschreibt, deretwegen der Geber (ebd. 2, 13, 2) descendit in aequum et detraxit muneri suo pompam, um nicht durch das Betonen seiner Überlegenheit beim Empfänger lacerare animum et premere zu müssen (ebd. 2, 11, 1). Beschreibungen der Dankbarkeit als Devotion finden sich bei Ambrosius (in Ps. 118 expos. 19, 11), Hieronymus (in Eph. 1, 1; in Mal. 3, 8/12 [CCL 76A, 936, 341/57]) u. beim Ambrosiaster (in Eph. 2, 10 [CSEL 81, 3, 82]); besonders intensiv betont diesen Aspekt des Dankens aber Augustinus (bon. viduit. 16, 20; corrept. 10, 28; ep. 145, 3; in Joh. tract. 2, 4; 14, 3; pecc. mer. 2, 5, 6; c. Pelag. 1, 20, 38; praed. sanct. 19, 39; en. in Ps. 31, 2, 10; 49, 30; 55, 7; 144, 7; serm. 16B, 4 [CCL 41, 233]; 115, 3; 131, 3; 290, 7; 351, 1), der ihn gerne am Pharisäer exemplifiziert, der zwar aus superbia auf den Zöllner herabsehe (u. deshalb Orig. in Jer. hom. 4, 4 als Urbild der ἀλαζονεία erscheint), seinen vermeintlichen Vorrang vor jenem aber durch seine actio gratiarum im Tempel doch wenigstens als Gottes Gabe statt als eigenes Verdienst anerkenne (pecc. mer. 2, 5, 6; en. in Ps. 31, 2, 10; serm. 115, 3). Wegen dieses Devotionscharakters der actio gratiarum gelten insbesondere die Pelagianer als ingrati bzw. ingrati gratiae Dei (Aug. ep. 181, 8; c. Iul. 4, 3, 15), bezeichnet Ambrosius (in Ps. 118 expos. 19, 11) die auf Gottes beneficia antwortende pietas des Menschen als vox plena devotionis et gratiae, umschreibt Augustinus (in Ps. 102, 3) dieselbe mit den Worten: pro gratiis agendis, pro humilitate, pro obsequio, pro cultu religioso, id est … pro bonis quae accepisti, … (retribuisti blasphemias).

d. Formen der Dankbarkeit. Wie Seneca u. Philon betont Augustinus (en. in Ps. 88 serm. 2, 4), daß wir Gott gegenüber gratias agimus … nec reddimus, nec referimus, nec rependimus, gratias verbis agimus; doch ist diese Bestimmung aus anderen Quellen dahingehend zu ergänzen, daß sich diese Dankbarkeit im frühen Christentum auch διὰ τῶν ἔργων (Joh. Chrys. in Joh. hom. 46, 4) bzw. tam in verbo quam in opere totius conversationis nostrae (Ambrosiast. in Col. 3, 17) manifestieren sollte (vgl. Joh. Chrys. in Ps. 149 expos. 1 [PG 55, 493]; Basil. ep. 26). Worin die in verbo geschehende Dankesbezeugung besteht, ist an den Termini abzulesen, mit denen εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ / Deo gratias agere in der patristischen Literatur paraphrasiert, variiert oder zum Hendiadyoin verbunden wird: δοξάζειν (Joh. Chrys. in Joh. hom. 46, 4; Laz. 3, 7), δοξολογεῖν (in Ps. 127 expos. 3), διαγγέλλειν τοῦ Θεοῦ τὰ παράδοξα (Basil. ep. 26), διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν (Iustin. apol. 1, 13, 1f), αἰνεῖν (Clem. Alex. paed. 3, 12, 2; zur εὐχαριστία als θυσία αἰνέσεως vgl. Joh. Chrys. in Ps. 110 expos. 1; Iustin. dial. 117, 2; Aug. en. in Ps. 49, 21), αἰνεῖν καὶ εὐλογεῖν (Act. Joh. 77), benedicere (Ambr. in Ps. 48, 25; 118 expos. 2, 29; Hieron. adv. Pelag. 1, 29; in Ps. 133, 2, 196; 143, 2, 24; Aug. ep. 93, 9; serm. 16A, 6 [CCL 41, 222, 162]; 24, 1), beatificare (Hieron. in Job 30), citharizare (Aug. en. in Ps. 32, 2 serm. 1, 5), confiteri (vgl. Hieron. quaest. hebr. in Gen. 29, 35: hic confessio pro gratiarum actione aut pro laude accipitur, ut frequenter in psalmis et in evangelio; Aug. en. in Ps. 117, 16: saepe ostenditur laudis esse ista confessio, … de percepta sanitate gratias agens; conf. 2, 7, 15; 8, 1, 1; Anon. in Job: PG 17, 399C), exultare (Hieron. in Mt. 2, 12; Aug. en. in Ps. 50, 4), glorificare (serm. 68, 5: hoc est ergo glorificare Deum, gratias agere Deo; Hieron. quaest. hebr. in Gen. 29, 35; Aug. in Job 38; en. in Ps. 112, 1; trin. 4, 17, 23; Anon. in Job: PG 17, 399C), gratulari (Aug. in ep. Joh. 1, 11: ‚Deo gratias!' omnes gratulantur; serm. 26, 8: incipit gratulari ‚Deo gratias!'; Hilar. in Ps. 118 teth 1; Ambr. ep. 70, 23f [PL 16^2, 1293C/4B]; zur Synonymie von gratias agere u. gratulari in der Väterliteratur s. Moussy 104/8), honorare (Aug. en. in Ps. 99, 6; serm. 24, 1; Anon. in Job: PG 17, 399C), laudare (Hieron. in Jer. 6, 9, 4: laus sive gratiarum actio, hoc enim significat ‚thoda'; Cypr. laps. 1; Hilar. in Ps. 69, 4; Aug. civ. D. 22, 8; en. in Ps. 134, 2. 5; serm. 24, 1; Ambrosiast. in Col. 3, 17; Anon. in Job: PG 17, 399C), magnificare

(ebd.; Frg. arian. 17 [PL 13, 625C]), praedicare (Cypr. laps. 1; Aug. en. in Ps. 112, 1). Aus dieser Sicht verwendet Augustinus (ebd. 102, 3; serm. 93, 2) blasphemare als Gegenbegriff zu gratias agere, das er wiederum en. in Ps. 26, 2, 12 als Ausdruck von laetitia iubilatio gratulatio, ebd. 99, 6 als Ausdruck von honor reverentia laudatio auffaßt. Ansätze zur Annäherung von Danken u. Lobpreisen finden sich, da ja beide Tätigkeiten derselben antwortenden, auf Wohltaten reagierenden Absicht entspringen, bereits in der griech.-röm. Antike (s. o. Sp. 736/42), ihr Vorherrschen im frühen Christentum (Audet 384/96; Robinson 201/13; Moussy 104/8) dürfte jedoch durch atl.-philonische Vorstellungen gefördert worden sein. Die Austauschbarkeit von Danken u. Lobpreisen ist schon neutestamentlich: bei der Einsetzung des Abendmahls lassen Mt. 26, 26f u. Mc. 14, 22f Christus beim Brot εὐλογεῖν / benedicere, beim Wein εὐχαριστεῖν / gratias agere. Begleitet wird dieses dankende Lobpreisen von εὐφροσύνη (Joh. Chrys. in Ps. 149 expos. 1: οὐχ ἁπλῶς εὐχαριστεῖν βούλεται, ἀλλὰ μετὰ ἡδονῆς μετὰ εὐφροσύνης καὶ διαθερμαινόμενον τὴν διάνοιαν) bzw. von gaudium (Aug. serm. 323, 4: sit gaudium nostrum actio gratiarum; serm. 131, 3; conf. 9, 13, 35).

III. Arianisch. Daß Christus dem Vater dankt (Joh. 11, 41: Πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου), gilt im Arianismus als Beweis gegen die Homoousie: die arianische Fides Catholica (Frg. arian. 17 [PL 13, 625A]) betont daher, quod Filius postulat a Patre suo ... et quod gratias agit Filius Deo et Patri suo, während der von Augustins Streitschrift bekämpfte Sermo Arianorum (Clavis PL² nr. 701) § 27 (PL 42, 681) die Superiorität des Vaters darauf stützt, daß dieser solus nullum adorat ..., nulli gratias agit, quia nullius beneficium consecutus est, u. vom Sohn dementsprechend § 34 (ebd. 683) aussagt, daß er cum gratiarum actione Patri suo obsequebatur. Widerlegungen dieses Arguments finden sich bei Aug. c. Maximin. 2, 14, 8 (Christus ist nur in forma servi dem Vater dankbar) u. Ambr. fid. 4, 6, 71 (Christus dankt nur propter nos, ... ne eundem Patrem eundemque Filium esse credamus).

V. D'Agostino, Gratitudine e ingratitudine secondo gli scrittori antichi: RivStudClass 7 (1959) 51/64. – J.-P. Audet, Esquisse historique du genre littéraire de la ,Bénédiction' juive et de l',Eucharistie' chrétienne: RevBibl 65 (1958) 371/99. – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – G. H. Boobyer, ,Thanksgiving' and ,The Glory of God' in Paul (Borna/Leipzig 1929). – G. Bornkamm, Lobpreis, Bekenntnis u. Opfer: W. Eltester (Hrsg.), Apophoreta, Festschr. E. Haenchen = ZNW Beih. 30 (1964) 46/63. – P. T. O'Brien, Introductory thanksgivings in the letters of Paul = NovTest Suppl. 49 (Leiden 1977). – F. Buhl, Über Dankbarkeit im AT u. die sprachlichen Ausdrücke dafür: Festschr. W. W. Graf Baudissin (1918) 71/82. – L. Coenen, Art. Danksagung: TheolBegriffLexNT I² (1970) 171/3. – H. Conzelmann, Art. χάρις: ThWbNT 9 (1973) 363/6; Art. εὐχαριστέω: ebd. 397/405. – F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus u. Danklied in Israel = Wiss. Monogr. AT u. NT 32 (1969). – G. Freyburger, La supplication d'action de grâces dans la religion romaine archaïque: Latom 36 (1977) 283/315. – H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (1933). – L. Halkin, La supplication d'action de grâces chez les romains (Paris 1953). – H.-J. Hermisson, Sprache u. Ritus im altisraelit. Kult. Zur ,Spiritualisierung' der Kultbegriffe im AT = Wiss. Monogr. AT u. NT 18 (1965). – J. Laporte, La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie = ThéolHist 16 (Paris 1972). – F. Mand, Die Eigenständigkeit der Danklieder des Psalters als Bekenntnislieder: ZAW 70 (1958) 185/99. – G. Mayer / J. Bergmann / W. v. Soden, Art. jdh, tôḏāh : ThWbAT 3 (1982) 455/74. – C. Moussy, Gratia et sa famille (Paris 1966). – O. Piper, Praises of God and thanksgiving: Interpr 8 (1954) 3/20. – R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel = Wiss. Monogr. AT u. NT 24 (1967). – J. M. Robinson, Die Hodajot-Formel in Gebet u. Hymnus des Frühchristentums: Apophoreta, Festschr. E. Haenchen aO. 194/235. – Th. Schermann, Εὐχαριστία u. εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 nC.: Philol 69 (1910) 375/410. – P. Schubert, Form and function of the Pauline thanksgivings = ZNW Beih. 20 (1939). – C. Westermann, Lob u. Klage in den Psalmen⁵ (1977).

Peter Krafft.

Gravitas.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Ethischer Begriff. 1. Bedeutungsentwicklung in der röm. Republik. Der röm. Begriff G., dem in übertragenem Sinn die Bedeutung ,das ausschlaggebende Gewicht' zugrundeliegt, ist auf dem Forum beheimatet, wo bei Gericht oder bei politischen Entscheidungen die Meinungen in die ,Waagschale' geworfen wurden. Das Wort begegnet in dieser abstrakten Verwendung zum ersten Mal bei Accius (frg. 22 Morel²), wo von ,der schwerwiegenden Bedeutung des Namens' (ob ponderitatem gravitatemque nominis) die Rede ist. G. fehlt u. a. bei Varro, Catull, Vergil (hier nur einmal das Adjektiv in der Verbindung pietate gravem [Aen. 1, 151]), Lucan, Statius (vgl. Bräuninger 2305, 77f). Sallust vermeidet das Wort, um damit seine altertümliche Sprache u. seine Opposition gegen die Optimaten zu bekunden (V. Pöschl, Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust [1940] 69_1; Weische 46f). Schon daraus, wie aus den folgenden Zeugnissen, wird deutlich, daß erst Cicero in seinem Kampf für die staatspolitische Erneuerung des Optimatenstandes das Wort in der lat. Sprache heimisch gemacht hat. Zwei Bedeutungen lassen sich seitdem erkennen: 1) Würde, Ernst, Erhabenheit, deren Wirkung man sich nicht entziehen kann; 2) Standhaftigkeit, Unerschütterlichkeit (Hiltbrunner 203).

α. Würdevolles Auftreten. Nach Cicero (Sest. 141) hat G. im röm. Staat ihren Ursprung. Er nennt sie als erste Eigenschaft, die die Römer von den Griechen unterscheidet (Tusc. 1, 2; vgl. auch Flacc. 9f). Diese Würde kommt auch in der bildlichen Darstellung des Römers zum Ausdruck, so im Bild des Togatus oder im Porträt des sog. Brutus, die den ,Ernst u. die Bitterkeit des Heldenlebens' wiedergeben (L. Curtius, Geist der röm. Kunst: Antike 5 [1929] 196. 209). Auch in der lat. Sprache hat Quintilian (inst. 12, 10, 27/39) eine von der griech. Leichtigkeit u. Anmut sich unterscheidende G., ,Schwere', festgestellt; damit deckt sich das moderne Urteil, das Lateinische spiegle den ernsten u. pathetischen Zug des röm. Volkscharakters wider (vgl. O. Weise, Charakteristik der lat. Sprache³ [1905] 1/47). E. Bickel (Lehrbuch der Geschichte der röm. Lit.² [1961] 52/9, bes. 53) meint, daß diese dem Römertum eigene ,gemessene u. ernsthafte Schwere', die es vorwiegend zur nüchternen politischen u. soldatischen Tätigkeit bestimmte, gegenüber einer anfänglich auch bezeugten leichteren Lebensauffassung staatlicherseits bewußt zu einer Art Puritanismus gezüchtet worden sei. G. gehört vor allem zum Auftreten römischer Magistrate. Sie gebrauchen während ihrer Amtstätigkeit nur die lat. Sprache (Val. Max. 2, 2, 2). Eine eindrucksvolle Szene unter den Beispielen für graviter dicta et facta, die Valerius Maximus (6, 4) überliefert, stellt die Forderung des C. Popilius Laenas vor König Antiochus IV in Ägypten dar. Mit kurz angebundener Würde (animi sermonisque abscisa gravitas) verlangte er die augenblickliche Entscheidung über die Räumung des Landes, noch bevor der König den Kreis verließ, den der Römer im Sand um ihn gezogen hatte. G. erscheint insbesondere als Eigenschaft des Censors (Cic. dom. 130; Cael. 35; Plin. ep. 3, 20, 6: gravitas censoria), der Pontifices (Cic. dom. 104), des Senats (fam. 10, 12, 4; de orat. 1, 31; Cato 1, 9), der Richter (Cic. de orat. 2, 230; Quinct. 5; Flacc. 3; Bräuninger 2279, 46/51). Durch die Schaffung des Volkstribunats ging die G. der Optimaten, wie Cicero (leg. 3, 17) meint, verloren. G. eignet auch der röm. Frau; Cicero nennt die Mutter u. Gemahlin des C. Marcellus ,gravissima atque optima femina' (fam. 15, 7f; vgl. auch Liv. 39, 11, 4: gravis femina, ähnlich Sen. ep. 70, 10; auf Grabinschriften, zB. Dessau nr. 8452: gravitate morum). Ebenso rühmt Cicero (fam. 5, 16, 5; Sest. 111; Phil. 10, 13) die G. von Jugendlichen, womit er eine bei den Griechen frühbelegte Vorstellung vom altersreifen Jüngling (vgl. zB. die Wortprägung ἀνδρόπαις bei Aesch. sept. 533) aufnimmt (Gnilka 50/3; dazu 55/61 die Belege aus der hellenist. Philosophie). Schließlich wird G. auch auf außerrömische Gemeinden als ehrendes Prädikat übertragen (Hellegouarc'h

279), so auf Massilia wegen seiner aristokratischen Verfassung (Cic. Flacc. 63), auf sizilische Städte (Verr. 2, 2, 161; 2, 3, 170; vgl. Bräuninger 2279, 7/12. 62/4). Nepos (Paus. 4, 3) spricht von der G. der Lakedaimonier, Caesar (b. Gall. 4, 3, 4) von der der Ubier.

β. Standhaftigkeit. Neben der Bedeutung ‚Würde' verbindet sich mit G. auch die von Festigkeit des Charakters, Prinzipientreue (Hiltbrunner 203). Es ist nicht immer leicht, diese Bedeutungen klar voneinander zu scheiden (Drexler 292). Einfach ist es, wenn G. oder gravis in Verbindung mit constantia, constans auftreten (zB. Cic. Flacc. 89; Phil. 7, 5, 14; Tusc. 4, 61; weiteres zu dieser Verbindung s. u. Sp. 756f). So gehört G. auch zur Verläßlichkeit der philosophischen Lehre (nat. deor. 1, 1; fin. 5, 13), weshalb gravis als gewichtig, zuverlässig oft von Philosophen ausgesagt wird, zB. von Demokrit (Cic. Tusc. 5, 104), von Panaitios (Cic. fin. 4, 23), von Platon (Cic. leg. 2, 14; orat. 10; weitere Belege bei Bräuninger 2279, 66/72; 2280, 55/82; Hiltbrunner 203). In der philosophischen Sprache rückt G. in die Nähe von ‚Wesen', im Sinn des deutschen doppeldeutigen ‚Bedeutung': virtutis vis gravitasque (Cic. fin. 5, 12), in der Verbindung mit nomen nähert es sich der religiösen Sphäre: gravissimum et sanctissimum nomen pietatis (fam. 1, 9, 1), imperii (leg. agr. 2, 45; weitere Belege Bräuninger 2284, 49/54). Aber vorwiegend bezeichnet G. als politischer Begriff den röm. Nobilis, der im Besitz der Vätertugenden mit seiner Charakterfestigkeit die Sache der Optimaten gegen die Neuerungen der Popularen verteidigt. G. verleiht so dem Mann die rechte Mitte im politischen Handeln nach den Grundsätzen des Senatorenregiments (Hellegouarc'h 289f; Weische 46/50). Tiberius Gracchus ließ es bei aller Tapferkeit an der gravitas patrum fehlen (Cic. har. resp. 43), die noch sein Vater besaß (prov. 18). Jedes außerordentliche Imperium der Popularen verstößt gegen die senatorische G. (Phil. 11, 17). Flaccus hatte im Kampf gegen Catilina seine G. bewiesen (Flacc. 103), L. Piso Frugi erscheint im Kampf gegen Gaius Gracchus als homo gravis et sapiens (Tusc. 3, 48). Das ganze Leben des Q. Metellus Numidicus war voll der G. (dom. 87), durch die sich auch Milo hervortat (Sest. 88). Als Ideal eines führenden Mannes in der Zeit der Bürgerkriege schwebt Cicero (off. 1, 86) in Abhängigkeit von Panaitios ein gravis et fortis civis et in re publica dignus principatu vor Augen, der sich dem Wohl des Staates zur Verfügung stellt (vgl. M. Schäfer, Des Panaitios ἀνὴρ ἀρχικός bei Cicero: Gymnas 67 [1960] 513f). Im Gegensatz dazu kennzeichnet die Popularen levitas, Prinzipienlosigkeit (libido levitasque: Cic. Sest. 20). Selbst unerfahrenen Leuten wird der Unterschied zwischen einem Popularen, d.h. einem levis civis, u. einem constans, severus et gravis offenkundig (Lael. 95; vgl. off. 2, 63). Die Umgebung des Catilina setzt sich aus solch leichtfertigen Menschen zusammen (levior et nequior: Cato 2, 9), die Popularen werden als leves, audaces, mali, perniciosi cives charakterisiert (Sest. 139; vgl. dazu Remy 8/10). Neben ihnen gilt auch den Griechen der Vorwurf der levitas (Cic. fin. 2, 80; ad Quint. fratr. 1, 16; bes. Flacc. 24. 57. 61; vgl. Remy 12f; Weische 50f). In G. erscheinen bisweilen geradezu römische Tugenden verwurzelt zu sein, zB. Cic. fam. 1, 5a, 4: dignitatem tuam . . . in tua gravitate positam, ‚das ganze Ansehen hängt . . . von deiner ganzen Persönlichkeit ab' (Übers. H. Kasten). Das paßt zu der Begriffsbestimmung, die E. Meyer (Röm. Staat u. Staatsgedanke[3] [1967] 272 bzw.: H. Oppermann [Hrsg.], Röm. Wertbegriffe = WdF 34 [1967] 547) von G. gibt: ‚Ernst, Würde u. Redlichkeit'. Deutlicher wird dies noch, wenn man die Verbindungen betrachtet, die G. mit anderen charakteristisch römischen Haltungen eingegangen ist.

γ. Beziehung zu anderen Tugenden. Cicero gibt (Sest. 139) eine Tugendfolge an, die zur G. der Optimaten gehört: qui auctoritate, qui fide, qui constantia, qui magnitudine animi consiliis audacium (Kennwort für die Popularen) restiterunt, hi graves, hi principes, hi duces, hi auctores huius dignitatis atque imperii semper habiti sunt. Am häufigsten erscheint die Verbindung mit constantia, der charakterfesten Haltung, die im Handeln das Staatswohl nie aus dem Auge läßt (Cluent. 196; Sull. 83; weitere Belege Hellegouarc'h 283_{15}; zu constantia allgemein ebd. 283/7). Durch den Begriff constantia weitet sich G., auch wenn diese nicht eigens genannt wird, zu probitas, Rechtschaffenheit, aus; so spricht zB. Sallust (orat. Lep. 1 [148, 1 Kurfess]), der G. als Modewort der Optimaten, wie gesagt, absichtlich vermeidet, von clementia et probitas, dem bei Cicero (fam. 13, 55, 2) clementia et gravitas entspricht (vgl. Hellegouarc'h

286_{12}). Sehr nahe stehen G. u. constantia auch der magnitudo animi (ein von Cicero neugeprägter Ausdruck im adeligen Tugendkanon für die großmütige u. tapfere Gesinnung gegenüber dem Allgemeinwohl), die Cicero zweimal in Verbindung mit G. u. anderen Eigenschaften dem jüngeren Cato zuschreibt (Mur. 60, wo das Wort zum ersten Mal erscheint, ferner Sest. 60); vgl. U. Knoche, Magnitudo animi = Philol Suppl. 27, 3 (1935) 45f. 56/9. Sehr nahe ist G. mit der fides verbunden, der Treue des Patronus zu den Seinen (Cic. fam. 1, 7 [8], 7; Mur. 23; Mil. 69; Rhet. Her. 4, 32; weitere Belege Hellegouarc'h 287_1. 279). Sich gegen G. u. constantia verfehlen, hieße die fides untergraben. Ähnlich nahe steht G. der auctoritas (Cic. inv. 1, 109; fam. 3, 10, 1; Plin. ep. 2, 7, 4; 9, 23, 1). Dabei erscheint G. manchmal fast wie ein Bestandteil von auctoritas (Cic. Mur. 58), manchmal aber auch in ihrem Gefolge (Lael. 4; Balb. 49; Verr. 2, 3, 170); der Patronus vereinigt dabei zwei Haltungen, wobei auctoritas mehr die übergeordnete Stellung, G. mehr die Weite u. Bedeutung seines Einflusses meint (Hellegouarc'h 300). Daher ist auch die Verbindung von auctoritas u. gravis nicht selten (Cic. Verr. 2, 4, 25; Lael. 77; rep. 2, 59). G. bezieht sich dabei mehr auf die persönlichen Vorzüge des Mannes, während auctoritas auch die Bedeutung der Familie u. der materiellen Güter miteinschließt: genus, divitiae, opes (Hellegouarc'h 300). Zur Bezeichnung einer charakterfesten Männlichkeit dient die Verbindung von G. mit dignitas (Rhet. Her. 4, 69; Cic. Mur. 58; ad Quint. fratr. 1, 1, 18; Sull. 64), die der homo gravis als selbstverständliche Anerkennung seines inneren Wertes von seiner Umgebung erwarten darf (Remy 8). Seltener begegnet G. neben maiestas. Im politischen Zusammenhang erwähnt Cicero (div. in Caec. 69) einmal: civitatis maiestas gravis habebatur, häufiger findet sich die Verbindung in der rhetorischen Sprache: orat. 20; Lael. 96; dazu H. G. Gundel, Der Begriff Maiestas im politischen Denken der röm. Republik: Historia 12 (1963) 302_2. Schon in die Kaiserzeit weist die Erzählung bei Liv. 5, 41, 8 von den beim Galliereinfall auf dem Kapitol zurückgebliebenen Patriziern, deren maiestas sich neben ihrer Amtskleidung im gewichtigen Ernst ihres Antlitzes zeigte und sie den Göttern ähnlich machte: maiestate, quam vultus gravitasque oris prae se ferebat; vgl. H. G. Gundel, Der Begriff Maiestas im Denken der Augusteischen Zeit: P. Steinmetz (Hrsg.), Politeia u. Res Publica = Palingenesia 4 (1969) 279/300, bes. 284f. Für Ovid (Pont. 4, 9, 67f) bedeutet die G. des Kaisers, der das Konsulat verleiht, eine Erhöhung des Amtes: multiplicat tamen hunc gravitas auctoris honorem/et maiestatem res data dantis habet (vgl. Gundel, August. Zeit aO. 290). Der Grund für die seltene Verbindung von maiestas u. G. liegt wohl darin, daß maiestas einen umfassenderen Bedeutungsinhalt hatte, zu dem vor allem die Formel maiestas populi Romani seit der Mitte des 3. Jh. vC. gehörte (ebd. 279), während G. der persönlichen Sphäre der fides zugeordnet bleibt (Hellegouarc'h 316f). Schließlich darf noch an die intellektuelle Seite der G. erinnert werden: sie ist gepaart mit prudentia (Cic. ad Quint. fratr. 1, 2, 3; Balb. 50), mit sapientia (Tusc. 4, 57; nat. deor. 1, 1), mit consilium (Pis. 19. 23), dem richtigen Urteil, das vor allem vom politischen Denken der Nobilität bestimmt ist (Remy 5f; Hellegouarc'h 280). G. steht in dieser Verbindung dem ratlosen furor, der einsichtslosen audacia der Popularen gegenüber (Weische 60), auch der humilitas, der bedenkenlosen Meinungsäußerung (Cic. fam. 1, 9 [8], 3; inv. 1, 109). Die Verknüpfung mit severitas (Mur. 6. 66; Cael. 29; Hellegouarc'h 281/3) rückt wieder den Blick auf die strenge Art des alten Römers, wobei aber severitas mehr die Strenge des Amtes, G. mehr die der Persönlichkeit meint. Auch hält der Strenge (severus) noch starrer als der gravis an seinen Grundsätzen fest (Remy 11). Gerade bei dieser Verbindung darf man aber eine wichtige Ergänzung nicht vergessen, die G. durch die Beziehung zu den Tugenden der Menschlichkeit erfahren hat (vgl. bes. Weische 44). Vor allem ist hier die Beziehung zur humanitas zu nennen, jene societas gravitatis cum humanitate (Cic. leg. 3, 1), die zwar schwer zu erreichen ist, aber zum vollkommenen Menschen gehört, bes. zum Wesen der Freundschaft (Lael. 66). In dieser Mischung wird auch die comitas, die Leutseligkeit des Vornehmen gegenüber den Untergebenen, sichtbar (ad Quint. fratr. 1, 1, 23). Q. Fabius Max. Cunctator besaß comitate condita gravitas (Cic. Cato 10). Selbst an dem alten Cato rühmt Scipio (Cic. rep. 2, 1) gravitate mixtus lepos. Dessen Urenkel Cato Uticensis, dem gravissimus atque integerrimus vir (Cic. Mur. 3), wünscht Cicero (ebd. 66) die comitas u. facilitas des alten Cato, deren

Mangel ihn bei seiner G. zum Selbstmord bestimmte (off. 1, 112; vgl. Heuer 33/45. 55). Umgekehrt wird comitas erst durch G. zur eigentlichen Standestugend des Nobilis, so des Atticus, von dem Nep. Att. 15, 1 sagt, er besitze comitas non sine severitate neque gravitas sine facilitate. Besonders in der Rede soll sich diese Verbindung zeigen, wie zB. bei Catulus G. u. dignitas neben humanitas u. lepos (Cic. de orat. 3, 29), oder bei Caesar Strabo: G. neben facetiae (ebd. 3, 30; vgl. M. Schneidewin, Die antike Humanität [1897] 98/100). So treten auch folgende Begriffe ausgleichend neben G.: clementia (Cic. fam. 13, 55, 2), clemens castigatio (off. 1, 137), liberalitas (Cluent. 196; Deiot. 26; vgl. Heuer 72. 84), suavitas (Cic. Sull. 19; Heuer 23. 95), lenitas (Cic. Mur. 6; ad Quint. fratr. 3, 7, 1). Diese Eigenschaften sollen der G. jede Starrheit nehmen, andererseits soll G. sie vor jeder Schwäche bewahren (vgl. off. 1, 137; J. Heinemann, Art. Humanitas: PW Suppl. 5 [1931] 302). Ohne Zweifel bedeutet die Verbindung mit diesen Tugenden ein Zugeständnis an die gerade von Cicero geförderte Humanität u. damit auch an den neuen Geist der Höflichkeit, der urbanitas. So stellt Cicero (Cael. 33) dem severe et graviter et prisce im Benehmen das remisse et leniter et urbane gegenüber. Dadurch erhält G. einen Zug des Konservativen, Altertümlichen im Vergleich zum Modernen, Gepflegten (vgl. Lammermann 5). Cicero geht sogar soweit, daß er gelegentlich die G. des Piso parodiert, dessen finstere ,Augenbrauen wie ein Unterpfand des Staatswohls erschienen' (Sest. 19). In der Rhetorik kann später G., wie wir sehen werden (s. u. Sp. 763/5), die Bedeutung ,altrömische Redeweise' erhalten. Fragt man im Rückblick auf die Entwicklung des Begriffes G., wo er seine Wurzeln hat, so muß man wohl unterscheiden: Anlagemäßig gehört G. zum vorwiegend nüchternen Wesen des Römers, zum festen Rhythmus seiner bäuerlichen Arbeit. Mit pietas, fides, bona mens bildet G. daher die Grundlage für den politischen Erfolg des röm. Volkes (E. Burck bei R. Heinze, Vom Geist des Römertums^2 [1939] 280. 283). Was aber die Prägung des Wortes G. im 2. Jh. angeht, so darf man den Anstoß nicht übersehen, der von den Begriffen ὄγκος, σεμνότης, Würde u. Erhabenheit (vgl. u. Sp. 762f) ausging. Sie begegnen im Bild des idealen Herrschers u. Redners bei Isokrates u. Platon ebenso wie bei den attischen Rednern, einer Lektüre, die damals in Rom ihren Einfluß nicht verfehlte (Weische 42/5).

2. Kaiserzeit. a. Fortwirken des republikanischen Ideals. In der augusteischen Zeit geht die Verwendung von G. in der Bedeutung Würde, Gewichtigkeit stark zurück. Bei Livius lassen sich dafür nur sieben Stellen nachweisen (Hiltbrunner 205_{31}), während Horaz G. nicht mehr als ethischen Terminus kennt. Als Grund für dieses Verblassen des Begriffs, das sich auch bei anderen ethischen Werten in weit größerem Maß beobachten läßt (vgl. Becker), darf vor allem das Ende der res publica u. der in ihr geschätzten politischen Tugenden gelten (Hiltbrunner 206f). Immerhin zählt noch Vitruv (1, 1, 7) G. mit anderen Vorzügen zur Standesethik des Architekten; Velleius Paterculus sieht in ihr ein geschätztes Erbe der Vergangenheit: Der Feldherr Aelius Lamia, sein Zeitgenosse, war ein Mann antiquissimi moris et priscam gravitatem semper humanitate temperans (2, 116, 3); zZt. des Tiberius wurde G. wieder in den Gerichten heimisch (2, 126, 2; vgl. 2, 49, 3; 2, 86, 2). Seneca rechnet sie mit anderen Tugenden zu den Eigenschaften des vir bonus (ep. 115, 3). Es überrascht nicht, wenn Tacitus in seiner Bewunderung der Republik den Ausdruck gravitas morum prägt: C. Piso, der Anführer der Verschwörung gegen Nero, hatte nur scheinbare Tugenden, aber nicht gravitas morum (Tac. ann. 15, 48). Cassius, ein Opfer der Grausamkeit Neros, dagegen besaß sie (16, 7). Germanicus (2, 72) verband magnitudo (= dignitas) u. gravitas summae fortunae (s. o. Sp. 757) mit comitas u. mansuetudo (s. o. Sp. 758f). Kaiser Otho konnte den mit Gewalt erworbenen Thron gegen seinen Willen nicht mit prisca gravitas behaupten (Tac. hist. 1, 83). Gellius (9, 5, 8) nennt den Stoiker Hierocles vir sanctus et gravis, eine Charakteristik, die sich in den ernsten Philosophenbildnissen des 3. Jh. spiegelt (vgl. H. v. Heintze, Vir sanctus et gravis. Bildniskopf eines spätantiken Philosophen: JbAC 6 [1963] 35/53). Silius Italicus (8, 609) spricht von laeta gravitas, Nemesianus (ecl. 1, 56) von blanda gravitas, Ausonius (parent. 2, 6 Peiper) von comis gravitas. Häufiger erscheint das Wort wieder in Zeiten einer ausgesprochenen Cicero-Renaissance. So verwendet es Plinius in seinen Schriften ausgiebig. Vor allem rühmt er Kaiser Trajan, den gravissimus princeps (ep. 4, 8, 1), in dem sich nicht nur als Richter gravitas mit iustitia u. comitas verbindet

(6, 31, 2. 14; vgl. O. Hiltbrunner, Latina Graeca [1958] 72_{27}), der vielmehr in seiner gesamten Lebensführung schwer vereinbare Tugenden besitzt: nihil gravitati simplicitate, nihil maiestati humanitate detrahitur (paneg. 4, 6; vgl. 49, 7; dazu Bütler 89_{20}. 117). Dieselbe durch comitas ausgeglichene G. besaß der Consul Antoninus (ep. 4, 3, 2), ebenso Quintianus (9, 9, 2: quam pari libra gravitas comitasque). Deswegen entschuldigt Plinius seine eigene Freude am Versedrechseln mit dem Hinweis auf das Vorbild ernster (gravissimi) Männer (er zählt 20 Namen auf), die dies auch getan hätten (5, 3, 3; vgl. 8, 21, 1f). In der Verbindung mit anderen Tugenden fällt besonders sanctitas auf, so beim früh verstorbenen Cottius (2, 7, 4: sanctitas, gravitas, auctoritas), beim betagten Corellius Rufus (3, 3, 1: gravissimus et sanctissimus vir; 4, 17, 4), bei Titius Aristo, dem Muster altväterlicher Biederkeit (1, 22, 1), bei Fannia, der Gemahlin des Helvidius Priscus (7, 19, 4: castitas, sanctitas, gravitas, constantia). Auch intellektuelle Vorzüge sind mit G. verbunden (2, 9, 3; 4, 26, 2). Wie Cicero (s. o. Sp. 754) kennt Plinius die G. der Jugendlichen. Er gratuliert zu einer Hochzeit mit einem jungen Mann, der die Vorzüge der drei Lebensalter vereint: puer simplicitate, comitate iuvenis, senex gravitate (6, 26, 1). Die frühverstorbene Tochter eines Freundes verband die Würde einer Matrone (matronalis gravitas) mit dem Charme eines Mädchens (ep. 5, 16, 2; zum Lebensalter von 13 Jahren nach der Grabschrift: Dessau nr. 1030 vgl. Bütler 72_6). G. gehört auch zum Reden; ep. 2, 14, 10: graviter et lente dicere; 3, 20, 5: graviter loqui (ähnlich 4, 22, 2; 5, 20, 6; 4, 17, 8). G. erscheint in Verbindung mit anderen Tugenden bei Plinius wie die Verkörperung der guten alten Zeit (vgl. Bütler 133/47). Das verhindert nicht, daß von ihm ähnlich wie bei Cicero (s. o. Sp. 759f) gelegentlich eine übertriebene G. ironisiert wird (6, 13, 5: temporaria gravitas vel potius gravitatis imitatio; ebenso 6, 17, 3). Wie bei Plinius wird auch in der Historia Augusta des öfteren das republikanische Ideal des vir gravis in der Nachfolge Ciceros herausgestellt. Kaiser Hadrian erscheint in seinem gegensätzlichen Charakter als comis gravis (vit. Hadr. 14, 11), Kaiser Maximus, vultu gravissimus, erhält wegen seiner strengen Lebensführung den Beinamen Tristis (vit. Max. 6, 1f), Valerian eignete sich als prudens, modestus, gravis senator zum Amt des Censors (vit. Val. 5, 6), Claudius Gothicus wird wegen seiner gravitas morum gepriesen (vit. Claud. 13, 5), Zenobias energisches Auftreten vor den Soldaten (erga milites gravitas: tyr. trig. 30, 5) stellt sie ebenbürtig neben ihren Gegner Aurelian. Vom Senat heißt es in der Zeit Aurelians: senatus sancti ordinis gravitas (vit. Aurel. 40, 1).

β. Ehrentitel. Schließlich entwickelt sich aus G. in der Bedeutung ,Würde' in der späteren Kaiserzeit ein Ehrentitel für kaiserliche Beamte. Einen Übergang zu dieser Bedeutung kann man in der Verwendung von gravis bei Cicero sehen, der von der dignitas praefecturae gravissima oder vom gravissimus principatus spricht (Scaur. 27. 46). In der Sprache der kaiserlichen Gesetzgebung u. der Briefe erscheint G. als Anrede für Beamte gelegentlich schon im 3., häufiger aber im 4. Jh. für den Rang der spectabiles, der Provinzstatthalter, manchmal auch für einen praefectus praetorio (vgl. Jerg 114f. 178_{500} mit Belegen). Gegen 400 scheint G. in diesem Sinn außer Gebrauch gekommen zu sein. Vereinzelt wird diese Anrede noch für einen rector Mysiae in einer Novelle vJ. 538 u. in einer Urkunde Odoakers vJ. 489 verwendet (ebd. 124_{364}. 227_{297}).

3. Verwandte griechische Begriffe. a. σεμνότης. Dem griech. Wortschatz fehlt eine genaue Entsprechung für G. (Hiltbrunner 196/200). Am nächsten kommt G. σεμνότης (vgl. Weische 41/4), eine Haltung, ,die auf den andern einwirkend, ein σέβεσθαι hervorruft ... Bei dem Menschen wurde das Geordnetsein ... als σεμνότης empfunden, dabei hat es aber unverwischbar einen Zug zum Feierlich-Ernsten' (Foerster 192, 10/8). Echte Würde hält nach Aristoteles (magn. moral. 1, 29, 1192b 30) die Mitte zwischen Selbstgefälligkeit (αὐθάδεια) u. Gefallsucht (ἀρεσκεία). Trotzdem haftet σεμνότης auch der unangenehme Beigeschmack von Überheblichkeit an, die der Umgebung lästig fällt, wenn sie nicht durch Milde u. gute Haltung ausgeglichen wird (rhet. 2, 17, 1391a 28f; dazu vgl. F. Dirlmeier, Kommentar zur Magna Moralia [1958] 303f). So soll das Antlitz sanft u. liebenswürdig (πρᾶον καὶ φιλάνθρωπον), erhaben u. feierlich (μεγαλοπρεπῆ καὶ σεμνόν) zugleich sein (PsDemosth. or. 61 [erotic.], 13). Es begegnet hier die gleiche Forderung nach ,Vermenschlichung' der σεμνότης wie bei G.; vgl. Isocr. (or. 15 [antid.], 133; or. 2 [ad Nicocl.], 34), der neben ὄγκος καὶ σεμνότης im menschlichen Verkehr auch φαιδρότης καὶ

φιλανθρωπία zu sehen wünscht (Weische 42/4; Lammermann 14f). Dieser Ausgleich hängt mit den bei Gebildeten mehr u. mehr gepflegten Höflichkeitsformen zusammen, die es nicht erlaubten, sich selbst allzu ernst zu nehmen, u. mit der teilweisen Ablehnung der starren stoischen Ethik (A. Dihle, Antike Höflichkeit u. christl. Demut: StudItalFilolClass 26 [1952] 182f$_1$. 184$_2$). Auch Plutarch, der in seinen Biographien viel vom röm. Denken bewahrt hat, hebt σεμνότης καὶ βάρος des Cato (Plut. Cat. mai. 6, 3) hervor; er weiß aber auch, daß sich diese Haltung nicht leicht mit gütiger Herablassung (ἐπιεικές, Phoc. 2) oder mit φιλανθρωπία paart, eine Verbindung, die er von C. Gracchus (vit. C. Gracch. 6) rühmt. Der Schmuck der Frau besteht nicht im Äußeren, sondern in σεμνότης, im Verein mit Zucht u. Ehrbarkeit (εὐταξία, αἰδώς: Plut. coniug. praec. 26, 141E).

β. βάρος. Etymologisch gehören zu G. βάρος u. verwandte Ableitungen (Walde/Hofmann, Wb.[3] 621), die ebenfalls G. in der Bedeutung Würde u. Ernst umschreiben können. So verwendet Polybios (zB. 6, 14, 3) βαρύς als Übersetzung von gravis im Sinn von ,gewichtig' (Hiltbrunner 199). Perikles besaß nach Plutarch wie kein anderer βάρος καὶ ἀξίωμα zur Führung des Krieges (Per. 37); der ältere Cato (Cat. mai. 1) erwarb sich βάρος τι καὶ φρόνημα, eine besondere Würde u. Größe der Gesinnung. Freilich haftet βάρος auch die Bedeutung des Lästigfallens an (vgl. G. Schrenk, Art. βάρος: ThWbNT 1 [1933] 552). Frauen von guter Herkunft u. Reichtum weisen zB. oft βάρος καὶ φρόνημα auf, Dünkel u. hochfahrendes Wesen (Plut. Cat. mai. 20). Cicero (rep. 1, 67) verwendet gravis als Übersetzung von δεσποτικός (Plat. resp. 8, 563b), herrisch, aufsässig. Auch die etymologisch mit βαρύς verwandten βριθύς, ἐμβριθής finden sich bei Platon schon metaphorisch für festen Charakter (Phaedr. 252c; ep. 7, 328b), erst später ist die Bedeutung ,würdevoll, gewichtig' belegt (Hiltbrunner 200). Wegen der Nähe zu constantia kann G. auch den stoischen Begriff ἀταραξία umschreiben (Cic. Tusc. 4, 57; off. 1, 72).

b. Rhetorischer Begriff. Als Bezeichnung einer der drei Stilarten begegnet G. zum ersten Mal beim Auct. ad Herennium 4, 11 (vgl. J. Martin, Antike Rhetorik [1974] 331). Er spricht von gravis, mediocris u. attenuata figura, was den griech. Bezeichnungen μεγαλοπρεπής (περιττός, ἁδρός), μέσος u. ἰσχνός entspricht, eine Unterscheidung, die wahrscheinlich nicht auf Theophrast zurückgeht, sondern auf die Bedürfnisse der späteren Rhetorenschulen (F. Wehrli, Der erhabene u. schlichte Stil in der poetisch rhetorischen Theorie der Antike: Phyllobolia für P. Von der Mühll [Basel 1945] 29). Wenn auch die drei genera im Lateinischen später gewöhnlich als grande, medium u. subtile erscheinen (zB. Quint. inst. 12, 10, 58; dazu Martin aO. 332; vgl. F. Blatt: ThesLL 6, 2, 2179, 64; Cicero führt als erster grandis für γένος ἁδρόν in die lat. Sprache ein), so wird zur Beschreibung des genus grande sehr häufig, auch von Cicero, gravitas, gravis u. graviter verwendet (so orat. 20: grandiloqui . . . fuerunt cum ampla et sententiarum gravitate et maiestate verborum, vehementes . . . graves; 101: magna graviter dicere; de orat. 3, 177), ähnlich bei der Forderung, das genus grande mit dem subtile zu verbinden (orat. 99f; de orat. 2, 212). Dafür sei bei den Griechen Demosthenes Vorbild (orat. 111), manche seiner Philippischen Reden seien völlig graves, andere gemischt. Für den hohen Stil werden von Quintilian (inst. 10, 1, 46/97) übereinstimmend mit griech. Kritikern Homer u. die attischen Tragiker, bes. Aischylos, gerühmt, der bei Aristoph. ran. 1004f als der eigentliche Schöpfer des erhabenen Stils erscheint (sublimis et gravis et grandiloquens saepe usque ad vitium wird er inst. 10, 1, 66 charakterisiert; vgl. Wehrli aO. 23/5), zu seinen Vertretern in der röm. Literatur zählt er Pacuvius u. Accius. Oft erscheinen freilich G. u. gravis nicht im Gegensatz zu den beiden anderen Stilarten, sondern bezeichnen einfach die Gewichtigkeit der Sprache (F. Leo, Gesch. der röm. Literatur [1913] 221$_1$) oder die den Worten innewohnende Überzeugungskraft (Hellegouarc'h 280f). So ist G. aufzufassen, wenn Horaz (ep. 2, 1, 59) die G. des Komödiendichters Caecilius preist u. von den griech. Tragikern sagt, sie behaupten auch im Satyrspiel ihre G. (ep. 2, 3, 222; vgl. W. Steidle, Studien zur Ars Poetica des Horaz [1967] 115f). Demgegenüber läßt Terenz seine Diktion ganz vom come u. dulce bestimmt sein (Suet. vit. Ter. 5), läßt also das grave vermissen (vgl. Heuer 39f). Manchmal drückt G. u. gravis auch den Ernst oder die Würde des Stoffes aus. So spricht Horaz (carm. 4, 9, 8) von der ernsten Muse (graves Camenae) des Stesichoros u. erwähnt, Lucilius habe über die der Würde des Stoffes nicht angemessenen Verse des Ennius (gravitate

minores) gespottet (serm. 1, 10, 54). Beliebt ist wegen des Gleichlautes die Zusammenstellung gravis u. suavis. Diese beiden Eigenschaften der Rede führten den Menschen erst aus der Barbarei zur Gemeinschaft (Cic. inv. 1, 3). Ähnlich muß der Redner beides in seiner Rede vereinen (orat. 168; de orat. 3, 96), so daß er mit aller Anmut (iucunditas) u. G. zugleich reden kann (ebd. 1, 57). Als vir gravis darf der Redner nur mit ,Beimischung von G.' Lachen erregen (Quint. inst. 6, 3, 25), ebenso die Gesten nur sparsam verwenden (ebd. 11, 3, 184). Seine Autorität hängt vor allem von seiner Lebensführung u. der G. seiner Rede ab (ebd. 4, 2, 125), die sich in einzelnen Teilen der Rede zur Erregung des Pathos einstellen muß (vgl. H. Lausberg, Hdb. der literarischen Rhetorik 2 [1960] Reg. s. v. gravis u. G.). Schließlich nimmt G. im ausgehenden Altertum als Gegensatz zum manierierten Prunkstil die Bedeutung der nüchternen, altröm. Redeweise an. Vertreter dieses Stils waren die Juristen, bei denen ,zum letztenmal die röm. dignitas u. G. zum Ausdruck kam' (E. Norden, Die antike Kunstprosa[2] [1909] 581). So lobt Symmachus einen zeitgenössischen Redner wegen der ,Würde seiner Empfindung' (gravitas sensuum), ohne daß seine Rede dadurch erstarrte (ep. 1, 89 [MG AA 6, 1, 36, 22. 26]), ein Urteil, das nach Norden (aO. 645) auf Symmachus selbst zutrifft, wenngleich dieser von sich sagt, er strebe nur mit Mühe diese G. an (ep. 3, 11 [73, 20]). Im 16. Jh. fand G. als gravità im Italienischen u. gravité im Französischen in der Rhetorik der Humanisten wieder Beachtung (K.-O. Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus: ArchBegriffsGesch 8 [1963] 214); zur gleichen Zeit erscheint ,Gravität' im deutschen Sprachschatz für Würde u. würdevolles Verhalten, während die deutschen Humanisten das Wort auch im Sinn der Rhetorik verwandten (Grimm, Wb. 4, 1, 5, 2237/44).

c. Religiöser Begriff. Wagenvoort versucht in seinem Buch ,Roman dynamism', das seinem Titel gemäß die älteste röm. Gottesvorstellung vom religionsgeschichtlichen Begriff des Dynamismus her erhellen will, G. als materielle, übermenschliche Schwere zu deuten, die nach primitivem Glauben als übermenschliche Mächtigkeit dem Göttlichen anhaftet u. Verehrung heischt. Mit Berufung auf Parallelen in anderen Religionen schließt er aus Belegen bei augusteischen Dichtern, bes. bei Ovid (zB. met. 4, 449f; 15, 693f) auf ähnliche Vorstellungen in der altröm. Religion. Gerade diese späten lat. Zeugnisse erweisen sich aber bei näherer Prüfung als bloße Übertragung der G. als menschlicher Haltung auf die Götter oder als Nachahmung einer griech. Vorstellung, wonach den Göttern in der Tat körperliche Schwere zukommt (Il. 5, 839; Aesch. Eum. 965; weitere Beispiele bei F. Bömer, Rez. Wagenvoort: Gnomon 21 [1949] 356). Außerdem wird an den von Wagenvoort herangezogenen Stellen für die körperliche übermenschliche Schwere nicht so sehr G., sondern pondus verwendet. Anscheinend haben augusteische Dichter G. deswegen gemieden, weil sie wußten, daß damit etwas anderes gemeint war. Schließlich wird selbst pondus in der profanen Latinität nur selten für menschliche oder göttliche Personen verwendet (Walther 42). Zur Stellungnahme Wagenvoorts gegen seine Kritiker vgl. ders., G. et Maiestas: Mnemos 4, 5 (1952) 287/306.

II. K^{e}vôd Jahwæh. Die Gottesbezeichnung des AT ,K^{e}vôd Jahwæh' hat sich aus der Grundbedeutung ,das Schwere, Gewichtige, Imponierende' zu der von Macht u. Herrlichkeit Gottes entwickelt (G. v. Rad, Art. δόξα: ThWbNT 2 [1935] 240f). Es ist das beherrschende Wort für die Theophanieschilderungen des AT geworden, deren Elemente (Sturm, Wolke, Blitz u. Donner) auf Gewittererscheinungen weisen, ohne daß man deshalb Jahwe nur als einen Gewittergott deuten dürfte (vgl. W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1146/8). ,K^{e}vôd Jahwæh' wurde ein ,festgeprägtes Traditionselement, das mit dem Meteorologischen gar nichts mehr zu tun hat' (G. v. Rad, Theologie des AT 1[4] [1962] 252f). Für das Herabsteigen der als schwer empfundenen Wolke, in der Gott gegenwärtig ist, vgl. Ex. 16, 10; 19, 16; 40, 34; Num. 17, 7; dazu R. Hillmann, Wasser u. Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott u. Jahwe, Diss. Halle (1965) 137/51. Auch die Hand Gottes kann schwer auf einem Lande ruhen (1 Sam. 5, 6f: aggravata est manus Domini). Als wörtlichste Übersetzung von hebr. kāvôd würde sich gerade G. anbieten, das aber dafür nie verwendet wird. Das liegt daran, daß maiestas in der Bedeutung ,Herrlichkeit' konkurrierend neben G. trat (Wagenvoort 112f), u. daß die lat. Übersetzung auf die griech. zurückgeht, in der kāvôd fast durchweg mit δόξα wiedergegeben wird (H. Kittel, Die Herrlichkeit Gottes = ZNW Beih. 16 [1934] 64, mit den

Stellen der LXX, an denen das hebr. kbd mit dem griech. Stamm βάρος wiedergegeben ist). Die Übersetzung von kāvôd mit doxa, das in der LXX auf diese Bedeutung eingeschränkt ist, schließt eine Umprägung des griech. Wortes ‚von ungewöhnlicher Tragweite' in sich (ders., Art. δόξα: ThWbNT 2 [1935] 248). Es findet sich 445mal in der LXX u. entspricht meist kāvôd, dessen Bedeutung es ganz aufnimmt (Mohrmann 322). Die Verwendung von doxa wird man mit Mohrmann (326f) lieber in der Bedeutung des Wortes ‚königlicher Glanz, Herrlichkeit' an den hellenist. Königshöfen begründet sehen, als in der philosophischen Terminologie des Parmenides, der unter doxa zwar nicht die volle Wahrheitserkenntnis, aber doch eine innere Erleuchtung versteht, die ein göttliches Lichtmoment in sich schließt (E. Pax, Ex Parmenide ad LXX. De notione vocabuli δόξα: Verbum Domini 38 [1960] 92/102). Die altlat. Übersetzungen verwenden für doxa entweder claritas, so vornehmlich in Afrika, oder gloria, so die Itala, oder maiestas, so die übrigen europäischen Bibeln. In der Vulgata hat sich mit wenigen Ausnahmen gloria durchgesetzt (Steinheimer 16f), weil Hieronymus hauptsächlich Italahandschriften benutzte (zum Ganzen vgl. A. J. Vermeulen, Art. Gloria: o. Bd. 11, 169/225).

B. Christlich. I. Gravitas im Neuen Testament. Das Wort G. begegnet in der Vulgata nur einmal als Übersetzung von σεμνότης (Tit. 2, 7). Hier bedeutet es soviel wie ‚ernste Würde', die Titus bei der Verkündigung des Wortes Gottes wahren soll (Foerster 194). Die Ermahnung erhält dadurch Gewicht, daß sie an einen jungen Mann im kirchlichen Amt gerichtet ist (N. Brox, Die Pastoralbriefe [1969] 295f). Sonst wird von der Vulgata σεμνότης in den Pastoralbriefen mit castitas übersetzt (1 Tim. 2, 2; 3, 4), wobei man ebenso an Ernst u. Würde wie an Autorität zu denken hat. Nur die Vetus Latina verwendet für 1 Tim. 2, 2 ebenso G. (bei Lucif. non parc. 19 [CSEL 14, 250, 13]). Da σεμνότης ehrfurchtgebietenden Ernst in sich schließt, ja nach Philon (Belege bei Foerster 191, 45/9) Scheu bewirkt u. neben αὐστηρόν steht, erscheint G. eigentlich als die bessere Übersetzung. Das Adjektiv gravis für σεμνός (Tit. 2, 2) verwendet nur Pelagius (in Tit. 2, 2 [PL Suppl. 1, 1370]), die Vulgata hat dafür pudicus. Βάρος das in der Bedeutung ‚Einfluß, Macht' nur einmal im NT (1 Thess. 2, 7) begegnet, gibt die Vulgata mit onus wieder (vgl. Schrenk aO. [o. Sp. 763] 554), während sie das Adjektiv βαρύς in der Bedeutung ‚gewichtig' mit gravis übersetzt (Mt. 23, 23; Schrenk aO. 556).

II. Gravitas christiana. a. Eigenschaft Gottes. Die Verwendung von G. als Treue der Vorsehung Gottes ist Tertullian eigen: G. summa u. fides praecipua gehören zu Gottes Ratschlüssen (adv. Marc. 2, 7, 1. 4), ein Wechsel der Meinungen entspricht nicht dem festen göttlichen Willen, divinae gravitatis (fug. 7, 2); G. als Festigkeit steht neben iustitia, maiestas, dignitas des göttlichen Urteils (an. 33, 2).

b. Menschliche Tugend. 1. Im allgemeinen. Die ursprüngliche Bedeutung Gewichtigkeit, Würde in Verbindung mit pondus liegt der Aussage des Arnobius (nat. 2, 41) zugrunde, die Seelen dürften ihre von Gott stammende Gewichtigkeit u. Würde (ponderis et gravitatis) nicht vergessen, zumal sie nicht ohne Gewichtigkeit, Würde u. Festigkeit (gravitas, pondus, constantia) geschaffen seien (2, 45) u. zu vollendeter Würde u. Gewichtigkeit (7, 41) erzogen werden könnten. In der Forderung des Vincentius v. Lerinum (common. 6 [PL 50, 646]) klingt mehr der Begriff der Festigkeit an: der Tradition habe man als einer wesentlichen Haltung der christiana modestia et gravitas zu folgen. Ähnlich spricht Cassiodor (inst. 1, 17, 1) von ecclesiastica gravitas, kirchlicher Festigkeit, mit der die christl. Geschichtsschreiber die Wechselfälle des Geschehens auf Gott beziehen. Von hier aus liegt für G. die Bedeutung Zuverlässigkeit nahe, so für den Wert eines Zeugen (Cypr. ep. 41, 2 [CSEL 3, 589, 3]) oder für den Wert eines Boten (ebd. 44, 1 [598, 6]) oder für das Versprechen eines vir gravis (Cypr. mort. 6 [CSEL 3, 300, 12]; Ferrand. vit. Fulg. 21 [103 Lapeyre]). Mitten unter den Tugenden modestia, patientia, humanitas, integritas, durch die Paulus allen alles wurde, zählt Tert. (idol. 14, 4 [CCL 2, 1114]) auch G. auf, die als würdevoller Ernst der Heiterkeit (hilaritas) das rechte Maß setzt (Min. Fel. Oct. 31, 5). Nach einer strengeren Lebensauffassung geziemt sich das Lachen für die gravitas christiana überhaupt nicht (Pelag. in Eph. 5, 5 [PL Suppl. 1, 1302]). Beim Gottesdienst ist auf würdevolles Singen zu achten (cantare graviter: Ambr. in Lc. 6, 8 [CCL 14, 4, 177]).

2. Bei Klerikern. G. als würdevolles Auftreten ziemt den Klerikern. Schon im Schreiten muß sich das Bild der Persönlichkeit u. die Gewichtigkeit der Würde (species auctoritatis gravitatisque pondus) zeigen (Ambr. off. 1, 18, 75 [PL 16, 49C]), so daß sich der innere Mensch als gravior et constantior, nicht levior aut iactantior erweise (18, 71 [48f]). Ebenso haben G. u. pondus das Reden u. Gefühlsleben zu bestimmen (1, 3, 13 [31A]; 1, 23, 103 [59A]). Grundgelegt ist dieses Verhalten in der gravitas morum, in der charakterlichen Festigkeit der Kleriker (1, 5, 18 [32C]). Nach Gregor d. Gr. (reg. past. 3, 23 [PL 77, 80C]) sind Unbeständige (inconstantes) zu ermahnen, daß sie ihr Inneres mit Festigkeit stärken, gravitate roborent. Für verwaiste Kirchen sollen nur Priester oder Bischöfe bestellt werden, die sich durch ehrwürdiges Leben u. charakterliche Festigkeit (veneratione vitae et morum gravitate) auszeichnen (ep. 1, 15. 18. 51 [MG Epist. 1, 16, 13. 24, 15. 77, 14]); gravitas sacerdotalis ist bei Gregor ein fester Ausdruck (ep. 9, 223 [ebd. 2, 215, 19]; 9, 61 [83, 7] u.ö.; vgl. Reg. s.v. sacerdotalis). Die gleiche Prägung begegnet schon bei Cyprian, hier aber mehr in der Bedeutung bischöflicher Würde, die Respekt fordert. Mit Rücksicht auf sie (gravitas sacerdotalis) u. die Heiligkeit hat Cyprian alle Verleumdungen gegen den Papst Cornelius zurückgewiesen (ep. 45, 2 [CSEL 3, 2, 600, 19]). Der Bischof v. Karthago hält es unter seiner Würde, eine Forderung Novatians zu erfüllen (44, 2 [598, 12]). Papst Stephan soll mit seiner ‚Würde u. seinem Ansehen' (gravitate et auctoritate) das Andenken seiner Vorgänger Cornelius u. Lucius verteidigen (68, 5 [748, 14]). Mit der G. des Papstes muß Cyprian vor allem einen Punkt der Beschlüsse der afrikanischen Bischofssynode über die Ketzertaufe besprechen, der sich auf das bischöfliche Ansehen (sacerdotalis auctoritas) bezieht (72, 1 [775, 7]). An dieser Stelle bahnt sich schon der Gebrauch von G. als Ehrentitel für Bischöfe an. Er läßt sich in kaiserlichen Schreiben ähnlich wie für Beamte seit Konstantin d. Gr. belegen, zB. in einem Brief an numidische Bischöfe vJ. 330: Optat. app. 10 (CSEL 26, 211, 25; vgl. Jerg 150_{93}). Griechisch steht dafür σεμνότης (Euseb. vit. Const. 3, 53, 2. 4; Jerg 155_{150}), häufiger στερρότης (ebd. 155_{151}). Constantius verwendet G. in einem Schreiben an italische Bischöfe (Hilar. coll. antiar. A 8, 2 [CSEL 65, 94, 12]), den Bischof von Alexandrien betitelt er σεμνότατος (Athan. apol. Const. 67 [SC 56, 124, 1]); mehrfach gebraucht er στερρότης (Jerg 158_{194}f). Vornehmlich für Bischöfe verwendet Augustinus G. (ep. 88, 1 [CSEL 34, 407, 16]; dazu M. B. O'Brien, Titles of address in christian Latin epistolography to 543 A. D. [Washington 1930] 29f); gravissimus als bischöflichen Ehrentitel kennt nur er (zB. ep. 43 [CSEL 34, 97, 24]; vgl. O'Brien aO. 106). G. dagegen ist noch bei Gregor d. Gr. bezeugt (ep. 5, 3 [MG Epist. 1, 283]; dazu J. F. O'Donnel, The vocabulary of the letters of S. Gregory [Washington 1934] 179). Bis ins hohe MA bleibt G. eine den Bischof auszeichnende Tugend; so wird Bruno, der Bruder Kaiser Ottos I, wegen seiner urbana gravitas gerühmt (Ruotger. vit. Brunon. 8 [MG Script. 4, 257, 19]; Vit. II Brunon. [12. Jh.] 3 [276, 16]: erat ei comitate condita gravitas; zitiert aus Cic. Cato 10).

3. Bei Mönchen. Häufig bezeichnet G. in der mönchischen Literatur äußere würdevolle Haltung u. innere Festigkeit. Beiden Bedeutungen von gravis entspricht in griech. Schriften σεμνός, das aber auch noch den Begriff ‚heilig' mit einschließen kann (vgl. H. Stephanus, ThesLG 7, 158C. 159D; H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese u. des Mönchtums [1933] Reg. s.v. σεμνός). Σεμνὸς βίος steht bei Basilius (ascet. 2 [PG 31, 872D]) für das Mönchsleben überhaupt, die σεμνότης βίου empfiehlt einen älteren Mönch (ebd. 3 [876C]). Einem Mönch geziemt nur würdevolles (σεμνόν) Lachen (Pall. hist. Laus. 2, 18, 7 [70, 3 Butler]). Σεμνοὶ ὀφθαλμοί zeichnen den Seelsorger Petrus im Schwesternkonvent des Pachomius aus (Vit. Pachom. G² [BHG³ 1400] 28 [Subs. Hag. 19, 197, 2f Halkin]). Der Pförtner soll ein vir gravis sein (Rufin. hist. mon. 17 [PL 21, 459C]). Sulpicius Sev. rühmt vom hl. Martin Ernst u. Würde (G. u. dignitas) beim Reden (vit. Mart. 25, 6 [SC 133, 310]; dazu J. Fontaine im Komm. zSt. [SC 135, 1067f]: ‚Martin est qualifié ici comme l'était un sénateur de la République'; vgl. dieselbe Charakteristik des Tiberius Gracchus bei Cic. har. resp. 19, 41). Mönche, die morum gravitas empfiehlt, sollen zu kirchlichen Ämtern bis zum Episkopat berufen werden (Siric. ep. 1, 13 [PL 13, 1144]). Augustinus kennt in Rom klösterliche Gemeinschaften, in denen Männer gravitate atque prudentia et divina scientia praepollentes, oder Frauen gravissimae probatissimaeque leben (mor. eccl. 1, 70 [PL 32, 1340]). Häufig verwendet Joh. Cassianus G. in seinen Schriften; im Sinn von Würde: gravitas taciturnitatis (inst. 11, 4 [CSEL 17, 196, 17]), gravitas

honestatis (8, 1, 2 [151, 16]), senilis gravitas im Gegensatz zur ungestümen Eile des Jugendlichen (conl. 2, 13, 8 [CSEL 13, 2, 55, 24f]), gravitas psallentis (9, 26 [273, 15]); im Sinn von Festigkeit: gravitas patientiae (inst. 5, 4, 1 [CSEL 17, 83, 19]), gravitas cordis (12, 29, 2 [228, 16]), summa virtutum gravitas (1, 7 [13, 14f]). Die Regel Benedikts nennt G. an sechs Stellen in den Anweisungen über das äußere Verhalten. Bened. reg. 6, 3 hebt die Wichtigkeit des Stillschweigens hervor (taciturnitatis gravitas); 7, 60 wird G. zusammen mit Demut beim Sprechen gefordert; 22, 6 zusammen mit modestia beim Aufstehen am Morgen; 42, 11 mit moderatio beim notwendigen Reden nach der Komplet; 43, 2 beim Eilen zum Gottesdienst (Gegensatz levitas). Der Vortrag eines liturgischen Textes geschehe cum humilitate et gravitate et tremore (47, 4). I. Herwegen (Sinn u. Geist der Benediktinerregel [1944] 26f) sieht darin das röm. Erbe bewahrt. Man wird dies als möglich bezeichnen, doch gemahnt die Verwendung des Wortes bei Joh. Cassianus, einer bevorzugten Quelle Benedikts, zur Vorsicht gegenüber einer solchen Feststellung. In teilweise wörtlicher Übereinstimmung mit der Benediktinerregel fordert die Regula Magistri G. Nur selten wird propter taciturnitatis gravitatem (Reg. Mag. 8, 33 [SC 105, 406]) Gelegenheit zum Reden gegeben. A. de Vogüé (ebd. 407) glaubt freilich, daß es sich hier nicht um die Wichtigkeit des Schweigens handelt, sondern um das Schweigen voll des Ernstes. Ähnlich wird G. beim Sprechen verlangt (84, 3 [SC 106, 346]; 9, 3 [105, 408]: gravitatis sigillo); humiliter cum gravitate (10, 80 [436]) ist eine wörtliche Parallele zur Benediktusregel (7, 60). Ebenso deckt sich mit Bened. reg. 43, 2; 47, 4 die Forderung, mit ‚Ernst' zum Gottesdienst zu eilen (Reg. Mag. 54, 2; 55, 2 [SC 106, 258]) u. in der Feier der Liturgie reverentiae gravitas vel disciplina zu beachten (47, 1 [212]). Im Gegensatz zu G. steht laetitia (11, 76 [24]), levitas (11, 86; 92, 22 [24. 414]), lascivia (55, 10 [260]). Gravis u. graviter begegnen in beiden Regeln nur im Sinn von ‚schwer' (vgl. SC 107, 190f s. v.; zu Bened. reg. s. H. Koenders, Concordantiae Regulae [1947] 137). Isid. reg. monach. 20, 4 (PL 83, 891 A) sieht in der Anweisung der Klosterämter für die Betreuung einer Zelle in der Stadt einen senior et gravissimus von den Mönchen, für die Erziehung der Jugend einen weisen u. aetate gravem Mann vor. Noch in den Consuetudines monasticae des MA ist das Wort nicht vergessen. Im ‚Memoriale qualiter' (Ende 8. Jh.) soll das Chorgebet cum summa gravitate et honestate gesprochen werden (3 [Corpus Consuetudinum Monasticarum 1 (1963) 234, 2]). Nach den Anweisungen des englischen Klosters Eynsham (13. Jh.) muß der Novize in seinem Äußeren gravior et constantior erscheinen, G. soll seine Bewegungen prägen (24 [ebd. 2 (1963) 44, 13. 15]). Das Lachen möge ‚mit einem gewissen Ernst' (gravitate quadam) gewürzt werden u. mehr von der Liebe als vom Leichtsinn (levitate) ausgehen (ebd. 155 [98]). Der Prior sei ‚moribus gravis', der Sakristan ‚maturus moribus in opere gravis' (ebd. (321. 396 [151, 16; 170, 23f]). Eine Entwicklung ins Negative zeigt G. im Gebet des Thomas v. Aquin, in dem er bittet, Gott mache ihn ‚reif ohne Wichtigtuerei', maturum sine gravitate (Opusc. theologica 2 [Torino/Roma 1954] 285), obgleich er sonst die gewöhnliche Bedeutung kennt (zB. summ. theol. 2, 2 quaest. 168 art. 1 ad 3 in einem Ambrosiuszitat).

4. Bei Frauen, besonders gottgeweihten Jungfrauen. G. als würdevolles Benehmen u. Festigkeit im sittlichen Leben passen auch für den weiblichen Tugendspiegel. So begegnet G. oft bei dem sittenstrengen Tertullian. Wenn schon der Mann der G. wegen auf körperlichen Schmuck verzichten muß, so ist sie noch mehr ‚eine Hilfe u. Begleiterin der weiblichen Sittsamkeit', sozusagen ihr ‚Instrument', so daß sie sich auch dem Antlitz aufprägen soll (cult. fem. 2, 8, 1. 3 [CCL 1, 361f]). Das Färben der grauen Haare beseitigt den Anlaß zum ‚Ernst', weil das Zeichen der Vergänglichkeit weggenommen wird (2, 6, 3 [360]). Dagegen sind Krankenbesuche u. Gottesdienste ‚ernste u. heilige Verrichtungen', gravitatis et sanctitatis negotium (2, 11, 2 [366]). Der Witwe von Naim verbürgt das große Trauergefolge das Verdienst eines ehrwürdigen Wandels (gravitatis meritum: Ambr. in Lc. 5, 89 [CCL 14, 4, 164]). Eine Art von Würde u. Erhabenheit (dignitas quaedam et gravitas) zeichnete sich noch auf dem Antlitz der verstorbenen Paula ab (Hieron. ep. 108, 29 [CSEL 55, 348, 13]). Ehrwürdige Witwen (graves viduae) erscheinen im Gefolge der werbenden Enthaltsamkeit bei Augustins Bekehrung (Aug. conf. 8, 11). Tharsilla, die Tante Gregors d. Gr., zeichnete sich durch gravitas vitae aus (dial. 4, 17 [254, 16 Moricca]) im Gegensatz zu ihrer Schwester Gordiana (in ev. 2, 38, 15 [PL 76, 1291]). Noch im hohen MA rühmt der Biograph der Kaise-

rin Adelheid, der Gattin Ottos I, die gravis iucunditas u. die honestissima gravitas (Odilo Cluniac. epitaph. Adalh. 22 [MG Script. 4, 644f]). Ebenso ist G. eine Tugend der Jungfrauen, die dem griech. σεμνότης entspricht. Athanasius (hist. Arian. ep. ad mon. 55 [PG 25, 760C]) setzt sich für die Würde der Jungfrauen ein; hl. Jungfrauen u. andere σεμναὶ γυναῖκες werden von ihm nebeneinander genannt (59 [764D]). Hieronymus (ep. 65, 2 [CSEL 54, 618, 17]) redet die Jungfrau Principia mit σεμνοτάτη filia an. Später kann σεμνή schon soviel wie gottgeweihte Jungfrau bedeuten (Michael Psell. synops. leg.: PG 122, 936B). Ambrosius ermuntert die Jungfrauen zu zuchtvollem Benehmen, so in Verbindung mit Schamhaftigkeit, nüchternem Schreiten, bescheidenem Gesichtsausdruck (virginit. 3, 13 [PL 16, 235C]); im Vorbild Mariens wird ihnen das beherrschte Reden (verbis gravis) vor Augen gestellt (2, 1, 7 [220B]). Das Singen der Psalmen ist allen Altersstufen möglich, auch die Mädchen tragen sie ‚ohne Verlust der Sittsamkeit cum sobrietate gravitatis' vor (in Ps. 1, 9, 3 [CSEL 64, 8]). Auch die Erzieherin eines jungen Mädchens muß nach Hieronymus (ep. 107, 9, 3; 128, 4 [CSEL 55, 300, 15; 56, 160, 20]) gesetzt (gravis) sein, ebenso der männliche Erzieher (107, 4 [55, 295, 19]). In der Jungfrauenweihe der Röm. Liturgie erscheint seit alters die Bitte um gravis lenitas, ‚gemessene Sanftmut' (Sacr. Leon. nr. 1104 [139, 11 Mohlberg], vgl. J. Magne: EphLit 72 [1958] 245/67; R. Metz, La consécration des vierges dans l'église romaine [Paris 1954] 142/7. 462 s. v. Deus castorum corporum), in der Brautmesse die Bitte um verecundia gravis, ‚gemessene Züchtigkeit' (Sacr. Leon. nr. 1110 [140, 27f Mohlb.], vgl. K. Ritzer, Formen, Riten u. religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christl. Kirchen des 1. Jtsd. [1962] 173/5). Sonst ist G. in liturgischen Texten seltener. In einer Oration des westgotischen Liber ordinum (13 [MonEcclLit 5, 300, 5]) steht die Bitte um pondus necessariae gravitatis, ‚das Gewicht der notwendigen Festigkeit'.

5. Bei Kindern. Auch die Christen kennen das Ideal der durch G. ausgezeichneten Kinder u. Jugendlichen. Trotz formaler Übereinstimmungen unterscheidet es sich allerdings von der heidn. Überlieferung. Ist diese vor allem durch die stoische Auffassung der Unabhängigkeit der menschlichen Entwicklung von der Zeit bestimmt, so ist für christliche Schriftsteller das geistige Überschreiten der Altersstufen im biblischen Glauben an die *Gleichheit aller Menschen vor Gott u. der gleichen Verpflichtung zum asketischen Leben begründet (zusammenfassend: Gnilka 205/19). Daraus erklärt sich als Trost für die Hinterbliebenen der Lobpreis auf früh Verstorbene in Grabschriften: Ein Vierzehnjähriger erscheint als morum gravitate colendus (ILCV 1 nr. 739, 4; s. o. Sp. 754). Zwei jung verstorbene Geschwister haben mit ihrer G. ihre Eltern geschmückt (1 nr. 727, 18), ein Kind starb zwar jung an Jahren, aber gravitate senex (2 nr. 3778, 6), was durch die fast wörtliche Übereinstimmung mit Plin. ep. 6, 26 (s. o. Sp. 761) als Formel ausgewiesen ist. Ein anderes Kind ist unter der G. als Lehrerin in zartem Alter herangewachsen (ILCV 2 nr. 4747, 5), eine 21jährige wird gerühmt wegen ihrer infantiae aetas, virginitatis integritas, morum gravitas (2 nr. 4356). Ebenso gehört G. zum Bild jugendlicher Asketen. Bei der Verschleierung junger Mädchen zu Nonnen gelte Vorsicht, der Bischof examinet gravitatis canitiem morum senectam (Ambr. virginit. 39 [PL 16, 289]). G. leuchtete in der Jugend des späteren Bischofs Honoratus v. Arles hervor (Hilar. Arel. vit. Honorat. 5, 1 [SC 235, 78, 7]): quam gravis adolescentia. Bischof Epiphanius v. Pavia behandelte schon als Kind die Älteren graviter, mit gesetztem Anstand (Ennod. vit. Epiph. [CSEL 6, 333, 15]). In der Anweisung für Dispens vom geforderten Alter heißt es bei Cassiod. var. 7, 41, 1 (MG AA 12, 222, 22), es könne einer von seinem Charakter her ein ‚gesetztes Wesen' haben, das ihm die Reife des Alters noch nicht geben konnte. Der jugendliche Mönch Johannes fiel durch seine G. (aetatem suam ... dulcedine et gravitate transibat) ebenso auf wie die junge Nonne Musa, die bei Ankündigung ihres Todes omnem a se levitatem puellaris vitae magnae gravitatis detersit manu (Greg. M. dial. 4, 49. 18 [308. 256 Moricca]). Der Topos geht in die Heiligenviten des MA über: Hathumod zB., Nonne v. Gandersheim (9. Jh.), liebte nicht Späße u. Spiel, sondern setzte an die Stelle kindlicher Zügellosigkeit christiana gravitas (Agius Corb. vit. Hathum. 2 [MG Script. 4, 167, 19]). Die Reklusin Wiborada (gest. 926) in St. Gallen bändigte alle Leichtfertigkeit des kindlichen Alters mit Anstand u. Würde, modesta gravitate (Hartmann. Sangall. vit. Wiborad. 1 [ASS Mai. 1^3, 289C]).

c. *Rhetorischer Begriff.* Augustinus macht sich in der ersten christl. Homiletik (doctr. christ. 4) die antike Lehre von den drei Stilen zu eigen (vgl. Norden aO. [o. Sp. 765] 617f; E. Auerbach, Literatursprache u. Publikum in der lat. Spätantike u. im MA [1958] 29/34). Er beruft sich hier 4, 96 (CSEL 80, 143, 23/8) auf Cic. orat. 101, wobei er das ciceronische graviter dicere (s. o. Sp. 764) durch granditer ersetzt (vgl. J. del Ton, De loquendi genere grandi S. Augustini: Latinitas 11 [1963] 245/53). Diese Variante ist wichtig, da sie einen Anhaltspunkt gibt, ob spätere Autoren auf Augustinus oder unmittelbar auf Cicero fußen (Quadlbauer 8). Mit der Bezeichnung genus grande für den erhabenen Stil folgt Augustinus der gewöhnlichen antiken Terminologie. Seit der karolingischen Zeit, in der die Rhetorica ad Herennium entdeckt wurde, verwendeten die Rhetoren wieder häufiger den Terminus gravis für den erhabenen Stil (vgl. ebd. Reg. s. v. G.). In Anlehnung an die Werke Vergils, Bucolica, Georgica u. Aeneis, verteilte man im MA nach den alten Vergilerklärern (ebd. 10/5) die drei Stilarten auf die drei Stände: Hirten, Bauern, Krieger. Der Stilus gravis gehörte dem Kriegerstand. Zu dieser sog. rota Vergilii, in der im Bilde eines Rades die entsprechenden Begriffe auf die Stände verteilt sind, vgl. ebd. 114/24; E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lat. MA^2 (Bern 1954) 207_3. 238. Ohne unmittelbare Beziehung auf die Stilarten warnt Ambrosius die Prediger vor einem falschen Pathos, das viele unter dem Schein der G. anstreben (off. 1, 19, 84 [PL 16, 53A]). Die Erklärung der Hl. Schrift verlange eine einfache, klare Darlegung, ,voll von Würde u. Gewicht' (plena gravitatis et ponderis: ebd. 1, 22, 101 [58C]). ,Vor dem gesetzten Volke' Gottes (,in populo gravi' Ps. 34, 18 Vulg.) ist nach Augustinus (doctr. christ. 4, 84 [CSEL 80, 140, 14]) die Sprache zu einer gesetzten u. einfachen Ausdrucksweise zu straffen (ad eloquentiam graviorem modestioremque). Ähnlich wie bei Symmachus (s. o. Sp. 765) erscheint auch bei Hieronymus die gravitas Romana in der Sprache als Sehnsucht nach einer vergangenen Zeit, mit der man den Prunk u. die Zierlichkeit der gallischen Sprache würzen oder zügeln soll: ubertatem Gallici nitoremque sermonis gravitas Romana condiret nec calcaribus ... sed frenis uteretur (ep. 125, 6 [CSEL 56, 123, 6/8]). Als Zitat benutzt diese Stelle des Hieronymus die Vita des Desiderius, Bischofs v. Cahors, gest. 665 (1 [PL 87, 220D]; vgl. Norden aO. [o. Sp. 765] 2, 635). Noch im 9. Jh. klagt der gebildete Lupus, Abt v. Ferrières, der sich auch mit den rhetorischen Schriften Ciceros beschäftigt hat, über die Vernachlässigung des Lateins, das von der Tulliana gravitas abgeirrt sei (ep. 1 [PL 119, 434A]).

III. Gravitas als Bezeichnung für das vorletzte Lebensalter. Gravitas als Bezeichnung für das vorletzte Lebensalter geht auf Augustinus zurück (vgl. E. Eyben, Die Einteilung des menschlichen Lebens im röm. Altertum: RhMus 116 [1973] 161f). Ep. 213, 1 (CSEL 57, 373, 13) zählt er folgende Lebensalter auf: infantia, pueritia, adulescentia, iuventus, gravitas, senectus. Anderswo (en. in Ps. 127, 15 [CCL 40, 1378]) läßt er senectus unmittelbar auf iuventus folgen. Die Unterscheidung eines doppelten *Greisenalters erscheint ihm vom Griechischen her notwendig, wo πρεσβύτης = gravis den noch rüstigen Greis, γέρων = senex den geschwächten Greis bedeute. Das Lateinische hat dafür nach Augustinus keine Entsprechung (ebd. 70, 2, 4 [CCL 39, 962f]). In der Geschichte des Menschengeschlechtes fällt das fünfte Lebensalter in die Zeit zwischen der Babylonischen Gefangenschaft u. der Geburt Christi (divers. quaest. 58, 2; 64, 2 [PL 40, 43. 55]; Gen. c. Manich. 1, 23, 39 [PL 34, 191]). Die zur 9. Stunde Gerufenen sind in der Auslegung der Parabel von den Arbeitern im Weinberg die graviores, die zur 11. Stunde die decrepiti (serm. 49, 2, 2 [38, 320]). Von Augustinus übernimmt diese Bezeichnung G. als Lebensalter für den Zeitraum vom 50. bis 70. Jahr Isidor (orig. 11, 2, 6). An anderer Stelle (diff. 2, 19 nr. 74/7 [PL 83, 81 B/D]) läßt er der iuventus die letzten zwei Lebensalter senectus u. senium folgen, ohne das Wort G. zu benutzen, wobei das erste die nondum decrepita, das zweite die fessa et extrema aetas bezeichnet. Vorher unterscheidet er (ebd. nr. 531 [63C]) senectus als gravior aetas von senium als ultima aetas. Die Erklärung Isidors (orig. 11, 2, 6) erscheint wörtlich bei Rabanus Maurus (univ. 7, 1 [PL 111, 179C]). G. als Altersbezeichnung hat sich im Lateinischen nicht eingebürgert. Wie ist Augustinus zu dieser speziellen Bedeutung von G. gekommen? Daß er sie selbst gebildet hat, ergibt sich schon aus seiner zuvor genannten Bemerkung, das Lateinische habe für πρεσβύτης u. γέρων keine unterscheidenden Bezeichnungen. Die Umschreibung der Glosse

von πρεσβύτης (CorpGlossLat 2, 415) mit senex, senior, longaevus, grandaevus, ja sogar mit decrepitus (7, 2, 622), von γέρων mit maturus senex (2, 262) kennt diesen Unterschied nicht. Er scheint bei der Einteilung der Lebensalter bei Hippokrates (hebd. 5; vgl. Philo opif. m. 105) zum erstenmal verwendet. Ein zweistufiges Greisenalter, zwar ohne die Bezeichnung G., kennt auch Varro (bei Cens. 14; vgl. Eyben aO. 173f), der nach den iuvenes die seniores u. senes folgen läßt, ähnlich Ambrosius (ep. 44, 11 [PL 16, 1189A]). Nun wird das reifere Alter schon bei Cicero (Cato 33; pro Rosc. 9) mit G. gekennzeichnet (de Ghellinck 46f). Aus der diesem Alter zukommenden Eigenschaft hat Augustinus einen Teil des Greisenalters selbst so genannt, ähnlich wie bei Ambrosius (Abr. 2, 9, 65 [CSEL 32, 1, 620]) maturitas, ein charakteristisches Beiwort des Alters (Cic. Cato 33), das an sich schon Greisenalter heißen kann.

IV. Beziehung zur gravitas Romana. Am Ende des Altertums hat Isidor (orig. 10, 112) das Wesen der röm. G. von der ursprünglichen Bedeutung her richtig wiedergegeben, wenn er sie als Gewichtigkeit in Gegensatz zu levitas stellt u. in die Nähe von constantia bringt: Gravis pro consilio et constantia dictus, quia non levi motu dissilit, sed fixa constantiae gravitate consistit. Fast wörtlich stimmt dies mit Gregor d. Gr. überein, der G. als pondus umschreibt, so daß die Seelen ab intentione Dei non iam levi motu desiliant, sed in eum fixa constantiae gravitate consistant (moral. 19 [PL 76, 100AB] zu Job 5, 25; zum Begriff pondus bei Gregor vgl. Walther 16/71, bes. 31). Isidor (orig. 9, 2, 105) wiederholt die röm. Anschauung, daß die Römer von Natur aus graves, die Griechen leves sind, ebenso stellt Augustinus (civ. D. 2, 14) die G. u. modestia der Römer der levitas u. lascivia der Griechen gegenüber. Selbst der Begriff gravitas Romana ist noch lebendig, wenn sich auch Tertullian (apol. 39, 13) voll Spott über die Verkommenheit der heidn. Eheauffassung darüber lustig macht. Bei Cassiodor aber (var. 1, 44, 4; 2, 3, 5; 4, 43, 3) erscheint gravitas Romana fast stellvertretend für röm. Wesen, wie sich aus dem Gegensatz consuetudo peregrina ergibt. Von den Römern erwartet nämlich Theoderich wegen ihrer G., ihrer Charakterfestigkeit, vernünftiges Verhalten (10, 14, 2). G. als Würde wird auch noch immer dem röm. Senat (ebd. 1, 30, 4) u. den röm. Beamten zugeschrieben (4, 25, 3; 6, 6, 1; 7, 11, 1). Schließlich erscheint G. gleichsam wie die Mutter eines Römers personifiziert (ebd. 2, 1, 3); bei Boethius (cons. 4, 1) schmückt sie das Gesicht der personifizierten Philosophie. Augustinus (civ. D. 2, 27; 4, 26) preist Cicero als vir gravis (vgl. M. Testard, S. Augustin et Ciceron 1 [Paris 1958] 237. 239).

C. Rückblick. Der ganz u. gar römische Begriff G. wurzelt im politischen Raum. Er bezeichnet zunächst die Gewichtigkeit einer Persönlichkeit, dann ihre würdevolle Erscheinung, schließlich die Beharrlichkeit des Charakters. Das Wort, das zur Kennzeichnung des römischen Ethos in den Kreisen der Nobilität wesentlich von Cicero seine Prägung u. Ausweitung erfuhr, hat auch in der Kaiserzeit seine Leuchtkraft nicht ganz verloren. Während es in der Rhetorik für den hohen Stil Eingang fand, hat es im religiösen Bereich kaum Spuren hinterlassen. Auch im Christentum ist G. vorwiegend ein ethischer Begriff geblieben, der die Würde u. Gemessenheit vornehmlich des geistlichen Standes ausdrückte. Dagegen wird G. selten Gott zugeschrieben (Tertullian), auch in der lat. Bibelübersetzung u. in der Röm. Liturgie ist das Wort kaum belegt. Bei dem für das Christliche wenig ergiebigen Material des ThesLL fällt es schwer, endgültige Feststellungen über das Fehlen oder die besondere Verwendung des Wortes in der christl. Latinität zu treffen. Doch scheinen es vor allem Tertullian, Ambrosius, Cassiodor u. die Mönchsväter geliebt zu haben, während es bei Hieronymus u. Augustinus zurücktritt. Es hat aber nie die terminologische Bedeutung wie die verwandten Wörter auctoritas, dignitas, maiestas erreicht, vermutlich deswegen, weil es die konkrete Bedeutung ,Schwere, Gewicht', oft durch die Verbindung mit pondus betont (Hellegouarc'h 279), beibehielt u. außer den genannten noch andere Wörter wie honor, decor, gloria zur Verfügung standen. – Für viele fördernde Hinweise hat der Verf. Wolfgang Speyer herzlich zu danken.

C. Becker, Wertbegriffe im antiken Rom. Ihre Geltung u. ihr Absinken zum Schlagwort = Münch. Univ. Reden NF 44 (1967). – F. Bräuninger, Art. gravis u. gravitas: ThesLL 6, 2, 2272/315. – H. P. Bütler, Die geistige Welt des jüngeren Plinius. Studien zur Thematik seiner Briefe, Diss. Zürich (1970). – H. Drexler, G.: Aevum 30 (1956) 291/306. – G. Dumézil, Maiestas et gravitas: RevPhilol 26 (1952) 7/28; 28 (1954) 19f. – W. Foerster, Art. Σεμνότης:

ThWbNT 7 (1964) 190/5. – J. de Ghellinck, Juventus, gravitas, senectus: Studia Mediaevalia, Festschr. R. J. Martin (Brügge oJ.) 39/59. – Ch. Gnilka, Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens = Theophaneia 24 (1972). – K. Gross, Der Anstand in der Regel u. im Leben des hl. Benediktus: BenedMonSchr 20 (1938) 264/70. – J. Hellegouarc'h, Le vocabulaire latin des relations et des parts politiques sous la république (Paris 1963). – K. H. Heuer, Comitas, facilitas, liberalitas. Studien zur gesellschaftlichen Kultur der ciceronischen Zeit, Diss. Münster (1941). – O. Hiltbrunner, Vir gravis: Sprachgeschichte u. Wortbedeutung, Festschr. A. Debrunner (Bern 1954) 195/207 bzw.: H. Oppermann (Hrsg.), Röm. Wertbegriffe = WdF 34 (1967) 402/19. – E. Jerg, Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung = Wien. Beitr. Theol. 26 (Wien 1970). – K. Lammermann, Von der attischen Urbanität u. ihrer Auswirkung in der Sprache, Diss. Göttingen (1935). – Ch. Mohrmann, Note sur doxa: Festschr. A. Debrunner aO. 321/8. – F. Quadlbauer, Die antike Theorie der genera dicendi im lat. MA = SbWien 241, 2 (Wien 1962). – E. Remy, Le concept cicéronien de la dignitas et quelques notions connexes: Nova et Vetera 4 (1921) 5/14. – R. Rieks, Homo, humanus, humanitas. Zur Humanität in der lat. Liter. des 1. nachchristl. Jh. (1967). – M. Steinheimer, Die Δόξα τοῦ Θεοῦ in der röm. Liturgie = Münch. Theol. Stud. Syst. Abt. 4 (1951). – W. Waagenvoort, Roman dynamism. Studies in ancient Roman thought, language and custom (Oxford 1947). – M. Walther, Pondus, Dispensatio, Dispositio. Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors d. G., Diss. Bern (Luzern 1941). – A. Weische, Studien zur politischen Sprache der röm. Republik = Orbis antiquus 24 (1966).

Karl Groß †.

Gregor I (Gregor der Wundertäter).

A. Lebenslauf. Die von der Überlieferung G. zugeschriebene ‚Dankrede an Origenes', wichtigste Quelle zum Lebenslauf G.s, ist ihm neuerdings abgesprochen worden, aber doch wohl zu Unrecht; wir halten jedenfalls an der Überlieferung fest (s. u. Sp. 782f). – Nach Eus. h.e. 6, 30 hatte der um 210/13 geborene G. noch einen anderen Namen; er hieß zuerst Theodoros (zum Taufnamen s. u. Sp. 785). Er entstammte einer vornehmen, begüterten, heidn. Familie in Neokaisareia, der angesehensten Stadt in der röm. Provinz Pontus Polemoniacus am Nordostrand Kleinasiens; in der westlich anschließenden Provinz Diopontus waren die wichtigsten Städte Amaseia u. Komana. Mit dem Christentum wurde G. erst im Alter von 14 Jahren, nach dem Tode seines Vaters, bekannt u. fühlte sich gleich davon angezogen (paneg. in Orig. 5 § 48/50 [SC 148, 117]). Seine Mutter sorgte für eine den Vorstellungen ihrer Kreise u. den örtlichen Bedingungen entsprechende ‚enzyklopädische' Ausbildung (ebd. § 56 [119]; vgl. H. Fuchs, Art. Enkyklios paideia: o.Bd. 5, 365/90); er wurde in Neokaisareia in die lat. Sprache, in die Rhetorik u. in das röm. Recht eingeführt. Seine juristische u. sprachliche Ausbildung sollte G. zusammen mit seinem Bruder Athenodoros in Berytos, dem Mittelpunkt der damaligen Rechtswissenschaft, abrunden. Auf der Reise dahin sollten die beiden Brüder, unterstützt durch einen militärischen Helfer, ihre Schwester geleiten. Diese mußte damals nach Kaisareia gebracht werden, wo ihr Gatte kurz zuvor seinen Dienst als juristischer Berater beim Statthalter Palästinas angetreten hatte. In Kaisareia begegneten die beiden Brüder Origenes. Dieser machte auf sie einen so tiefen Eindruck, daß sie ihre bisherigen Pläne aufgaben u. sich in die Schar von Jüngern einreihten, die sich um die geniale Persönlichkeit des damals noch nicht fünfzigjährigen Alexandriners gesammelt hatten (zum Unterricht des Origenes s. u. Sp. 784f). Erst nach fünf Jahren dachten die Brüder an ihre Heimkehr. Als der Abreisetermin gekommen war, hielt G. vor Origenes u. dessen Schülern die schon genannte ‚Dankrede'; sie wird wohl iJ. 238 stattgefunden haben. Ein zwischenzeitlicher Alexandrienaufenthalt ist

wohl unhistorisch. Nach ihrer Rückkehr wurden beide Brüder bald u. noch in jugendlichem Alter zu Bischöfen bestellt, G. in seiner Vaterstadt. Hier war die christl. Gemeinde schon in apostolischer Zeit entstanden (vgl. 1 Petr. 1, 1), aber in den folgenden Jahrzehnten sehr unbedeutend geblieben. Das wurde anders, als G. die Sorge für dieses ausgedehnte Diasporaland übernommen hatte. – Fünf Biographien erzählen das Leben des Wundertäters (s. Crouzel, Grégoire 1018 [mit Lit.]): 1) ein Panegyrikos (BHG[3] 715), der *Gregor v. Nyssa zugeschrieben wird (PG 46, 893/953; Übers. BKV[1] Greg. Nyss. 2, 503/56 [zu Frg. einer kopt. Übers. s. M. van Esbroeck: OrLovPer 6/7 (1975/76) 555/68]); 2) ein Abschnitt, den Rufinus seiner lat. Übertragung der Kirchengeschichte des Eusebios beigefügt hat (h.e. 7, 28 [GCS Eus. 2, 2, 953/6]); 3) eine weitere lat. Vita (Petr. Neapol. vit. Greg. Thaum. [BHL 3768]: Bibliotheca Casinensis 3 [Monte Cassino 1877] 168/79); 4) eine syr. Vita ([BHO 356] P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum 6 [Paris 1896] 83/106; Übers. V. Ryssel, Eine syr. Lebensgeschichte des G. Thaumaturgus: TheolZsSchweiz 11 [1894] 241/54; zu einer georgischen Übers. dieser Vita s. P. Devos: AnalBoll 93 [1975] 161f.); 5) eine armenische Vita ([BHO 355] Vitae et passiones sanctorum selectae ex Eclogariis 1 [Venetiis 1874] 317/31). Es scheint aber nicht, daß man in den zuletzt genannten vier Texten geschichtliche Nachrichten suchen darf; die syr. Vita zB. schreibt die Bischofsweihe des Thaumaturgen *Gregor v. Naz. zu, der ungefähr sechzig Jahre nach dem Tode des Wundertäters zur Welt kam. Nur die Wunder u. außergewöhnlichen Ereignisse haben die zuletzt genannten Biographen interessiert. Geschichtliche Ereignisse hat wohl nur Gregor v. Nyssa berücksichtigt. Dazu gehören die Bischofsweihe des Wundertäters durch Phaidimos v. Amaseia, der Metropole der Nachbarprovinz, G.s u. eines Teils seiner Gemeinde Flucht in die Berge bei der Verfolgung durch Decius, die Stiftung u. Abhaltung von Märtyrerfesten nach dem Ende der Verfolgung, die Weihe des Köhlers Alexander zum Bischof von Komana (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: PG 46, 909. 947f. 953. 933/40). – Nach Harnack (Miss.[4] 2, 757/9) hatte G. durch kluge Rücksicht auf die Schwächen seiner Pfleglinge, durch offene Berichte über seine persönlichen religiösen Erlebnisse u. durch rastloses Besuchen aller neugewonnenen Gruppen erreicht, daß schließlich alle Pontosbewohner kurzweg auch als ‚Christen' bezeichnet werden konnten. Basileios rühmte später an ihm, den er als den ‚Großen' bezeichnete, daß er nicht nur die Städte christianisiert hat, wie es in der frühen Missionsgeschichte die Regel war, sondern auch das Land (spir. 29, 72). Bei den Wundern, die Gregor v. Nyssa u. andere von G. erzählen, ist es unmöglich, Wahrheit u. Dichtung auseinanderzuhalten. Jedenfalls war G. eine weithin gerühmte charismatische Persönlichkeit. Nach Eus. h.e. 7, 37f hat G. mit Athenodoros u. mehreren anderen ehemaligen Schülern des Origenes am 1. Konzil v. Antiocheia teilgenommen (Hefele/Leclercq 1, 196), das über den Bischof dieser Stadt, Paulos v. Samosata, Gericht halten sollte. Unter den Teilnehmern des nächsten Konzils am gleichen Ort, das das abschließende Urteil über Paulos fällen sollte, wird G. nicht genannt; iJ. 268 ist er also bettlägerig krank gewesen oder bereits verstorben.

B. Werke. I. Dankrede an Origenes. a. Echtheit. Die wichtigste literarische Schöpfung des Wundertäters, die Oratio panegyrica in Origenem (SC 148 [mit Komm. von H. Crouzel]; dt. Übers. BKV[2] 2, 212/59), ist nach Socr. h. e. 4, 27, 11 (PG 67, 536 C) von Pamphilos v. Kaisareia in einen Tomos seiner Apologie für Origenes aufgenommen worden, der nicht mehr erhalten ist. Eus. h. e. 6, 30 hat den Text in dieser Gestalt benutzt, auch wenn er ihn nicht ausdrücklich nennt. Bezeugt ist die ‚Dankrede' aber außer bei Sokrates auch bei Hieron. vir. ill. 65 u. in der Suda s. v. Γρηγόριος (1, 1, 542 Adler). Ihre Echtheit ist jüngst, wie o. Sp. 780 bereits gesagt, von Nautin (99/133) bestritten worden. Nach ihm müssen der Verfasser dieser Rede, der Adressat des Origenesbriefs an G. u. der Bischof von Neokaisareia unterschieden werden, weil sich die Angaben über ihr Leben nicht miteinander vertragen. Aber Nautin rekonstruiert die Biographie des Verfassers der ‚Dankrede' auf der Grundlage nicht zureichend begründeter Deutungen des Textes. Außerdem läßt er einige im Text enthaltene Informationen unberücksichtigt. Seine Meinung über den Adressaten des Origenesbriefes beruht auf einer falschen Annahme: er sieht in zwei Allegorien des Origenesbriefes die Grundlagen für eine Biographie des Adressaten, als wenn darin neben dem allegorischen Sinn ein zweiter von biographischer Natur in bezug auf G. stecken würde, was sowohl der Theorie wie

der Praxis des Origenes widerspricht. Schließlich hat Nautin auch die G.biographie Gregors v. Nyssa ignoriert, dem es doch darum geht, den Bischof von Neokaisareia als Schüler des Origenes hinzustellen, u. der sich dabei sowohl der ,Dankrede' wie des ,Briefes' bedient (vgl. Crouzel, Personnages).

b. Anlage u. Gedankengang. Die ,Dankrede' ist klar aufgebaut. Zunächst weist G. darauf hin, daß der Takt ihm eigentlich verbiete, vor seinem Lehrmeister eine Rede zu halten, die Dankschuld ihn aber verpflichte, es doch zu tun (1 § 1/3 § 30). In einem ersten Abschnitt, der von Kap. 3 § 31 bis Kap. 6 § 92 reicht, dankt G. alsdann Gott durch seinen Sohn u. dankt auch seinem Schutzengel. Er legt dar, wie die göttliche Vorsehung u. die Leitung des Engels ihn u. seinen Bruder in das palästin. Kaisareia geführt hätten, damit sie dort Origenes träfen (3 § 31 / 5 § 72). Er schildert dann weiter, wie Origenes sie ermahnt habe, sich der ,Philosophie' hinzugeben, wie er ihnen das ,Wort' erschlossen u. ihnen die glühende Liebe zu diesem eingepflanzt habe. Schließlich zeigt er, was für eine Zuneigung sie mit ihrem Lehrmeister verbunden habe (6 § 73/92). Der zweite Abschnitt, der von Kap. 7 § 93 bis Kap. 15 § 183 reicht, behandelt das Lehrprogramm, das sie bei Origenes durchgenommen haben: zuerst wurden die logischen u. dialektischen Übungen more Socratico durchexerziert (7 § 93/107), dann die Naturwissenschaften, weiter die Sittenlehre, die in der Lehre über die vier Kardinaltugenden zusammengefaßt vorgetragen worden sei. Es habe sich angeschlossen die Theologie. Über diese seien sie zunächst durch all das unterrichtet worden, was die Philosophen u. die Dichter sowie am Ende die Hl. Schrift über Gott aussagen. In einem pathetischen Schlußwort, das von Kap. 16 § 184 bis Kap. 19 § 207 reicht, in dem die biblischen Bilder sich häufen, bekundet der Redner seinen Abschiedsschmerz u. sein Bedauern darüber, daß er jetzt das fast klösterliche Leben verlassen müsse, das er bei Origenes geführt habe. Abgefaßt in einer überschäumenden Rhetorik, bekundet die ,Dankrede' doch eine rührende Aufrichtigkeit.

c. Text u. Bedeutung. Der Text der ,Dankrede', den alle Handschriften von Origenes ,Gegen Kelsos' in der Einleitung wiedergeben, ist nicht gut überliefert. Die mindere Qualität des Wortlauts geht zum Teil auch darauf zurück, daß das Griechisch G.s des Wundertäters durch seine Lateinstudien nicht gerade besser geworden ist. Immerhin stellt aber die ,Dankrede' das erste Beispiel einer christl. Rede dar, die nach den Regeln der Rhetorik für den ,Logos syntaktikos', d.h. die Abschiedsrede, verfaßt ist, so wie wir sie aus den Anweisungen für die epideiktischen Reden bei Menander kennen (Men. Rhet.: 3, 430/4 Spengel). Die ,Dankrede' ist übrigens auch die erste altchristl. Rede, die keine Homilie ist. Für unsere Kenntnis von Origenes ist sie ein ungewöhnlich wertvolles, ja einzigartiges Zeugnis, weil sie uns über seine Unterrichtsweise (vgl. A. Brinkmann, G.s des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes: RhMus NF 56 [1901] 55/60) u. über sein Verhältnis zu einem seiner Schüler unterrichtet u. insofern eine bildungsgeschichtliche Parallele zu den Berichten von Platon u. Xenophon über Sokrates u. von Porphyrios über Plotinos darstellt (vgl. H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité^2 [Paris 1950] 432f). Hier zeigt sich, welch große Bedeutung die ,Dankrede' für unsere Kenntnis der Beziehungen der frühchristl. Theologie zur griech. Philosophie besitzt. Dagegen ist es falsch, die Wirksamkeit des Origenes in Kaisareia als ,Katechetenschule' oder gar als ,theologische Bildungsanstalt' zu bezeichnen; denn wenngleich die von G. wiedergegebene Unterweisung des Origenes rechtgläubig ist u. sich mit dem deckt, was Origenes in seinen Schriften vorträgt, so hat sein Unterricht in Kaisareia doch schwerwiegende Lücken aufgewiesen: es fehlt fast alles, was dem Christentum eigentümlich ist. So beschreibt zB. der dem ,Wort' gewidmete Abschnitt paneg. in Orig. 4 § 35/9 (SC 148, 110/2) genauestens die Nuancen der Trinitätslehre, soweit sie das Verhältnis des Vaters zum Sohn betreffen, aber die Menschwerdung wird in der ,Dankrede' mit keinem Wort erwähnt, ja nicht einmal die Namen Christus u. Jesus kommen vor, etwas, was gar nicht zur Christologie des Origenes u. zu seiner gefühlsbetonten Andacht zum Namen Jesu paßt. A. Knauber schildert den Unterricht des Origenes in Kaisareia als eine Art Missionsschule, die sich mit jungen, dem Christentum sympathisch gegenüberstehenden Heiden befaßte, sie in den christl. Glauben einführte u. dabei von der philosophischen, hauptsächlich mittelplatonischen Schulung ausging, der sie eine christl. Version verlieh; erst später, wenn die Schüler um die Taufe baten, sollten sie die volle christl. Unterweisung erfahren (Katechetenschule oder Schulkatechumenat?: TrierTheolZs 60 [1951] 260/2; ders., Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea: MünchTheolZs 19 [1968] 182/203; vgl. Crouzel, École 15/27). G., der in dieser Zeit noch seinen ursprünglichen Namen Theodoros führt, ist selbst innerlich Christ seit seinem 14. Lebensjahr gewesen (Greg. Thaum. paneg. in Orig. 5 § 50 [SC 148, 116]). Nach Gregor v. Nyssa empfing er die Taufe ziemlich spät (vit. Greg. Thaum.: PG 46, 901). Wahrscheinlich hat er sich erst damals den ganz neuen Namen ,Gregorios', zugelegt, der zuvor noch nicht bezeugt ist u. den er als erster angenommen zu haben scheint, um sich u. seine Mitwelt an den ,heiligen Wächter' von Dan. 4, 10 (Theodotion-Text) zu erinnern. Der Brief, den Origenes an G. gerichtet hat, um ihn zu ermahnen, er möge seine philosophischen Studien der Begründung der christl. Lehre dienstbar machen, dürfte der Adresse wegen erst nach der Taufe an G. geschrieben worden sein (Orig. ep. ad Greg. Thaum.: SC 148, 186/94). Die Etymologie von ,Gregorios', einer adjektivischen Bildung zu γρήγορος, ,Wächter', bestätigt, wenn dies noch notwendig sein sollte, angesichts der großen Verehrung, die der Verfasser der ,Dankrede' für seinen Schutzengel empfindet (vgl. paneg. in Orig. 4 § 40/7; 5 § 71f; 19 § 206f [SC 148, 112/4. 122/4. 182]), noch einmal die Identität des Redners mit dem Namensträger. Γρήγορος ist im übrigen sonst erst spät belegt.

d. Auseinandersetzung mit der griech. Philosophie. Viele Bestandteile griechischer Philosophie werden in G.s ,Dankrede' unerörtert wiedergegeben, andere sind, ohne daß Polemik aufkommt, in christlichem Sinn weitergeführt. Nichts eigentlich Christliches erscheint in der logischen u. dialektischen Unterweisung, die more Socratico erfolgt. Dieselbe Beobachtung ergibt sich für die naturwissenschaftlichen Darlegungen, obgleich es ihr Ziel ist, den Willen Gottes in der Schöpfung tätig zu erweisen. Die Lehre von Gott wird unter Verwendung platonischer Begriffe vorgetragen; alles, was über die Schöpfung ausgesagt wird, könnte vom *Demiurgos des platonischen Timaios verstanden werden; doch ist nach G. die Vorsehung um jedes Einzelwesen bemüht, was der Mittelplatoniker Kelsos (*Celsus) nach Origenes kaum behaupten würde. Obschon von der Inkarnation keine Rede ist, geht die Vorstellung, die sich G. vom Logos macht, in bezug auf Persönlichkeit, Mittlerstellung, Einheit u. Machtgleichheit mit dem Vater weit über das hinaus, was Mittel- u. Neuplatonismus von der zweiten Person ihrer Trias aussagen. Bei G. spürt man etwas von der stark gefühlsbetonten Frömmigkeit, die sein Lehrer Origenes Christus entgegenbrachte. Über den Hl. Geist sagt G. wenig. Für G.s Lehre vom Schutzengel, die so charakteristisch für die ,Dankrede' ist (s. Sp. 785), gibt es womöglich heidnische Parallelen; rein christlich ist sie jedoch in ihrem Begriff von der Vorsehung. Bezüglich der Vorstellung von der Seele lassen sich Vergleiche mit Philosophen heranziehen, doch christlich sind G.s Darlegungen vor allem wegen seiner Betonung der *Freiheit. Das Wort ,Philosophie' hat in der ,Dankrede' einen doppelten Sinn: bald bezeichnet es die heidn. Philosophen u. ihre Systeme, die Origenes seinen Schülern auslegt; bald aber ist mit diesem Wort, einem im frühen Christentum weit verbreiteten Sprachgebrauch folgend, das asketische Leben gemeint (vgl. Malingrey). G. folgt seinem Meister, wenn er mit den Platonikern u. Stoikern die aristotelische Schule kritisiert, die als ,Güter' nicht nur die der Seele, sondern auch solche des Körpers u. der äußeren Welt annimmt. Was G. über die vier Kardinaltugenden äußert, stammt großenteils von den Philosophen: der platonische Begriff der *Gerechtigkeit ist jedoch modifiziert durch G.s Lehrmeister; denn dieser lehnt die platonische Trichotomie der Seele (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία) ab u. setzt an deren Stelle eine andere (πνεῦμα, ψυχή, σῶμα), die den ganzen Menschen betrifft u. auf Paulus zurückgeht. Wenn G. von der Zuneigung spricht, die ihn mit Origenes verbindet, gebraucht er nicht das Wort ἀγάπη, beschreibt aber eine Liebe, die Hingabe ist u. den Christen verständlicher als den Heiden. Das Ideal der Vergöttlichung als Ziel menschlichen Lebens ist gewiß pythagoreischer Überlieferung nicht fremd, ebenso wenig, wenn man an die Therapeuten von Philons Vita contemplativa denkt, dem hellenisierenden Judentum. G.s Kapitel über die Hl. Schrift entbehrt nicht der Parallelen in den Ausführungen der Philosophen über poetische u. mantische Inspiration. In zwei Punkten äußert G. eine den Philosophen ausdrücklich entgegengesetzte Meinung: er betont, daß Origenes seine moralische Unterweisung in die Tat umsetzt u. es nicht bei Verstandeserkenntnissen beläßt. G. stellt Origenes den Philosophen gegenüber, denen er begegnet ist; denn sie alle begnügten sich damit, ,in Worten Philosophie zu betrei-

ben' (ebd. 11 § 134). Wichtiger, weil einen Kernpunkt betreffend, ist G.s scharfe Kritik an der Philosophie als einer systematischen Unternehmung. Das System, zT. rein zufällig aufgegriffen, hindert die Philosophen daran, sich für die Meinungen anderer offen zu halten, u. verwandelt ihre Diskussionen in Dialoge von Gehörlosen; das System wird zum Moor, in dem man versinkt, zum Wald, in dem man im Kreise läuft, zum Labyrinth, dessen Ausweg man nicht findet. Origenes hielt seinen Schülern Vorlesungen über Texte von Philosophen aller Schulen, die Atheisten ausgenommen, warnte seine Hörer davor, sich einer einzigen anzuschließen, u. mahnte sie, das für sie Gute dort anzunehmen, wo immer sie es finden. Denn allein Gottes Wort verdiene die bedingungslose Hingabe des Menschen (ebd. 13f § 150/73). Origenes seinerseits beschuldigt oft die Philosophen des *Götzendienstes, weil sie aus ihrem System einen Gott machen u. das Machwerk ihres Geistes anbeten.

II. Weitere Schriften. a. Anerkannte. 1. Metaphrase zu Kohelet. Die Metaphrasis in Ecclesiasten Salomonis (PG 10, 987/1018) ist als Schrift des G. bezeugt durch Hieron. vir. ill. 65 (38 Bernoulli) u. in Koh. 4, 13/6 (CCL 72, 288/90); Rufin. h. e. 7, 28 (GCS Eus. 2, 2, 955); Suda s. v. Γρηγόριος (1, 1, 541/3 Adler). – Vgl. Ryssel 27/9.

2. Der sog. kanonische Brief. Die Ep. canonica (M. J. Routh, Reliquiae sacrae[2] 3 [Oxford 1846] 251/83) befaßt sich mit Problemen der kirchlichen Disziplin u. Bußordnung, die durch eine Invasion von Goten u. Boraden in die Provinz Pontos ausgelöst worden waren. Gewöhnlich zusammen mit den Kommentaren der byz. Kanonisten Johannes Zonaras, Alexios Aristenos u. Theodoros Balsamon publiziert. Der Kanon 11 mit der Gruppierung der Büßer ist allerdings nicht echt, sondern cn. 75 vom 3. Brief des Basileios an Amphilochios entnommen (ep. 217 [2, 213f Courtonne]). Vgl. Ryssel 15f. 29/31; J. Dräseke, Der kanonische Brief des G. v. Neocäsarea: JbProtTheol 7 (1881) 724/56; ders., Johannes Zonaras' Commentar zum Kanonischen Brief des G. v. Neocäsarea: ZsWissTheol 37 (1894) 246/60.

3. Darlegung des Glaubens. Die kurze Expositio fidei (symb.: AConcOec 3, 3, 1/13; Übers. F. Kattenbusch, Das Apostol. Symbol 1 [1894] 338/42) ist ausschließlich trinitarisch; sie behandelt in vier Paragraphen jede der drei göttlichen Personen, danach die Trinität im Ganzen. Diese Schrift wird von Gregor v. Nyssa als Werk des Wundertäters hingestellt (vit. Greg. Thaum.: PG 46, 912f). Wie C. P. Caspari (Alte u. neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols u. der Glaubensregel [Christiania 1879] 25/64) festgestellt hat, hält sich dies Glaubensbekenntnis treu an die Lehre des Origenes; originell ist besonders das Stück über den Hl. Geist. L. Abramowski (Das Bekenntnis des G. Thaumaturgus bei Gregor v. Nyssa u. das Problem seiner Echtheit: ZKG 87 [1976] 145/66) hat neuerdings die Echtheit dieser Glaubensformel bestritten. Sie sieht in diesem Text ein Werk Gregors v. Nyssa u. kann tatsächliche Schwierigkeiten nachweisen, die aus dem Schweigen des Basileios herrühren u. daraus, daß einige Formulierungen bei Gregor v. Naz. zitiert werden ohne Nennung des Namens des Verfassers u. zudem als vor kurzem verfaßter Text (or. 31, 28 [SC 250, 330]; 40, 42 [PG 36, 420 A]), wohingegen der Wundertäter schon seit einem Jh. tot war. Aber Beweise e silentio können nur selten überzeugen, u. die Leugnung der Echtheit dieser Schrift ruft neue Schwierigkeiten hervor. Unmittelbar nach Wiedergabe dieses Textes versichert nämlich Gregor v. Nyssa, daß dieser in der Kirche von Neokaisareia noch aufbewahrt werde u. zwar in einer vom Wundertäter selbst stammenden Niederschrift (vit. Greg. Thaum.: PG 46, 913 A). Die Vita wurde anscheinend als Panegyrikos im Pontos vorgetragen; denn ihr Beginn ist eine Art captatio benevolentiae gegenüber dem Lokalpatriotismus. Eine Täuschung seitens des Redners wäre demnach sehr gewagt gewesen; denn seine Zuhörer besaßen die Möglichkeit, die Existenz der von ihm angeführten Handschrift in der Kirche von Neokaisareia zu überprüfen. – Vgl. Ryssel 31/3; F. Froidevaux, Le symbole de s. G. le Thaumaturge: RechScRel 19 (1929) 193/247; B. M. Weischer, Die Glaubenssymbole des Epiphanios v. Salamis u. des G. Thaumaturgos im Qērellos: OrChr 61 (1977) 25. 34/8; ders., Qērellos IV 3 = Äthiopist. Forsch. 7 (1980) 69/77; A. Aranda, El Espíritu Santo en la ‚Esposición de Fe' de S. G. Taumaturgo: Script-Theol 10 (1978) 373/407; R. Riedinger, Das Bekenntnis des G. Thaumaturgus: ZKG 92 (1981) 311/4.

4. Schrift an Theopompos. Der an Theopompos adressierte Dialog ‚Über die Leidensunfähigkeit u. Leidensfähigkeit Gottes' ist gleichfalls von L. Abramowski (Die Schrift G. des Lehrers ‚Ad Theopompum' u. Philoxenus v. Mabbug: ZKG 89 [1978] 274/7) als unecht hingestellt worden. Der Dialog ist in syr. Sprache erhalten u. durch sein Explicit ausdrücklich ‚dem hl. Gregor dem Großen' zugeschrieben (Ausgaben: P. de Lagarde, Analecta Syriaca [1858] 46/64; J. P. P. Martin: J. B. Pitra, Analecta sacra 4 [Paris 1883] 102/20; Übers. Ryssel 71/99). Der Name ‚Gregor d. Gr.' wird von den Kappadokiern dem Wundertäter beigegeben (zB. Basil. spir. 29, 74; Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: PG 46, 893 A). Die Absicht dieses Textes ist, das Leiden eines Gottes gegenüber dem hellenist. Dogma von der Leidensunfähigkeit Gottes zu rechtfertigen. Er zeigt, daß Gott Leiden u. Tod auf sich genommen hat, um sie zu zerstören. Jeder Hinweis auf Dreifaltigkeit u. Menschwerdung fehlt, der Name Jesu wird nur am Ende genannt. Abramowski (Schrift aO.) schließt daraus, daß der Vf. zum Modalismus neigte. Doch läßt sich diese Besonderheit auch aus der literarischen Gattung erklären, ohne daß solche Rückschlüsse auf die Theologie des Vf. notwendig wären. Dieser konzentriert seine Ausführungen nämlich ausschließlich auf die Hauptfrage, wie sich die göttliche Leidensunfähigkeit vereinbaren lasse mit der Passion eines Gottes, u. geht nicht zugleich auf andere Lehrfragen ein, die seinem heidn. Gesprächspartner Schwierigkeiten bereiten konnten. – Vgl. Ryssel 118/24; J. Dräseke, Zu Victor Ryssel's ‚G. Thaumaturgus': JbProtTheol 9 (1883) 634/40 bzw. ders., Ges. patristische Untersuchungen (1889) 162/8; H. Crouzel, La passion de l'impassible: L'homme devant Dieu, Festschr. H. de Lubac 1 = Théologie 56 (Paris 1964) 269/79; Abramowski, Schrift aO. 279/90.

b. Unechte oder zweifelhafte Schriften. 1. An Philagrios über die Wesensgleichheit. Zweimal (zwischen Ryssel u. Dräseke bzw. Simonetti u. Refoulé) ist über die Echtheit dieses Dialogs gestritten worden, ohne daß die Frage endgültig entschieden ist. Das Werk ist syrisch unter dem Namen des Wundertäters überliefert (Ausgabe: de Lagarde aO. 43/6; Übers. Ryssel 65/70), griechisch aber als Werk Gregors v. Naz. (ep. 243) u. Gregors v. Nyssa (ep. 26 ad Evagr. [PG 46, 1101/8]). – Vgl. Ryssel 101/18; J. Dräseke, Zu V. Ryssel's Schrift: JbProtTheol 7 (1881) 379/84; V. Ryssel, Zu G. Thaumaturgus: ebd. 565/73; J. Dräseke, Über den Vf. der Schrift πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος: ebd. 8 (1882) 343/84. 553/73 bzw. ders., Untersuchungen aO. 103/62; F. J. Dölger, Sonnenscheibe u. Sonnenstrahl in der Logos- u. Geisttheologie des G. Thaumaturgos: ACh 6 (1950) 74f; M. Simonetti, Gregorio Nazianzeno o G. Taumaturgo?: Ist. Lomb. di Scienze e lettere, Rendiconti 86 (1953) 101/17; F. Refoulé, La date de la Lettre à Evagre: RechScRel 49 (1961) 520/48; M. Simonetti, Ancora sulla lettera ad Evagrio: RivCultClassMediev 4 (1962) 371/4.

2. Abhandlung über die Seele. Der an Tatian adressierte kurze Traktat De anima (PG 10, 1137/46) könnte in Teilen echt sein, während das Ganze mit seinen aristotelischen Sätzen vielleicht von Maximus Confessor unter Verwendung einiger aus Nemesios entliehener Sätze kompiliert wurde. – Vgl. Ryssel 34f; J. Lebreton, Le Traité de l'âme de s. G. le Thaumaturge: BullLittEccl 7 (1906) 73/80.

3. Detailliertes Glaubensbekenntnis. Die Abhandlung Fides secundum partes scheint ein Werk des Apollinaris v. Laod. zu sein 167/85 Lietzmann). Vgl. Caspari aO. 65/146; J. Dräseke, Apollinarios v. Laod. Sein Leben u. seine Schriften = TU 7 (1892); Clavis PG 3645.

4. Zwölf Kapitel über den Glauben. Die unechten De fide XII capitula (AConcOec 1, 1, 6, 146, 4 / 151, 3) befassen sich mit Häresien des 4. u. 5. Jh. – Vgl. Ryssel 42f; Dräseke, Untersuchungen aO. 94/102; F. X. Funk, Die G. Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben: ThQS 80 (1898) 81/93 bzw. ders., Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 2 (1899) 329/38.

5. Homilien. Die Predigten, die, zT. in verschiedenen Sprachen, unter dem Namen des Wundertäters überliefert sind, haben bei den Kritikern wenig Gnade gefunden. – Vgl. J. Dräseke, Über die dem G. Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien u. den Χριστὸς πάσχων: JbProtTheol 10 (1884) 657/704; M. Jugie, Les homélies mariales attribuées à s. G. le Thaumaturge: AnalBoll 43 (1925) 86/95; Ch. Martin, Notes sur deux homélies attribuées à s. G. le Thaumaturge: RevHistEccl 24 (1928) 364/73; M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens (Louvain-la-Neuve 1975) 64f. 120f.

6. Disputation mit Ailianos. Die Echtheit dieses Basil. ep. 210, 5 (2, 195 Courtonne) erwähnten Werkes haben wir selbst in einer früheren Arbeit bestritten (H. Crouzel, G. le Thaumaturge et le Dialogue avec Élien: RechScRel 51 [1963] 422/31). Die von Basileios zitierten Sätze sind nach dem Vokabular des Origenes deutlich modalistisch u. können deshalb nicht von G. sein, da Origenes den Modalismus scharf abgelehnt hat. Auch nach Abra-

mowski (Bekenntnis aO. 159f) ist die Schrift mit der Expositio fidei (s. o. Sp. 787f) unvereinbar. Die Disputation hält sie gleichwohl für echt, während sie paradoxerweise die Expositio für unecht hält. – Vgl. Ryssel 33f; Crouzel, Dialogue aO.; Abramowski, Bekenntnis aO.

C. Gebetsliteratur. Der Bischof von Neokaisareia wirkt in der Spätantike u. darüber hinaus nicht nur als Theologe weiter. In der Erinnerung der christl. Gemeinden lebt er vor allem fort als Wundertäter u. Schutzheiliger gegen dämonische Mächte (Socr. h. e. 4, 27 [PG 67, 536 C]; Soz. h. e. 7, 27, 4 [GCS Soz. 343]; Theod. Lect. h. e. epit. 555 [GCS Theod. Anagn. 156]; Sev. Ant. hymn. 182 [PO 7, 643f]; vgl. C. D. G. Müller, Art. Geister IV: o. Bd. 9, 766). Seine Vita u. Gregor v. Nyssas Panegyrikos (s. o. Sp. 781) greifen diese im heimischen Pontos lebendigen Überlieferungen auf u. verbreiten sie im ganzen Reich (vgl. Sev. Ant. epp. sel. 8, 1 [2, 2, 393 Brooks]). Infolgedessen werden bereits gebräuchliche oder neuverfaßte Beschwörungsformeln zur Steigerung von Ansehen u. Wirksamkeit mit seinem Namen versehen. Schon die in einer Hs. des 6. Jh. erhaltene syr. Übersetzung der Vita G.s legt dem Bischof eine Reihe kürzerer oder längerer abwehrender, herbeilockender u. bannender *Beschwörungen in den Mund (Vit. Greg. Thaum. [BHO 356] 4f. 8/12 [aO. (o. Sp. 781) 244f. 246f. 252f]), die als Zeugnisse spätantik-christlicher Gebräuche u. Vorstellungen Beachtung verdienen. Die byz. Liturgie benutzt eine größere Anzahl von Exorzismen, die G., zT. in Konkurrenz zu anderen Heiligen (J. Goar, Εὐχολόγιον[2] [Venetiis 1730] 584b), zugeschrieben werden (vorläufige Bestandsaufnahme: Th. Schermann, Spätgriech. Zauber- u. Volksgebete, Diss. München [1918] 27/9; Telfer 246/9). Wenn als πνευματοδίωξ häufig G. ‚der Theologe' genannt wird, ist damit zunächst wohl auch der Wundertäter u. nicht *Gregor v. Naz. gemeint; das Epitheton wurde für beide gebraucht u. beide nicht selten verwechselt (Telfer 245; vgl. Elias v. Kreta: PG 36, 901). Weit verbreitet waren die zwei außerhalb der Kpler Patriarchaleuchologien überlieferten G.-Gebete zur Vertreibung unreiner Geister Ἐφ' ἡμᾶς τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα κτλ. (bzw. Ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ . . . ἐξορκίζω ὑμᾶς κτλ.) u. Ἐπικαλούμεθά σε, Κύριε, τὸν Θεὸν κτλ. (vollständige Ausgabe nach einer Hs. des 11. Jh.: A. Strittmatter, Ein griech. Exorzismusbüchlein. Ms. Car. C 143b der Zentralbibliothek in Zürich: OrientChristiana 26 [1932] 129/37. 141/9; Komm. ebd. $137_1/140_{15}$. 143f; vgl. Th. Schermann, Griech. Zauberpapyri u. das Gemeinde- u. Dankgebet im I. Klemensbrief = TU 34, 2b [1909] 18/21 u. ö.; neue Zeugen des 1. Formulars nennt A. Jacob, Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane: Didaskalia 4 [1974] 160. 176. 187. 191). Kein Schutzgebet für Häuser (Schermann, Zaubergebete aO. 28), sondern eine Oratio ad energumenos adiurandos ist der zuerst in einem palästinischen Euchologion (Cod. Sinait. gr. 973 vJ. 1153) bezeugte *Exorzismus κατὰ τῆς ἄβρας (Dmitriewskij 2, 118f; vgl. 451), ‚a pagan incantation turned to Christian use' (Telfer 246) gegen einen vom Meer kommenden, als äußerst mächtig, tintenschwarz u. dreiköpfig vorgestellten Dämon, dessen Identifikation unsicher bleibt (L. Arnaud, L'exorcisme κατὰ τῆς ἄβρας attribué à s. Grégoire: ÉchOr 16 [1913] 292/304, bes. 300: ἄβρα = aura = Luftgeist; vgl. auch Liddell/Scott, Lex.[9] 278 s. v. αὔρα; A. Heisenbergs Vermutung [bei Schermann, Zaubergebete aO. 28_2], es sei κατὰ τῆς σαύρας, ‚gegen die Eidechse', zu lesen, widerspricht Gebetstext u. Verwendungszweck: *Energumenoi). Die sog. Apokalypse des Gregorios Thaumaturgos (Telfer 247 nach Reitzenstein, Poim. 30_1; vgl. ebd. $18f_8$. 269f) ist ein jüdischen u. paganen Traditionen verpflichtetes Gebet zur Sicherung eines Hauses mit Offenbarung der wirkmächtigen Namen (hrsg. von E. Legrand, Bibliothèque grecque vulgaire 2 [Paris 1881] XX/XXII aus Cod. Paris. gr. 2316 fol. 433r). Wenigstens zwei G.-Gebete wurden von kopt. Zauberern verwendet (F. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 2 [Paris 1925] 173/8 nr. 18f bzw. Kropp, Zaubert. 2, 161/75 nr. 45f). Das Phylakterion (Lexa aO. nr. 18 bzw. Kropp aO. nr. 45) gegen ‚alle Einwirkungen, die durch böse Menschen entstehen', in dem ‚G., der Diener des allmächtigen Gottes', selbst als Sprecher auftritt, ist verwandt mit dem griech. G.-Gebet des Cod. Matrit. 4644 (olim gr. 105) fol. 79v/80r (Kropp, Zaubert. 2, 169; vgl. ebd. 3, 220 § 378). In der volkstümlich-magischen Literatur erreicht G. jedoch nicht die Beliebtheit des Kyprianos (*Cyprianus II). Alle G.-Gebete lassen jede bewußte Bezugnahme auf die theologische u. hagiographische G.-Literatur vermissen u. sind allein durch die ‚Verfasser'-Angabe von vergleichbaren Texten

unterschieden. – Allgemein vgl. K. Thraede, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, bes. 109/14; D. E. Aune, Magic in early Christianity: AufstNiedergRömWelt 2, 23, 2 (1980) 1551/5.

O. BARDENHEWER 2[2] (1914) 315/32. – H. CROUZEL, Art. Grégoire le Thaumaturge: DictSpir 6 (1967) 1018/20; L'école d'Origène à Césarée: BullLittEccl 71 (1979) 15/27; Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturge ?: Gregorianum 60 (1979) 287/320. – A. v. HARNACK, Miss.[4] 2 (1924) 754/62. – E. v. IVÁNKA; Hellenisches u. Christliches im frühbyz. Geistesleben (Wien 1948); Plato christianus. Übernahme u. Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (1964). – H. KOCH, Pronoia u. Paideusis. Studien über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus = Arb. z. Kirchengesch. 22 (1932). – A. M. MALINGREY, ‚Philosophia'. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au 4e s. ap. J.-C. (Paris 1961), bes. 100/84. – P. NAUTIN, Origène, sa vie et son œuvre = Christianisme antique 1 (Paris 1977). – K. M. PHOUSKAS, Γρηγόριος ὁ Νεοκαισαρείας ἐπίσκοπος ὁ Θαυματουργός (Athen 1969). – V. RYSSEL, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben u. seine Schriften (1880). – W. TELFER, The cultus of St. Gregory Thaumaturgus: HarvTheolRev 29 (1936) 225/344. – W. VÖLKER, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit u. zu den Anfängen christlicher Mystik (1931) 228/35. – H. VOLKMANN, Art. Pontos: KlPauly 4 (1978) 1050f.

Henri Crouzel (A.B; Übers. Theodor Klauser)/ Heinzgerd Brakmann (C).

Gregor II (Gregor von Nazianz).

A. Leben u. ‚Allgemeinbildung'. I. Leben. G.s Heimatstadt ist Nazianzos in Kappadokien (*Cappadocia; zur Lokalisierung Trisoglio, Quarantennio 39f). Die Eltern, Angehörige der griech. Oberschicht einer Provinz, in der die Masse des Volkes wohl noch Kappadokisch sprach (K. Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengesch. 2 [1927] 243), waren reiche Grundbesitzer. Der Vater, G. der Ältere (über ihn: Ziegler), hatte in Nazianz auch Ämter bekleidet (or. 18, 6 [PG 35, 992 C]). Er war ursprünglich Hypsistarier gewesen (darüber: Mpones), Anhänger jener Gemeinschaft, der in seiner Religiosität nahezustehen Goethe im hohen Alter bekannte (Wyß, Zu G. 172/83). Die Mutter, Nonna (über sie: Dölger), schon von Geburt Christin, gewann G. den Ä. für ihren Glauben. Um 329 wurde dieser Bischof von Nazianz. Das Geburtsjahr des Sohnes ist nicht sicher zu bestimmen. Seine eigenen Angaben (carm. 2, 1, 11, 512f u. 239 [PG 37, 1064. 1046]) lassen verschiedene Auslegungen zu: 329/30 (Ullmann; Gallay u. a.), etwa 326 (Clémencet; Sinko; Jungck, m.E. mit bessern Gründen). G.s jüngerer Bruder Kaisarios wurde in glänzender weltlicher Laufbahn Arzt am Kaiserhof, dann hoher Reichsbeamter. Er u. die Schwester Gorgonia starben früh, um 368/69. Seine Ausbildung erhielt G. in Nazianz, im kappadokischen u. im paläst. Caesarea, in Alexandrien u. in Athen. Diesen Stätten seines Studiums verdankte er gewiß mehr als die übliche ‚Allgemeinbildung' (über diese s. u. Sp. 797f): auf das Studium im paläst. Caesarea u. in Alexandrien darf man wohl seine Vertrautheit mit dem origenistischen Gedankengut zurückführen; auf Alexandrien die Nähe zu Athanasios, die Bekanntschaft mit der allegorischen Bibelauslegung, die Kenntnis des von Antonios begründeten Mönchtums. Ihre ganze Fülle u. Rundung wird G.s hellenischer Kultur der

lange Aufenthalt in Athen (wohl 345/56; so Jungck) verliehen haben. Nach Socr. h. e. 4, 26 (par. Soz. h. e. 6, 17) waren dort Himerios u. der Christ Prohairesios seine Lehrer. In Athen schloß er sich aufs innigste an seinen Studiengenossen Basileios an. Dort begegnete er 355 auch dem Caesar Julianus, dem spätern Kaiser. Nach Nazianz zurückgekehrt gab er Proben des erworbenen rhetorischen Könnens (carm. 2, 1, 11, 265f [PG 37, 1018]). Er empfing die Taufe (Greg. Presb. vit. Greg. Naz.: PG 35, 257 B) u. nahm sich ein Leben in Askese u. kontemplativer Zurückgezogenheit vor. Wohl damals entstand, in Gemeinschaftsarbeit mit Basileios, die ‚Philokalia', eine Auswahl aus den Werken des Origenes. 361 oder aA. 362 wurde G. wider seinen Willen vom Vater zum Priester geweiht. Er suchte sich der Ausübung des Amtes durch die ‚Flucht' zu entziehen, kehrte aber bald zurück u. hielt an Ostern 362 seine erste Rede. Von dem seelischen Druck, der während Julians Herrschaft (361/63) auf ihm lastete, gibt or. 5, 26f (PG 35, 696 B / 700 A) eine Vorstellung (vgl. auch or. 18, 32 [1025 CD]). Peinlich war es für G. u. seine Angehörigen, daß Kaisarios unter Julian seine Stellung am Hofe nicht aufgab (ep. 7 [GCS 53, 8f]), auch wenn er seinem Glauben treu blieb (or. 7, 11/3 [PG 35, 769 A / 72 A]). Aus kirchenpolitischen Gründen weihte der zum Metropoliten von Caesarea Cappadociae aufgestiegene Basileios (*Basilius v. Caesarea) 372 G. zum Bischof des kleinen, aber als Verkehrsknotenpunkt nicht unwichtigen Sasima: eine Maßnahme, die ihm G. nie ganz verzeihen sollte (carm. 2, 1, 11, 439/62 [PG 37, 1059/61]; or. 9/11 [PG 35, 817/42]). Das ihm widerwärtige Amt trat G. überhaupt nicht an. Er stand seinem Vater noch bis zu dessen Tod (374) bei u. zog sich dann nach Seleukeia in Isaurien zurück. Daselbst erreichte ihn, nachdem Kaiser Valens 378 bei Adrianopel gefallen war, der Ruf, die Leitung der kleinen orthodox gebliebenen Gemeinde in Kpel zu übernehmen (carm. 2, 1, 11, 596/606 [PG 37, 1079f]; Socr. h. e. 5, 6). Die Ernennung des Theodosius zum Augustus des Ostens am 19. I. 379 eröffnete G.s Wirken gute Aussichten; aber vom Großteil der Bevölkerung des seit rund vierzig Jahren arianischen Kpel wurde er als Eindringling abgelehnt. Als Wirkungsstätte konnte man ihm nur die kleine Anastasia-Kirche zur Verfügung stellen. Dort hielt er im Sommer u. Herbst 380 die fünf Theologischen Reden (or. 27/31). Ihnen vor allem, d. h. der darin dargelegten Trinitätslehre, verdankt er den vor ihm nur dem Evangelisten Johannes verliehenen, prägnant zu verstehenden Ehrennamen ὁ Θεολόγος, ‚der Gott Verkündende'; für uns erstmals bezeugt vielleicht in der Überschrift eines Zitats in den Akten des Konzils von Chalkedon vJ. 451 (AConcOec 2, 1, 3, 114, 14), dann sicher, im 7. Jh., von G.s Biographen Gregorios Presbyteros (PG 35, 288 C). Die rednerische Meisterschaft G.s wie die Eindringlichkeit seiner theologischen Argumentation gewannen ihm einen wachsenden Kreis von Hörern u. Anhängern. Und obschon von Alexandrien aus gegen ihn gearbeitet wurde, obschon der von dorther gestützte christl. Kyniker Maximos-Heron (Hauser-Meury 119/21), der sein Vertrauen erschlichen hatte, versuchte, sich heimlich zum Bischof von Kpel weihen zu lassen, behauptete G. seine Stellung. Die entscheidende Wendung zu seinen Gunsten brachte der Einzug des Theodosius am 24. XI. 380. Der Kaiser selbst übergab ihm kurz darauf die Apostelkirche. Die Würde eines Bischofs von Kpel verlieh ihm das Konzil, das dort im Mai 381 unter dem Vorsitz des Meletios v. Ant. zusammentrat. Als dieser kurz darauf starb, wurde G. zum Vorsitzenden gewählt. Er hatte das durch den Tod des Meletios brennend gewordene Antiochenische Schisma zu behandeln. Mit seinem vermittelnden Lösungsversuch drang er nicht durch. Nach diesem Mißerfolg fochten die erst später eingetroffenen ägypt. u. makedonischen Konzilsteilnehmer seine Wahl auf den Sitz von Kpel als unrechtmäßig an, da er bereits Bischof von Sasima sei. Enttäuscht u. verbittert reichte er darauf dem Konzil u. dem Kaiser sein Rücktrittsgesuch ein; es wurde, rascher als er erwartet hatte, angenommen. G.s Scheitern wird meist erklärt mit seiner überempfindlichen, harter Auseinandersetzung nicht gewachsenen Natur; ob ein anderer mehr zustandegebracht hätte, bleibt fraglich (J. Mossay, G. v. Naz. in Kpel: Byzant 47 [1977] 223/38). Mit or. 42 verabschiedete er sich im Sommer 381 von seiner Gemeinde u. dem Konzil. Er zog sich in seine Heimat zurück. Während der Jahre, die ihm noch blieben, schrieb er die meisten der uns überlieferten Briefe u. den größten Teil seiner Gedichte. Er starb 390 (P. Nautin: RevHistEccl 56 [1961] 33/5). Noch als Bischof von Kpel hatte er, wohl am 31. V. 381, in solenner römischer Form sein Testament errichtet (Clavis PG 3033; F. Martroye, Le

testament de s. Grégoire de Naz.: MémSocNatAntFr 76 [1924] 219/63).

II. Gregors ‚Allgemeinbildung'. Über die Gegenstände seines Studiums macht G. nirgends ins einzelne gehende Angaben. Doch wird er dieselben Fächer getrieben haben wie Basileios (or. 43, 23 [PG 36, 528 A]), Kaisarios (or. 7, 7 [35, 761 CD]; epitaph. 12 = Anth. Pal. 8, 91), Nikobulos d. J. (carm. 2, 2, 4, 58/75 [PG 37, 1510f]), über deren (erworbene oder angestrebte) Bildung er sich genauer äußert. Die Disziplinen, die er erwähnt, fügen sich ein in das bekannte Gebäude der *Enkyklios Paideia (vgl. H. Fuchs: o. Bd. 5, 366. 390f). Es begegnen Grammatik, Dialektik (Logik), Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie; daß die Musik fehlt, mag Zufall sein. In ihrer Gesamtheit bilden die genannten Einzelwissenschaften den Unterbau der ‚Philosophie', d. h. der Theologie. Was die Teilgebiete des sog. Trivium betrifft, weist sich G. mehrmals über sein grammatisches Rüstzeug aus, zB. or. 39, 12 (PG 36, 348 A): ‚Metaphysik der Präpositionen'; or. 41, 15 (449 B): ein Interpunktionsproblem; or. 44, 8 (616 C): Gleichklang von κενός u. καινός; or. 38, 3 (313 A): Homonyma (vgl. u. Sp. 819); ep. 101, 59 (PG 37, 189B = SC 208, 62): die Stilfigur der Synekdoche. Von seiner dialektischen Schulung zeugen vor allem die Theologischen Reden u. die Dogmatischen Gedichte (Focken). Unter den Studien des Kaisarios führt G. (selbstverständlich bei dem künftigen Arzt) auch die Medizin auf; ebenso unter jenen des Basileios. Nach M. E. Keenan (St. Gregory of Naz. and early Byz. medicine: BullHistMed 9 [1941] 8/30) hätte auch G. selbst sich eingehend mit Medizin beschäftigt: tatsächlich spricht er, besonders in Bildern u. Vergleichen, oft von Arzt u. Krankheit (Belege bei H. J. Frings, Medizin u. Arzt bei den griech. Kirchenvätern bis Chrysostomos, Diss. Bonn [1959]); doch gehen die Kenntnisse, die er zeigt, kaum über das auch einem Laien Geläufige hinaus. – G.s Einstellung zur hellenischen ‚Allgemeinbildung' ist so zwiespältig wie die zur hellenischen Kultur überhaupt: An Athanasios findet er es in der Ordnung, daß er nur ‚wenig von den Enkyklia' getrieben hatte (or. 21, 6 [PG 35, 1088 B]); er war eben zu Höherem berufen. Aber Georg dem Kappadokier rechnet er es unter vielen andern Fehlern auch an, daß ihm ἐλευθέριοι λόγοι unbekannt geblieben waren (or. 21, 16 [1100 A]). Anerkennung u. Ablehnung äußert er im gleichen Atemzug or. 11, 1 (832 B), wo er an *Gregor v. Nyssa rühmt, daß er hervorrage ‚in unserer Paideia u. in der, die einst die unsere war'. Natürlich steht für G. die christliche hoch über der griechischen; aber preisgegeben hat er diese Bildung, die ‚einst' die seine war, in Wirklichkeit nie.

B. Werke. I. Reden. (Clavis PG 3010) *a. Übersicht.* Mit dem Vorbehalt, daß die Gattungsgrenzen fließend sind (u.a., weil G. immer wieder Persönliches [‚etwas allzuviel über den Redner selbst': Bardenhewer 3, 171] einflicht), läßt sich sein rednerisches Werk gliedern wie folgt (Titel u. knappste Hinweise auf den Inhalt ebd. 3, 173/7): a) Theologische Reden. Außer den eigens so benannten (or. 27/31) gehören hierher auch or. 20. 32f. b) Eine exegetische Rede: or. 37. c) Panegyrische Reden, u. zwar 1) Reden auf kirchliche Feste: or. 1. 38/41. 44. 2) Enkomien: or. 15. 21. 24f. d) Grab- u. Gedächtnisreden: or. 7f. 18. 43. e) Die Invektiven gegen Julian: or. 4f. f) Gelegenheitsreden; unter ihnen 1) solche ‚in eigener Sache': or. 2f. 9/12. 26. 36. 42. 2) sonstige: or. 6. 14. 16f. 22f. 34. Sicher unecht, wie sich schon aus der hsl. Überlieferung ergibt (Sinko, Tradit. 1, 47f), ist or. 35 (De martyribus et adv. Arianos). Daß die Rede nicht von G. ist, wird bestätigt durch das Schweigen des Joh. Sikeliotes (u. Sp. 800), der allein aus ihr nichts zitiert. (R. Weijenborg [Prova 288] will von 45 Reden G.s [incl. or. 35] nur 18 als echt anerkennen. Der hier verfügbare Raum erlaubt nicht, auf diese überkühnen Athetesen einzutreten: sie entbehren m.E. jeder triftigen Begründung.) Als besonders wichtig u. wertvoll gelten mit Recht die fünf Theologischen Reden (or. 27/31; G. selbst [or. 28, 1 (PG 36, 25C)] bezeichnet die or. 28/31 als solche). Nächst ihnen seien hervorgehoben: or. 2, der ‚Apologeticus' mit seiner Darstellung der hohen Aufgabe des Priesteramts; or. 4f, die Invektiven gegen Julian; or. 42, die Abschiedsrede an Gemeinde u. Konzil in Kpel; or. 43, die Gedächtnisrede auf Basileios. Gerade von diesen zuletzt aufgeführten, gehaltreichen u. besonders durchgeformten Reden waren allerdings or. 4 u. 5 nach G.s eigenem Hinweis (or. 4, 53 [PG 35, 576C]) von vornherein nicht für den mündlichen Vortrag bestimmt. Dasselbe dürfte, wegen ihres großen Umfangs, auf or. 2 zutreffen. Und für or. 43 macht es Hürth (56/9) wahrscheinlich, für or. 40 über die Taufe Sinko (Tradit. 1, 52), daß sie in der uns vorliegenden Form erweiterte

Fassungen der tatsächlich gehaltenen Reden sind.

b. Charakter. Byzantiner wie Joh. Sikeliotes u. Michael Psellos haben G. neben oder gar über Demosthenes gestellt. In Wahrheit sind die beiden Redner nach den Voraussetzungen ihres Schaffens u. nach ihrem Werk zu verschieden, als daß es einen Sinn hätte, sie auf diese simple Weise miteinander zu vergleichen. Wohl aber wird man G. unter den griech.-christl. Schriftstellern den ersten Rang in der Meisterung der Rhetorik zuerkennen. Ein angeborenes rednerisches Temperament; die Gabe, je nach Bedarf mit starkem (etwa auch überhitztem) Pathos das Gemüt des Hörers, mit scharfsinniger (etwa auch spitzfindiger) Argumentation seinen Verstand zu gewinnen; sichere, von ängstlichem Klassizismus freie Handhabung der überlieferten Literatursprache (vgl. Trisoglio, Reminiscenze); virtuoses (oft im Übermaß geübtes) Spiel auf allen Registern der rhetorischen Technik: das sind wohl die augenfälligsten Züge des Redners G. Seine Leistung u. seine Kunstmittel haben nach E. Nordens magistraler knapper Charakteristik (Kunstpr. 562/9) Hürth, Guignet (Rhétorique) u. Ruether behandelt; auf sie sei für alles Einzelne verwiesen. Hier nur so viel: für den Stil von G.s Reden mit ihrem auf weite Strecken kommatischen Satzbau, mit ihrer erdrückenden Fülle an Wort- u. Sinnfiguren scheint uns ‚gemäßigter Asianismus' (Norden, Kunstpr. 564) noch immer die treffendste Bezeichnung zu sein. ‚Gemäßigt', weil G., wo es sein muß, es ohne weiteres versteht, auch breit angelegte, harmonisch abgerundete Perioden zu bauen; so etwa or. 2, 49 u. 6, 1 (PG 35, 457 AB. 721 AB). Dem Leser fällt auf, wie oft G. konventionelle Bilder u. Vergleiche verwendet, wie oft er sich auch sonstwo begegnender Topoi bedient (auch wenn das Eigene gewiß überwiegt). Spürt man der Herkunft jenes fremden Gutes nach, so wird man immer wieder auf die ‚Rhetorenschule' geführt. G. läßt das dann u. wann auch durchblicken: Er nennt einzelne Redegattungen mit Namen; er erwähnt auch ausdrücklich ‚die Regeln der Lobrede', u. zwar um zu erklären, daß er sie in einem bestimmten Punkt außerachtlassen werde (or. 18, 5 [989 C]; vgl. 8, 3 [792 D]): ein Kunstgriff, den Th. Payr (Art. Enkomion: o. Bd. 5, 339) auch bei den beiden andern Kappadokiern nachgewiesen hat. Aber so gut wie sie hat auch G. jene Regeln, die er belächelt, meistens treulich befolgt; so hält er sich etwa im Aufbau u. in der Thematik der Enkomien wie der Epitaphien durchaus an die Anweisungen, wie wir sie bei Theon u. Menandros fassen (Hinweise in Mossay's Ausgaben der or. 20/3. 24/6). Unmittelbar an die Praxis der Rhetorenschule mit ihren Deklamierübungen erinnert or. 42, 25 (PG 36, 489 A): ‚Studiert denn ihr also die Geleitworte an mich ein; ich will euch mit der Abschiedsrede danken'. Ein eindrückliches Zeugnis für das Ausmaß, in dem G. sich die pagane Technik zu eigen gemacht hat, ist es, daß die byz. Rhetoren für ihre Anleitungen neben den überlieferten Beispielen aus Demosthenes oder auch anstatt ihrer immer wieder solche eben aus G. anführen. So belegt etwa Joh. Sikeliotes (10./11. Jh.) im Kommentar zur Ideenlehre des Hermogenes die rhetorischen Figuren mit Hunderten von G.-Stellen (nachgewiesen von A. B. Poynton, Gregory of Naz. and the Greek rhetoricians. A supplement to the index of Walz, Rhet. Gr. vol. 9 [masch., Oxford 1933]; vgl. auch K. Fuhr, Rhetorica: Novae Symbolae Joachimicae, Festschr. Joachimsth. Gymnasium. Halle [1907] 132 f).

c. Gregor u. die Rhetorik. Bei alledem ist G.s Verhältnis zur Redekunst zwiespältig. Unter den λόγοι versteht er gewiß sehr oft einfach ‚die Reden', ‚die Rhetorik'; aber ebenso oft bedeuten sie bei ihm (wie bei andern) so viel wie ‚Literatur', ‚Bildung', ‚Kultur' ‚überhaupt das ganze hellenische Geisteserbe. Auf besonders eindrückliche u. wirksame Art äußert sich dieses nach G.s Empfinden allerdings eben in den Schöpfungen des Redners. So ist, auch wo er von λόγοι im weitern Sinne spricht, doch meistens diese ihre eigentümliche (fast könnte man sagen: ihre eigentlichste) Erscheinungsform mitgemeint. Carm. 2, 1, 11, 112 f (PG 37, 1037) bekennt G., wie ihn schon als jungen Menschen heiße Liebe zu den λόγοι erfüllte. In Poesie u. Prosa feiert er die Feuergewalt der Redekunst (carm. 2, 2, 4, 59 [1510]; or. 43, 23 [36, 528 A]). Sie verbürgt dem Gedächtnis edler Toter die Unsterblichkeit (or. 8, 2 [35, 792 B]). Das ist gewiß ein Topos des paganen Epitaphios; aber G. brauchte ihn ja nicht zu übernehmen: jedenfalls denkt er hier wie Horaz (carm. 4, 8, 28). Der Kraft seiner Rede ist sich G. wohl bewußt (or. 19, 3. 16 [PG 35, 1045 BC. 1061 C]). Allerdings: über ihre Kunstmittel äußert er sich mehrmals abschätzig, zB. or. 16, 2 (936 C). Er spricht von ihrer Anwendung etwa auch als von einer Jugendspielerei,

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Abecedarius (Nachtrag zu RAC I, Sp. 9):	Jahrgang 3 (1960) 159
Aeneas (Nachtrag zu RAC I, Sp. 140):	Jahrgang 4 (1961) 184/6
Aethiopia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 158):	Jahrgang 1 (1958) 134/53
Aischylos (Nachtrag zu RAC I, Sp. 204):	Jahrgang 5 (1962) 191/5
Ambrosiaster (Nachtrag zu RAC I, Sp. 365):	Jahrgang 13 (1970) 119/23
Amen (Neufassung von RAC I, Sp. 378/80):	Jahrgang 1 (1958) 153/9
Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	Jahrgang 7 (1964) 167/82
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	Jahrgang 3 (1960) 152/5
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	Jahrgang 3 (1960) 155/9
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	Jahrgang 4 (1961) 187/96
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	Jahrgang 5 (1962) 195/9
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	Jahrgang 6 (1963) 187/92
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8322-3

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENT

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZU
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 94

Gregor II [Forts.] — Greif



1983

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.
Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.
Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.
Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.
Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8322-3 (Lieferung 94)

die er abgeworfen habe (ep. 235, 1 [GCS 53, 168]). Aber bis in seine spätesten Reden braucht er das volle Repertorium dieser rhetorischen Mittel, u. zwar keineswegs ironisch, sondern wie irgendein von ihrem Sinn u. Wert überzeugter heidn. Sophist. Er erwartet denn auch Beifall u. hat ihn offenbar reichlich entgegennehmen dürfen (s. zB. or. 42, 24. 26 [PG 36, 488B. 492A]). Das Problematische seiner Haltung ist schon von zeitgenössischen Glaubensgenossen vermerkt worden: er mußte sich die Kritik, ‚hetärenhaft zu reden', gefallen lassen (or. 42, 12 [472C]). Man hat ihm als das Vorbild, dem er eigentlich hätte nacheifern sollen, die Sprache der Apostel, der Fischer u. Zöllner, vorgehalten. G. rechtfertigt sich: hätte ich die Wirkungskraft der Apostel, ich würde auf alle Kunst verzichten (or. 36, 4 [269B]). Umgekehrt fährt er die ungebildeten Kleriker, die sich auf ihre ἀλογία etwas einbilden, hart an: Tut erst Wunder, dann lasse ich euch als Apostel gelten (carm. 2, 1, 12, 192/215; bes. 199. 211/5 [37, 1180f]). Auf alle andern Güter will G. verzichten oder hat er bereits verzichtet; ans teuerste aber klammert er sich: an die Redekunst (or. 4, 100 [35, 636A]; or. 43, 13 [36, 512AB]). Er vergleicht sich mit dem Kaufmann von Mt. 13, 45f, der all sein Gut verkauft hat, um die eine große Perle zu erwerben (or. 6, 5 [35, 728B]). Aber freilich: man müßte dem Logos überhaupt alles opfern, auch die λόγοι (ep. 235, 1 [GCS 53, 168]). In ergreifenden Versen erklärt er, selbst dieses Opfer, um des Himmelreiches willen, tatsächlich schon dargebracht zu haben (carm. 2, 1, 1, 96/101; 2, 2, 7, 43/8 [PG 37, 977. 1554]). Aber dann muß er wieder zugeben, daß er die λόγοι eben doch bewahrt hat, u. rechtfertigt sich damit, daß sie ihren letzten Grund ja im einen göttlichen Logos haben. Die geradezu mystische Innigkeit, mit der G. diese Herleitung ausspricht, darf wohl verglichen werden mit der Geisteshaltung des hellenischen Dichters, der sich von der Muse inspiriert weiß.

d. Gregor u. frühere Redner. 1. Allgemeines. Aus ep. 31, 7 (GCS 53, 28) erfahren wir, daß G. (noch im Alter) einen Band *Demosthenes besaß. Dessen Redegewalt erwähnt er carm. 1, 2, 10, 39f (PG 37, 683). Dem demosthenischen φιλιππισμός bildet er ep. 190, 1 (GCS 53, 137) σταγειρισμός nach, u. gleich darauf (ebd.) erklärt er, ein wenig ‚demosthenisch sprechen' zu wollen (δημοσθενίσω): er tut dies, indem er die Wendung ἔχει τινὰ συγγνώμην, ‚ist einigermaßen verzeihlich', braucht, die Demosth. or. 21, 66 (u. nur dort) steht. Ep. 180, 2 (GCS 53, 130) führt er das Urteil des Dionysios v. Halikarnassos (Lys. 8) über Lysias an: daß dessen so kunstlose Schreibart in Wahrheit sehr kunstvoll sei. Das sind bereits alle Stellen, an denen G. einen der großen attischen Redner mit Namen nennt. Daß ihre symbuleutischen u. Gerichtsreden, was Thematik u. Gesamtanlage betrifft, sich bei ihm nicht widerspiegeln, ist in der Natur der Sache begründet; aber keineswegs darf daraus geschlossen werden, G. habe sie, im besondern Demosthenes, nicht näher gekannt. Allerdings, wenn er ihnen vieles verdanken wird: die mit Sicherheit auf einen bestimmten Gewährsmann u. eine bestimmte Stelle zurückführbaren gedanklichen u. sprachlichen Anklänge sind gar nicht häufig. So steht die von G. or. 9, 5 (PG 35, 825A) u.ö. gebrauchte Floskel εἰρήσεται γὰρ τἀληθές sowohl bei Isokrates (or. 7, 76) wie bei Demosthenes (or. 11, 17). Traut man G. nicht zu, daß er or. 2, 21 (PG 35, 429C) von selbst auf ὥς γε ἐμαυτὸν πείθω verfallen ist, kann ihm, außer Demosth. or. 23, 19; 24, 6, auch Plat. Gorg. 453ab im Gedächtnis gehaftet haben. Einige allbekannte Prägungen mögen bei G. ebensogut wie aus ihren Urhebern einfach aus der Rhetorenschule stammen: Nach Elias v. Kreta (PG 36, 824A) wäre or. 31, 2 (PG 36, 133C) ἣ οὐδὲ βιωτὸς αὐτοῖς ὁ βίος aus Aischines (or. 1, 183; 2, 5) entlehnt: dasselbe Oxymoron steht aber Demosth. or. 21, 131 u. bei andern Autoren. Ob G. die Wort- u. Gedankenspiele mit αἰτεῖν – ἀπαιτεῖν (ep. 148, 3; vgl. ep. 52, 4 [GCS 53, 109; vgl. 49]) u. mit τόποι – τρόποι (ep. 136, 1 [GCS 53, 99]) aus Andoc. or. 2, 22 bzw. aus Aeschin. or. 3, 78 hat, ob aus der Rhetorenschule oder ob einfach aus der gebildeten Umgangssprache, wie er sie hörte u. selber sprach, läßt sich nicht ausmachen. Allgemeingut war lange vor Greg. Naz. or. 43, 45 (PG 36, 556A) die Wendung vom Heer des Xerxes, welches ‚das Festland befuhr u. durch das Meer marschierte' (zuerst Isocr. or. 4, 89). Wohl auch jene, die Gibbon im Mund eines Christen befremdlich fand, Greg. Naz. or. 4, 2 (PG 35, 533A; vgl. or. 8, 23 [816C]) εἴ τις αἴσθησις (einem Toten): so zB. Isocr. or. 9, 2. 19, 42, aber auch Aristid. or. 46 (2, 324 Dind. [mehr bei C. Rehdantz, Lykurgos' Rede gegen Leokrates (1876) 158]). Oder Greg. Naz. or. 18, 36 (PG 35, 1033AB; vgl. or. 15, 5 [917C]): die Selbstaufopferung von G.s Vater ‚ein schönes Sterbekleid'. Dieses Bild bei Isokrates

or. 6, 45), dann oft abgewandelt. Ferner Greg. Naz. or. 2, 30 (PG 35, 440 A): die einen bedürfen des Zügels, die andern des Stachels (Isocr.: Gnomol. Vat. nr. 52 Sternbach; dort die Parallelen). Schließlich Greg. Naz. or. 25, 4 (PG 35, 1204 B; vgl. ep. 11, 7 [GCS 53, 14]): wir leben nicht für uns selbst, sondern für alle. Ähnlich Demosth. or. 18, 205, aber auch PsPlat. ep. 9, 358a; Aristot. eth. Nic. 1, 7, 1097b 8/11; Men. sent. 775 Jäkel.

2. Einzelne Redner. Der ,Euagoras' (or. 9) des Isokrates wirkt nach E. J. Conrotte (Isocrate et s. Grégoire de Naz.: MusBelge 1 [1897] 336/40) in G.s Gedenkrede auf Basileios (or. 43) nach. Man hat dagegen eingewandt, G. halte sich ja einfach an die Topik dieser (zwar von Isokrates begründeten, aber dann immer wieder gepflegten) Gattung. Gewiß, aber im einzelnen dürften doch eben vom ,Euagoras' angeregt sein: die Aussage, daß in ein u. derselben Familie Kinderreichtum u. Wohlgeratenheit der Kinder zusammenfallen (Isocr. or. 9, 72 ~ Greg. Naz. or. 43, 9 [PG 36, 505 A]); der Aiakidenstamm (den Isocr. or. 9, 13/8 verherrlicht, Greg. Naz. or. 43, 3 [497 C] in ironischer Aufzählung erwähnt); G.s Erklärung der Bildung zum höchsten Gut (or. 43, 11 [508 B]), vergleichbar mit dem Preis der Tyrannis bei Isokrates (or. 9, 40). In der Rechtfertigung seiner ,Flucht' sagt G. (or. 2, 1 [PG 35, 408 B]), er wolle zuerst die Argumente gegen sein Verhalten, die ,Anklage', darlegen, dann sich verteidigen. Sinko (Tradit. 1, 109_2) sieht darin Einfluß des Isokrates, dessen große Rechenschaftsablage (or. 15) wie G.s Rechtfertigung seiner ganzen Haltung von eben diesem Gliederungsschema ausgehe. J. Bernardi (SC 247, 87_6) bemerkt dazu, daß damit die Ähnlichkeit zwischen G.s Apologie u. der Antidosisrede so gut wie erschöpft sei. Das ist richtig; doch möchte ich beifügen: weil G. genug Eigenes zu sagen hat, kann er eine Anregung aufgreifen u. zugleich auf Imitation im einzelnen, zumal wo diese auf Abwege führen müßte, verzichten. Übrigens wirkt doch auch in der Einleitung des Carmen de vita sua (wie in jener der Autobiographie des Libanios) Isocr. or. 15, 4 nach (Jungck 151). – Eine Reminiszenz an Demosth. or. 2, 19 ist es, wenn G. (or. 5, 18 [PG 35, 688]) wie jener den König Philipp so den Kaiser Julian von Possenreißern (μῖμοι γελοίων) umgeben sein läßt, eine andere, wenn G. or. 2, 73 (481 A) unfähige Priester mit Tonfigürchen (πήλινοι) vergleicht, wie Demosth. or. 4, 26 unfähige Offiziere. Den demosthenischen Schlußsatz or. 4, 51 verwendet G. or. 12, 6 (PG 35, 849 B) fast unverändert. Aus dem in der ,Kranzrede' (Demosth. or. 18, 289) angeführten Epigramm (v. 9) stammt das Hemistichium Greg. Naz. or. 40, 7 (PG 36, 365 B) μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστι θεοῦ (Demosthenes: θεῶν). Da G. or. 16, 15 (35, 953 C) denselben Gedanken durch das beigefügte ὄντως als Zitat bezeichnet, darf man wohl annehmen, daß er ihm eben aus der Demosthenesstelle bekannt war; allerdings wird darauf in der Spätantike auch sonst oft angespielt. Die von G. or. 4, 105 (35, 641 A) gebrauchte Wendung: ,ins (Gymnasium) Kynosarges verweisen, wie einst die Halbbürger', berührt sich im Wortlaut so eng mit Demosth. or. 23, 213, daß sie doch wohl unmittelbar dorther übernommen ist. Aus Demosthenes leitete schon Elias v. Kreta (I. Billius, S. Patris nostri Gregorii Naz. Theologi opera [Paris 1630] II 2, 287 AB) G.s Gnome or. 4, 32 (PG 35, 557 C) her: überkommenen Besitz zu wahren, sei schwieriger als neuen hinzuzuerwerben. Elias dachte jedenfalls an Demosth. or. 1, 23 (nicht an ebd. 2, 26 wie die Mauriner meinten: dort steht nämlich genau das Umgekehrte). Wohl mit Recht hält Fuhr (aO. [o. Sp. 800] 126f) für demosthenisch die gedanklichen Schemata ,paradox, aber wahr' (Greg. Naz. or. 32, 2 [PG 36, 176 C]; vgl. or. 27, 2 [13 C] ~ Demosth. or. 3, 10; 14, 24), sowie ,der Reihenfolge nach, der Wichtigkeit nach' (Greg. Naz. or. 16, 11; 18, 35 [35, 948 C. 1032 A] ~ Demosth. or. 3, 15). Und am ehesten unmittelbar aus Demosthenes dürften die folgenden Wendungen kommen: Greg. Naz. or. 17, 4; 42, 23 (35, 972 A; 36, 485 B) οὐχ ὅτι ἂν εἴποι τις ~ Demosth. or. 3, 16; Greg. Naz. or. 25, 18 (35, 1192 A; vgl. or. 7, 21 [781 BC]) οὐκ οἶδ' ὅ τι δεῖ πλείονα λέγειν ~ Demosth. or. 20, 167; Greg. Naz. or. 32, 2 (36, 216 C) καὶ οὐχὶ τοῦτό πω δεινὸν καίπερ ὂν τηλικοῦτον (G.s Wortstellung die der Demosthenes-Vulgata) ~ Demosth. or. 9, 55; Greg. Naz. or. 22, 2; 16, 6; 6, 18 (35, 1133 A. 941 C. 745 A) δεινὰ ταῦτα καὶ πέρα δεινῶν u. ä. ~ Demosth. or. 45, 73. – Wenn in G.s Reden das Persönliche so starkes Gewicht hat, wird man (sofern man überhaupt nach Anregern suchen will) etwa an einen Dion v. Prusa u. einen Ailios Aristeides denken. Möglich, daß eine genauere Untersuchung auch Berührungen im einzelnen feststellen würde; wichtiger bliebe aber auch dann die Verwandtschaft der Grundhaltung: daß die Rede, wie es H.-G. Beck für G. eindrücklich dargestellt hat, ebensosehr wie Kunstwerk auch Bekenntnis ist. Der Name Dion begegnet bei G. ein einziges Mal (carm. 1, 2, 10, 809f [PG 37, 738]): daß er so gut wie sicher auf den Redner Dion (so hat es schon Arethas v. Kaisareia [G. de Budé, Dionis Chrys. orationes 2 (1919) 426] verstanden), eine Anekdote bezieht, die, weil auch von Hieron u. Gelon erzählt, ursprünglich gewiß auf Dion v. Syrakus ging, zeigt, wie nahe dem Theologen eben der Redner stand (vgl. C. U. Crimi, Dione di Prusa χρυσόστομος ο ὀζόστομος: Studi classici in on. di Qu. Cataudella 2 [Catania 1972] 389/93). Eine Reminiszenz an Aristeides (or. 46 [2, 338 Dind.]) vermerkt Elias v. Kreta (PG 36, 895 B) zu Greg. Naz. or. 17, 4 (PG 35, 969 C; vgl. or. 14, 19 [881 B]). Zwischen der Lage G.s in seiner 3. Rede u. jener des Aristeides in seiner 33. (Keil = 51. Dind.) besteht eine gewisse Ähnlichkeit im Verhältnis des Redners zu seinem Publikum: in beiden Fällen hat man diesen zum Auftreten gedrängt, u. beidemal sind dann die Hörer ausgeblieben. Aber wenn G. die Rede des Aristeides gekannt, wenn er von ihr Anregungen empfangen hat, dann zeigt die Ausführung vor allem den geistigen Abstand, der zwischen ihm u. dem Sophisten klafft. – Hieron. vir. ill. 117 (53 Bernoulli) sagt von G.: secutus est Polemonem dicendi charactere. Diesen Charakter bezeichnet Philostr. vit. soph. 2, 10, 4. 15, 1 als ῥοῖζος u. πνεῦμα (,Sturmesrauschen': Norden, Kunstpr. 563): das trifft gewiß auch auf G.s Reden weithin zu. Allerdings können wir nicht eigentlich nachprüfen, wie begründet das Urteil des Hieronymus ist, da uns von Polemon nur die zwei Deklamationen auf die Marathonkämpfer Kallimachos u. Kynegeiros erhalten sind. G. selbst nennt jene beiden Helden als beliebte Gegenstände der Rhetorenschule (ep. 233, 1; 235, 4 [GCS 53, 167f]): so dürfte ihm Polemons Behandlung bekannt gewesen sein. Sinko, Stud. Naz. 1, 20 (vgl. ders., Tradit. 1, 42) glaubte dies sicher damit beweisen zu können, daß eine reichlich gesuchte Wendung, die Polemon (Cyn. 11) von Kynegeiros braucht, bei G. (or. 25, 10 [PG 35, 1212 B]), in anderem Zusammenhang, wiederkehrt. Aber das gleiche lumen orationis setzt auch G.s Lehrer Himerios (or. 59, 11/3 Colonna) auf, ebenfalls zur Charakteristik des Kynegeiros. Man wird sich also damit begnügen müssen, die Aussage des Hieronymus in dem Sinne bestätigt zu finden, daß G. jene Stilrichtung einhält, die sich nach Wilamowitz (Griech. Literatur 281) von Polemon zu Philostrat, von diesem zu Himerios kontinuierlich fortgepflanzt hat. Von Himerios konnte G. wohl reichliche Proben der Geleit- u. der Abschiedsrede hören; auch, daß man die rhetorischen Regeln mit einer gewissen Freiheit behandeln dürfe (Him. or. 10, 215 Col.). Ebenso Allerweltstopoi wie den von der Elfenbeinschulter der Pelopiden (Him. or. 44, 27f ~ Greg. Naz. or. 4, 69 [PG 35, 592 A]) oder der Platane des Xerxes (Him. or. 5, 257f ~ Greg. Naz. ep. 6, 5 [GCS 53, 8]). Auch die Geschichte vom Philosophen, der seinen Grundbesitz zur ,Schafweide' erklärt, erwähnt Him. or. 3, 133f (von Anaxagoras, nach Plut. Per. 16, 7) ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 228/34 (PG 37, 696f; von Krates). Wie für G. (ebd. 2, 2, 5, 200/2 [1536]) steht für Himerios (or. 16, 8) Helenas ,Sorgenbrecher' (νηπενθές) allegorisch statt des μῦθος. Him. or. 33, 12/31 verbreitet sich über den isokratischen ,Euagoras', der wahrscheinlich in G.s or. 43 nachwirkt (o. Sp. 803). An Him. or. 36, 28f: (der Belobte) ,meistert alles so wie jeder einzelne sein Sondergebiet', erinnert Greg. Naz. or. 43, 23 (PG 36, 525 C). Mit bloßem ,der Lakone' meint Himerios (or. 42, 8) den Agesilaos wie wohl auch G. (ep. 12, 6 [GCS 53, 15]; s. G. M. Lee/O. Luschnat: Philol 112 [1968] 293f). Sogar das von G. immer wieder geübte Wortspiel mit λόγοι u. λόγος findet sich (natürlich in ganz trivialem Sinn) Him. or. 61, 1 Col.: τὴν ὥραν τῶν λόγων λόγῳ κοσμήσωμεν. Erwähnt sei schließlich, ein sinniger Zufall, daß eine Belegstelle aus Him. or. 32 im Lexicon Vindobonense (156, 2 Nauck) dem ,Theologos' zugeschrieben ist.

II. Briefe. (Clavis PG 3032) In seiner Epistolographie setzt G. pagane Kunstübung fort: das geht schon aus ep. 51 hervor, wo er eine ganze Theorie der literarischen Gattung entwickelt, d.h. weitergibt (J. Schneider, Art. Brief: o. Bd. 2, 580). Einzelnes davon ist vielleicht doch sein geistiges Eigentum: so das eigenartige Bild von den senkrecht auf unser Auge einfallenden Geraden, womit die bis zur Dunkelheit u. Inhaltsleere übertriebene Kürze veranschaulicht werden soll. Der Umfang des Briefs hat sich nach dem Bedürfnis (χρεία) zu richten, also durch Knappheit (συντομία) gekennzeichnet zu sein. Zum zweiten soll dem Brief Klarheit (σαφήνεια), zum dritten Anmut (χάρις) eignen. Diesen Vorschriften lebt G. selbst nach, im ganzen mit schönem Erfolg. Die Knappheit treibt er etwa einmal bis zur

‚lakonischen Ausdrucksweise‘, die er, zu Recht, nicht als Kürze schlechthin versteht, sondern als inhaltsschwere Kürze (ep. 54); Basil. ep. 19 rühmt denn auch einen ‚lakonischen Brief‘ G.s. Allerdings: der Gefahr des ‚brevis esse laboro, obscurus fio‘ scheint dieser doch etwa erlegen zu sein, zB. in dem (einzigen) Brief an Libanios (ep. 236). Im allgemeinen aber erfüllt G., jedenfalls für die Briefempfänger, die Forderung nach Klarheit vollauf. Von den Mitteln, mit denen nach ihm die Anmut zu erreichen ist (Gnome, Sprichwort, Apophthegma, Spaß, Rätsel) macht er, abgesehen von dem zuletzt genannten, reichlich Gebrauch. Die gorgianischen Figuren jedoch werden Christen, so lehrt er, höchstens etwa einmal ironisch verwenden. Nun: mit den Antitheta, Parisa u. Isokola dürfte er es gelegentlich doch auch ernst gemeint haben, so etwa in dem pathetischen u. ergreifenden 80. Brief. Zu ‚gattungseigenen Topoi‘ in G.s Briefen (u. deren Christianisierung) s. K. Thraede, Grundzüge griech.-röm. Brieftopik (1970), bes. 118f. – G. bezeichnet sich gelegentlich (ep. 57, 4; 188, 1; vgl. 224, 2 [GCS 53, 51. 136. 162]) als ἀττικός oder ἀττικιστής: das heißt nicht etwa, daß er ein Attizist wie Aristeides oder Libanios sein, sondern bloß, daß er in gepflegter, ‚literarischer‘ Sprache schreiben will (vgl. Gallay, Langue; Guignet, Procédés). Neben wirklichen Attizismen begegnen denn auch poetische u. späte Vokabeln u. Wendungen. Wenn G. auch Fachausdrücke aus dem kirchlichen u. dem staatlichen Bereich, überhaupt Zeitgenössisches, verwendet, trägt das wie vor allem seine immer wieder spürbare persönliche Beteiligung dazu bei, daß viele seiner Briefe trotz aller Stilisierung doch auch als ‚documents historiques‘ u. ‚documents humains‘ wirken. – G. ist für uns der erste griech.-christl. Schriftsteller, der selbst eine Ausgabe seiner Briefe gemacht hat (ep. 52). Da er ep. 53 sagt, er stelle seinen eigenen Briefen die des Basileios an ihn voran, wird man die Ausgabe nach dessen Tod (1. I. 379) ansetzen dürfen. Angeregt mag G. von Artemons Sammlung der Aristotelesbriefe sein: ohne den Namen des Herausgebers zu nennen, erwähnt er (ep. 234 [GCS 53, 167f]), daß er diese dem Adressaten ausgeliehen hatte. Soweit G. in seinen Briefen überhaupt Anlaß hat, sich mit dem Heidentum auseinanderzusetzen, ist sein Ton sehr maßvoll. Das hängt damit zusammen, daß die heidn. Adressaten oft genug Leute sind, Beamte oder Sophisten, von denen G. etwas will. Aber auch wenn man bei diesen Empfehlungsbriefen u. Bittschriften einiges an praktischer Klugheit in Rechnung stellt, bleibt doch der Eindruck, daß G. auch mit Altgläubigen, jedenfalls mit gebildeten, freundlich oder sogar freundschaftlich verkehren konnte; das Überbrükkende waren eben die λόγοι: s. zB. ep. 38, 2 (GCS 53, 33) an Themistios. Gerade im Briefwechsel mit Heiden weist G. sich gerne darüber aus, begreiflicherweise, daß er ihr ganzes geistiges Rüstzeug zu handhaben versteht. Aufschlußreich dafür sind etwa die Briefe an den Rhetor Stageirios (ep. 165f. 188. 192), an dessen Heidentum kein Zweifel sein kann. Der Empfehlungsbrief an Libanios (ep. 236) erinnert in seiner Zugespitztheit an eigene Stücke des berühmten Sophisten. Dem hochmögenden Themistios stellt es G. anheim zu entscheiden, ob ihre Beziehung eigentliche Freundschaft sei (ep. 24, 6 [GCS 53, 23]). Im gleichen Brief spielt G. auf den platonischen Satz von den Königen, die Philosophen sein müßten, an, schwerlich in Unkenntnis davon, wie gerne Themistios in Lobreden jenen Topos benützte. Auch Religiöses wird vor solchen Briefpartnern berührt, aber ohne christl. Färbung. Die zurückhaltende Art, in der G. den Wunsch ausspricht (ep. 200, 5 [GCS 53, 145]), Nemesios möchte Christ werden (das Wort fällt nicht), zeigt, wie viel ihm am ungetrübten Umgang mit ehrenwerten Altgläubigen liegt. Für pagane Rechtschaffenheit ist G. keineswegs blind: so lobt er den Praeses Kandidianos, den er ausdrücklich als Heiden bezeichnet (ep. 10, 13 [12f]), dafür, daß er dem heimatlichen Kappadokien auch unter Julian die loyale u. wohlwollende Gesinnung wahrt. An Briefen, die nichts Christliches u. auch keinen eindeutigen Hinweis auf den Glauben des Empfängers enthalten, nenne ich beispielshalber ep. 94. 97. 189/91. 196. 233. 240. 244. Dem kranken Philagrios, einem hochgebildeten Christen, hält G. in ep. 32 eine ganze Reihe (allbekannter) Beispiele paganer Standhaftigkeit vor. In ep. 1f. 5 an Basileios, in denen es G. sichtlich genießt, seine Beherrschung der sophistisch-epideiktischen Manier zu beweisen, unterläßt er jede Andeutung auf Christliches: bei solchem Spiel war dies Verhalten wohl geradezu ein Gebot des guten Geschmackes.

III. Gedichte. (Clavis PG 3034/41) *a. Vorläufer.* Daß in G. ein griech.-christl. Dichter mit einem Werk von 17000 Versen vor uns

steht, ist eine Tatsache, über die wir zunächst staunen: Ein paar bei Iren. haer. 1, 15, 6 erhaltene iambische Schmähverse, christl. Interpolationen in den Sibyllinen, der anapästische Christushymnus des Clemens v. Alex., der Jungfernchor im Symposion des Methodios v. Olympos, die bis auf schwer beurteilbare Reste verlorenen ‚Heilsarmeelieder‘ der Thaleia des Areios, wenige Papyrusbruchstücke (E. Heitsch, Die griech. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit[2] = AbhGöttingen 3, 49 [1963] 159/61 nr. 45, 2/4; vgl. Th. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristl. Jhh. 1 = BeitrKlassPhilol 40 [1971] 13/20): das ist wohl alles, was an christl. Poesie in griech. Sprache aus der Zeit vor G. auf uns gekommen ist. Dazu treten zu seinen Lebzeiten die ‚Psalmen‘ des Apollinarios (Greg. Naz. ep. 101, 73 [SC 208, 68]) sowie die Umsetzungen atl. Stoffe in Epen u. Tragödien durch diesen u. seinen gleichnamigen Vater (Socr. h.e. 3, 16). Von einem andern Zeitgenossen, dem christl. Kyniker Maximos, bezeugt G., daß dieser Verse gegen ihn, G., schrieb (carm. 2, 1, 41, bes. 19 [PG 37, 1340]) wie ein gewisser (im übrigen unbekannter) Valentinos Schmähiamben gegen einen Briefpartner G.s (ep. 176, 2 [GCS 53, 126f]). Eine völlig vereinzelte Erscheinung im christl. Lager war also G.s poetisches Schaffen doch nicht.

b. Zielsetzung. Im iambischen Gedicht ‚Auf seine Verse‘ (carm. 2, 1, 39, 33/57 [PG 37, 1331/3]) äußert sich G. über Anstoß u. Ziel seines poetischen Schaffens: 1) Er will mit dem Zwang des Versmaßes seine eigene Neigung zur Maßlosigkeit, d.h. wohl zu allzu schnellfertiger Schriftstellerei in Prosa, bändigen. 2) Die christl. Lehren sollen der Jugend durch die gefällige Form eingängiger gemacht werden. 3) G. will der hellenischen Dichtung eine christliche von ebenbürtiger Schönheit gegenüberstellen. Dieses Ziel ist also das der Apollinarii; aber während jene sich darauf beschränkten, biblische Stoffe in pagane Verse zu fassen, behandelt G. selbstgewählte Gegenstände, u. zwar aus den verschiedensten Bereichen. 4) Von seinem Dichten verspricht er sich Erleichterung der drückenden Last des Alters.

c. Formales. Es wäre denkbar, daß G. aus dem Geiste des Christentums eine von Grund auf neuartige Dichtung geschaffen hätte. Das hat er nicht getan: das hellenische Erbe war einfach übermächtig. Selbstverständlich ist seine Haltung ohnehin die des Christen. Aber auch im Gedanklichen wird das Griechische immer wieder sichtbar. Im Formalen ist er den alten Mustern durchwegs verpflichtet: vor allem Homer, Theognis, Euripides sind für Versbau u. Sprache seiner hexametrischen, elegischen, iambischen Poesie die Vorbilder. Was G. etwa gelesen hat, wie er Gelesenes nachahmt oder umgestaltet, wo er dagegen Stellung bezieht, ist, soweit sich das feststellen läßt, u. Sp. 839/59 näher ausgeführt. Die literarischen Gattungen, in denen er sich hauptsächlich bewegt, sind das Lehrgedicht, der Hymnus, die *Elegie, das *Epigramm. An Versmaßen braucht er außer den drei schon genannten in Einzelfällen auch Anakreonteen, Hemiamben u. freiere iambische Metren (darüber Wyß, Dichter 203f). In der Behandlung dieses ganzen Formenschatzes verfährt G. sehr frei. Wer von klassischer griech. Dichtung herkommt, wird wohl zunächst an manchem Anstoß nehmen. Anderseits ist gerade dieser Haltung G.s doch die Bereicherung der griech. Literatur um in ihrer Art so singuläre Werke wie die hexametrischen Episteln u. die iambische Autobiographie zu verdanken. Was übrigens die Mißachtung des ‚Gattungszwanges‘ (vgl. Keydell, Stellung 137/42) betrifft, hatte G. verschiedene Vorgänger: Lange vor seinen großen moralisierenden Gedichten in iambischen Trimetern hatte Apollodor seine Chronika in diesem Versmaß, nicht im hexametrischen des Lehrgedichts, abgefaßt. Für Lehrhaftes in elegischer Form hätte G. sich auf die Pharmakologie des Andromachos (1. Jh. nC.) berufen können, für die elegische Doxologie (Greg. Naz. carm. 1, 1, 31 [PG 37, 510f]) darauf, daß das unter den kallimacheischen Götterhymnen überlieferte ‚Bad der Pallas‘ in diese Form gekleidet ist. Wenn G.s Versbau, bes. in den iambischen Gedichten, so oft gegen Prosodie u. Metrik der klass. Zeit verstößt, liegt der Grund zu einem guten Teil gewiß darin, daß sich seit damals die Aussprache des Griechischen stark verändert hatte.

d. Inhaltliches. Die Bereiche von G.s Poesie lassen sich etwa mit den folgenden Stichworten umreißen: Religiöses (Hymnen, Gebete); Dogmatisches (zT. antihäretischer Art); Didaktisches; Moralisches (‚Diatriben‘, Tugendspiegel, Protreptisches, Gnomisches); Autobiographisches (erzählend, apologetisch, polemisch); Stimmungslyrisches im modernen Sinn. Unter dem Gesichtspunkt ‚Antike u.

Christentum' sind von den größeren die folgenden Gedichte besonders ertragreich: Das ‚Corpus dogmaticum' (Greg. Naz. carm. 1, 1, 1/5. 7/9 [PG 37, 397/429. 438/64]; Sykes, Poemata Arcana); die beiden Paraenesen an die Jungfrauen (carm. 1, 2, 1f [521/632]); die iambischen Diatriben über die Tugend (ebd. 1, 2, 10 [680/752]), den Zorn (ebd. 1, 2, 25 [813/51]), den Reichtum (ebd. 1, 2, 28 [856/84]), die in elegische Distichen gefaßte über die Putzsucht (ebd. 1, 2, 29 [884/908]); die iambische Autobiographie (ebd. 2, 1, 11 [1029/166]) u. ihre Fortsetzung (ebd. 2, 1, 12 [1166/227]) sowie das hexametrische Carmen de rebus suis (ebd. 2, 1, 1 [969/1017]); die Elegie über die menschliche Natur (ebd. 1, 2, 14 [755/65]) u. die ‚Threnos' betitelte (ebd. 2, 1, 45 [1353/78]); die sieben poetischen Episteln (ebd. 2, 2, 1/7 [1451/577]). Mit der paganen Überlieferung besonders eng verbunden sind die Epigramme (darüber u. Sp. 857/9).

e. Unechtes u. Strittiges. Unecht, u. deshalb für G.s Verhältnis zum hellenischen Erbe nicht auswertbar, sind: das Carmen ad Seleucum (carm. 2, 2, 8 [1577/600]), als dessen Verfasser die Hss. gar nicht G., sondern Amphilochios v. Ikonion nennen (s. Oberg; Clavis PG 3230); die Gnomica disticha (carm. 1, 2, 32 [916/27]), von denen Davids nachgewiesen hat, daß sie nicht von G. sein können; der rein neuplatonische Hymnus carm. 1, 1, 29 (507f), der schon deshalb schwerlich von einem Christen stammen kann, weil Olymp. in Plat. Gorg. 4, 3; 47, 2 (32. 243 Westerink) daraus einiges (mit kleinen Varianten) zitiert (s. W. Theiler, Die Wandlung des griech. Denkens: F. Valjavec u.a. [Hrsg.], Historia Mundi 4 [Bern/München 1956] 380; zur ganzen Kontroverse: Trisoglio, Quarantennio 119/22). Über weiteres vgl. Werhahn, Dubia. Wenn der ‚Zuspruch an die Jungfrauen' u. das ‚Abendlied' (carm. 1, 2, 3 u. 1, 1, 32 [PG 37, 632/40 u. 511/4]) wirklich von G. sind, hat er, wenigstens versuchsweise, auch das Neuland der akzentuierenden Poesie betreten, was im 4. Jh. an sich denkbar ist. Die Echtheit der beiden Gedichte ist indes umstritten. Gegen die Verfasserschaft G.s, im bes. am Jungfernlied, hat Keydell (Unechtheit) sich mit triftigen Argumenten ausgesprochen (vgl. A. Dihle: Hermes 82 [1954] 182/99, bes. 196), die mir weder durch Werhahns Hinweis auf die gute hsl. Bezeugung (Dubia 343f; ders., Rez. Lefherz: ZKG 70 [1959] 323) noch durch Trisoglios (Quarantennio 124f) Verteidigung entkräftet scheinen. Von dem unter G.s Namen überlieferten Drama Christus patiens (Clavis PG 3059) muß etwas mehr gesagt werden, da es in der (was recensio, Text, Apparat u. frz. Übers. betrifft, verdienstlichen) neuesten Ausgabe A. Tuilier's (SC 149 [1969]) G. unbegreiflicherweise wieder zugeschrieben ist, u. da auch Trisoglio (Passione di Cristo, introduzione 13/6) die Echtheit verficht. Doch die für G.s Autorschaft vorgebrachten dogmen-, literatur- u. überlieferungsgeschichtlichen Argumente (sie sind nicht zwingend u. deshalb umstritten) vermögen nicht den Befund in Sachen Versbau, Prosodie u. Sprache aufzuwiegen, dessen Übergewicht den Ausschlag dafür gibt, daß dieser Cento aus Euripides nicht von G. (noch auch von einem Zeitgenossen G.s, wie Cataudella, Ipotesi 443/78 meint) verfaßt sein kann. Zur Verdeutlichung so viel: 1) Das Stück ist nicht in den rhythmisch gewiß strengen, aber Auflösungen doch zulassenden tragischen Trimetern, wie G. sie durchwegs braucht, sondern im peinlich eingehaltenen Versmaß des byz. Zwölfsilbers abgefaßt. 2) Die vorletzte Verssilbe trägt ungleich häufiger als in G.s eigenen Gedichten, doch im Einklang mit byz. Praxis, den Wortakzent. Zum Beleg: In G.s carm. 2, 1, 11, 501/600 (PG 37, 1064/70) stehen immerhin 38 nicht paroxyton schließende Verse (vergleichsweise Eur. Med. 501/600: 37); Christ. pat. 501/600 (SC 149, 168/74), in den Versen, die Eigenfabrikat des Verfassers sind: höchstens 10 (dazu 15 euripideische); in den nur wenige Entlehnungen aus der klass. Tragödie enthaltenden Versen Christ. pat. 2451/550 gar bloß 5, dazu 2 euripideische. 3) Hauptkennzeichen der Prosodie ist, daß die Vokale α ι υ ohne Rücksicht auf ihre wirkliche Quantität bald lang, bald kurz gemessen, als sog. Dichrona behandelt werden: auch dies im Gegensatz zu G.s eigener, doch in Übereinstimmung mit (voll entwickelter) byz. Übung. 4) Im Wortschatz, in der Flexion, in der Syntax begegnet nicht weniges, das bei G. nicht vorkommt oder überhaupt nicht denkbar wäre. Dies alles hatte, zT. aufgrund der Feststellungen früherer Forscher seit dem 16. Jh., Brambs in der Praefatio seiner Ausgabe (Christus patiens) iJ. 1885 klar ausgesprochen: mit seinen metrischen u. sprachlichen Argumenten setzt sich Tuilier überhaupt nicht auseinander. – Eine Würdigung dieses Mysterienspiels, wie sie byzantinische Leser angestellt haben mögen, u. seiner Problematik, gibt H. Hunger, Die hochsprachl. profane Lit. der Byzantiner 2 = HdbAltWiss 12, 5, 2 (1978) 102/4; auf ihn sei für alles Nähere, zB. die Frage der Autorschaft des Theodoros Prodromos (1. H. 12. Jh.) verwiesen.

f. Poetischer Gehalt. Wie ist es um das eigentlich Dichterische bestellt? Daß der Eindruck vollkommener Verschmelzung von Antikem u. Christlichem nur selten entsteht, wird man G. kaum zur Last legen: das ist in der Natur der Sache begründet. Und über poetisch Unergiebiges wie die Memorierverse oder die Epigramme auf Grabschänder wird man von vornherein hinwegsehen. Nicht außerachtlassen kann man dagegen, daß G. es sich trotz dem selbstauferlegten Verszwang oft einfach zu leicht gemacht, daß er die unerläßliche künstlerische Zucht keineswegs immer aufgebracht hat. Anderseits wird, auch wer die dichterische Leistung nicht so hoch wertet wie Pellegrino in seiner feinsinnigen Würdigung, das doch recht Viele, das G. nach bestem Vermögen durchgestaltet hat, im Blick auf das Erreichte wie auf das Fehlende, als noble ‚Humanistenpoesie' zu schätzen wissen. Das Fehlende: die elementare dichterische Kraft. Um nicht ungerecht zu sein: die geglücktesten Stücke zweier von G. gepflegten Gattungen tragen auch einen poetischen Eigenwert in sich. Erstaunlich ist es einmal, wie G. in der Elegie seit Jahrhunderten Verstummtes wieder zum Klingen bringt: sein Gedicht ‚Von der menschlichen Natur' etwa (carm. 1, 2, 14; vgl. Nicastri) vermag uns, so viel Entlehntes es enthält, unmittelbar zu ergreifen. Wirklich Eigenes bietet G. auch in einer etwa fünfzig Nummern umfassenden, formal in der Tradition des Epigramms stehenden Gruppe kurzer iambischer Gedichte (bes. oft zu sieben oder zu zwölf Trimetern), in denen er seinem gequälten Herzen Luft macht: Stoßseufzer des Schmerzes, der Trauer, der Empörung, des Zweifels. G.s literarhistorisch wichtigstes (u. zugleich sein umfangreichstes) Gedicht bleibt indes die Autobiographie (carm. 2, 1, 11) in 1949 iambischen Trimetern. Der Vergleich mit Augustins ‚Bekenntnissen' liegt nahe u. ist etwa schon angestellt worden, so von Wilamowitz (Griech. Literatur 295). Doch sind die Berührungen, wie Courcelle (Confessions 134/6) gezeigt hat, oberflächlich, auf Topisches beschränkt; Augustin hat von G. wohl überhaupt nichts anderes gelesen als die von Rufinus (CSEL 46) ins Lateinische übersetzten Reden (Courcelle, Lettres grecques 189f). – Natürlich gibt es Vorstufen zu G.s Carmen de vita sua, seit Solon u. der Antidosisrede des Isokrates (o. Sp. 803). Aber als Ganzes ist, was G. geschaffen hat, doch etwas Originales, Neues (G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1³ [Bern 1949/50], bes. 621/8. 636). Wenn es das Gedicht an gedanklicher u. psychologischer Tiefe nicht mit Augustins Konfessionen aufnehmen kann: der Autobiographie von G.s heidn. Zeitgenossen Libanios ist es überlegen. – Von vielen Seiten zeigt sich in den Gedichten auch G.s Persönlichkeit: der homo religiosus, der Dogmatiker, der Moralist, der Polemiker, der leidenschaftliche, feinnervige, zur Schwermut neigende Mensch. (Daß immer etwa wieder der Rhetor durchscheinen kann, gehört nun einmal auch zu seinem Wesen.) – Alles in allem ist, was G. der griech.-christl. Poesie der vorbyz. Zeit gegeben hat, nicht bloß ein so gut wie allein dastehendes, sondern auch ein bedeutendes Werk.

C. Gregor u. das Griechentum. I. Griechische Religion. a. Gregors grundsätzliche Kritik. Einigermaßen systematisch behandelt G. ‚das Heidentum' or. 28, 14f (PG 36, 44C/5B), allerdings in knappster Form u. im Anschluß an Sap. 13/5, vielleicht auch an Cyrill. Hieros. catech. 6 (so Sinko, Tradit. 1, 18). Einzelnes geißelt er or. 39, 1/7 (PG 36, 336A/41B: Mysterien, Orakel u.a.) u. im Gedicht über die Tugend (carm. 1, 2, 10, bes. 181/97. 829/62 [37, 693f. 739/42]: Tierkult, den Leidenschaften unterworfene Götter, Idolatrie). Aufgrund der genannten Stellen sowie des Protrepticus zum Christentum an Nemesios (carm. 2, 2, 7) läßt sich G.s Kritik etwa wie folgt umreißen (vgl. auch J.-C. Fredouille, Art. Götzendienst: o. Bd. 11, 885/7): Die Idolatrie ist des Menschen als des Abbilds Gottes unwürdig. Aber es ist auch falsch, Sonne, Mond u. Sterne als Götter zu verehren; denn gerade das Weltall in seiner harmonischen Gestalt verkündet den einen Schöpfergott. Die anthropomorphen Götter hat der Mensch sich erdacht, um mit ihrer Verfallenheit an die Leidenschaften sein eigenes gleiches Verhalten entschuldigen zu können. Hauptbeispiel dafür ist natürlich Zeus mit seinen Liebschaften. Wie die Mythen, die G. sonst berührt, fast durchwegs (Geffcken, Apol. 312_2; Lefherz 36), sind auch jene, mit denen er ihn u. die andern Olympier verächtlich macht, die seit den Apologeten immer wieder angezogenen. Als Ausnahme bemerkenswert ist, daß G. (or. 4, 115 [PG 35, 653AB]) aus ‚Orpheus' (frg. 289 Abel) eine

Verhöhnung des Zeus zitiert, die von Philostr. her. 3, 39 einem Pamphos (‚vermutlich hellenistisch‘: P. Maas, Art. Pamphos: PW 18, 3, 352f) zugeschrieben wird, u. die (so R. Keydell, Art. Pamphos: KlPauly 4, 441) den stoischen Pantheismus parodiert. Das unzüchtige Verhalten, mit dem Baubo im Orph. frg. 52 Kern die trauernde Demeter aufheitert, überträgt G., erst noch vergröbernd, auf die Göttin selbst. – Lächerlich macht er auch die Hilfsgötter (ἐπίκουροι), so Pan, Priapos, Hermaphroditos, *Hekate, die Telchinen. An außergriechischen Göttern erwähnt er den Perser Mithras sowie die Ägypter Neilos, Isis, Osiris, Sarapis, Apis u. den Bocksgott von Mendis. G.s Aussetzungen gelten auch rohen Kultbräuchen u. andern Greueln: der Entmannung der Galloi (*Gallos) im Dienste der Kybele (die er mit Rhea gleichsetzt); den Folterungen im Kulte des Mithras; den Menschenopfern an *Artemis; der Verspeisung des Pelops. Als Schwindler, die beim Versuch, Göttlichkeit vorzutäuschen, entlarvt wurden, nennt er außer den mythischen Gestalten Aristaios, Empedotimos, Trophonios auch Empedokles (or. 4, 59 [PG 35, 581 B]). So gut wie all das steht ebenfalls schon bei den frühen Apologeten u. bei Clemens v. Alex. (die G. nirgends nennt). Daß er sich nicht bemühte, das längst aufgestapelte Material um eigene Beiträge zu vermehren, ist verständlich: das Thema war wirklich erschöpft. Vorsorglich antwortet G. auch auf Verteidigungsversuche der Heiden. Er anerkennt, daß einige ihrer Theologen der Wahrheit näher kamen – aber nur, weil sie ‚Diebstahl‘ an biblischen Schriften begangen hatten. Er weiß auch, daß es einen heidn. Monotheismus gibt: aber dessen ‚eine Gottheit‘ ist in Wirklichkeit in eine Vielzahl von Göttern aufgespalten. Auch die Ausflucht allegorischer Deutung der Göttermythen verfängt nicht. Der unsittliche Wortsinn darf nicht außerachtgelassen werden, schon deshalb nicht, weil die meisten ja doch bei ihm stehenbleiben (vgl. schon Platon [resp. 2, 378d]). Des weitern: Entweder sind diese Erzählungen eben bloß ‚Mythen‘, d.h. allegorisch auszulegen: dann muß man die Statuen der Götter (die in dieser Gestalt also gar nicht da sind) umstürzen, statt ihnen zu opfern. Oder aber, es sind keine Mythen, sollen also im Wortsinn wahr sein: dann gestehe man ein, daß man all ihre Schändlichkeiten billigt, oder man beweise, daß es keine sind. Auch diese Argumente u. Gegenargumente sind längst vor G. erörtert worden (vgl. J. C. Joosen/J. H. Waszink, Art. Allegorese: o. Bd. 1, 288).

b. Gregor u. Julian. 1. Allgemeines. (Vgl. Bernardi, G. de N. critique.) Nirgends nimmt G.s Auseinandersetzung mit der griech. Religion so leidenschaftliche Form an wie in der Polemik gegen Julian, der es gewagt hatte, an dem bereits ‚etablierten‘ Christentum zu rütteln (or. 4, 45 [PG 35, 569 B]: τοῖς καθεστηκόσιν ἐπιτολμᾶν). In den beiden Invektiven (or. 4 u. 5) will G. das verabscheuenswerte Gedächtnis des Kaisers festhalten wie auf einer Schandsäule (daher στηλιτευτικοὶ λόγοι: zugrunde liegt letztlich ein von Isocr. or. 16, 9; Demosth. or. 9, 45 erwähnter attischer Brauch). Den Beinamen des Apostaten hat G. wo nicht geprägt, so doch in die Literatur eingeführt (s. bes. carm. 1, 2, 34, 246f [PG 37, 963]). Die Invektiven sind Flugschriften, nicht wirklich gehaltene Reden, das geht aus or. 4, 53 (35, 576 C) hervor. Sichtlich erst nach Julians Tod ist or. 5 geschrieben, u. in or. 4 findet sich jedenfalls kein Hinweis darauf, daß er noch lebe. Nach or. 4, 10 (540 C) ist die (uns bes. aus or. 6 bekannte) Spannung zwischen G. d. Ä. u. den Nazianzener Mönchen noch nicht behoben; das führt auf 363/64, u. auch der ganze Tenor der Rede deutet auf eine Zeit nicht allzulange nach Julians Tod (26. VI. 363), aber vor der Thronbesteigung des Arianers Valens (28. III. 364): so Sinko, Tradit. 1, 97; Gallay, Vie 78 (bald nach Julians Tod: Moreschini, Invectivae; gegen Ende 364: Regali). Aus der ‚Sphragis‘ or. 5, 39 (PG 35, 716 AB) folgt, daß an den Invektiven, in welchem Ausmaß immer, auch Basileios beteiligt war. – Nach Wilamowitz (Griech. Literatur 292) zeichnet Ammian in Julian den Kaiser, Libanios den Rechtgläubigen, G. den Teufel. Es erübrigt sich, für dieses vom Haß eingegebene Bild Belege zusammenzustellen. Wohl aber sei erwähnt, daß G. gewissen Maßnahmen des Kaisers die Billigung nicht versagt; bloß hätten sie nur Nebensächliches betroffen (or. 4, 75 [600 BC]). Gegenüber den früh aufgekommenen christl. ‚Wundergeschichten‘, in denen Julian natürlich die Rolle des Unterliegenden spielt, bringt G. selbst einmal einen leisen Vorbehalt an (or. 4, 53 [576 C/7 B]. Mit Recht nennt er als die Ziele Julians die Unterdrückung der ‚Galiläer‘ u. die Bannung der Persergefahr (or. 4, 74 [597 C/600 A]). Daß er Julians Religionspolitik heimtückisch findet (or. 4, 57f. 61 [580 C/1 B. 584 B]), daß er die

Vermutung ausspricht, Julian wäre später mit offener Gewalt gegen die Christen vorgegangen, ist bei dem schweren seelischen Druck, der auf G. u. seinen Glaubensgenossen lastete, nur zu begreiflich. Mit scharfem Blick bemerkt er, daß Julian im Versuch, eine heidn. Reichskirche zu schaffen, wie auch in den Grußformeln seiner ‚Pastoralbriefe‘ vom christl. Vorbild beeinflußt ist (or. 4, 111 [648 BC]). Darin, daß Julians Plan, den Tempel zu Jerusalem wieder aufzubauen u. so die christl. Weissagung (Mt. 24, 2) zu widerlegen, scheiterte, erkennt G. or. 5, 4 (668 B/9 B) natürlich göttliches Walten (s. J. Vogt, Kaiser Julian u. das Judentum: Morgenland 30 [1939] 48/50. 53/6). Julian hat das Römische Reich an den Rand des Abgrunds gebracht (or. 5, 41 [717 C]); von seinem ganzen politischen Wirken ist nichts übriggeblieben (or. 5, 25 [693 C/6 A]). – Die wichtigste Äußerung G.s über Julians Persönlichkeit ist das Physiognomicum or. 5, 24 (692 C/3 A), in dem er, aus der Erinnerung, nach mehr als sieben Jahren, seinen Studienkommilitonen von 355 schildert (Asmus, Julianporträt). Ob G. damals wirklich die prophetischen Worte: ‚Welch ein Unheil zieht sich das Römerreich heran!‘ ausgesprochen hat, bleibe dahingestellt: das Problematische an Julians Wesensart hat er offenbar gesehen. Die Fragwürdigkeit einzelner Vertrauter des Kaisers ist ihm bekannt (or. 4, 43 [568 B]: ‚Leute von der Straße u. aus dem Untergrund‘). Leider nennt er keine Namen; man denkt zunächst an Maximos v. Ephesos (vgl. Greg. Naz. or. 4, 55 [577 C]). Unter dem or. 4, 91 (621 C) mit Anerkennung erwähnten ‚damaligen Hyparchen‘ möchte man Salustios, den praefectus praetorio u. Verfasser des ‚paganen Katechismus‘ Von den Göttern u. der Welt vermuten. Natürlich weiß G., daß Julian rhetorisch u. philosophisch geschult ist (or. 4, 30 [556 C/7 A]). Und wenn er or. 5, 40 (716 C) ‚die Mutter deiner Götter‘ nennt, liegt es nahe, darin eine Anspielung auf Julians 8. (5.) Rede zu sehen. Gleich nachher (or. 5, 41 [717 B]) ist der ‚Misopogon oder Antiochikos‘ erwähnt. Aber es muß doch äußerst fraglich bleiben, ob G. von Julians Schriften überhaupt etwas gelesen hat: von dessen eigentümlichem Denken, wie wir es aus seinem literarischen Werk kennen, steht in den beiden Invektiven so gut wie nichts. Julian soll eben einfach als Antichrist (carm. 1, 2, 34, 245 [PG 37, 963]) überführt werden. Wohl spricht G. etwa (or. 4, 89 [PG 35, 620 AB]) von den Beziehungen des Kaisers zu Mithras, aber nur um die Scheußlichkeit der Kultbräuche zu brandmarken. Die Frage nach Julians philosophischem Weltbild, das mit dem seinen trotz allem einige (neuplatonische) Berührungspunkte gezeigt haben würde, hat sich G. offenbar gar nicht gestellt.

2. Das Rhetorenedikt. Keine Maßnahme Julians hat G. mehr erbittert als das Rhetorenedikt vom 17. VI. 362 (Cod. Theod. 13, 3, 5). Er stellt die Sache so dar, als hätte Julian nicht bloß den christl. Lehrern die Amtsausübung untersagt, sondern auch die Christenkinder vom Schulbesuch, also die Christen überhaupt von der hellenischen Bildung ausschließen wollen. Demgemäß polemisiert er dagegen, daß Julian den Begriff des Hellenismus auf die Religion statt auf die Sprache anwende (or. 4,5 [PG 35, 536 A]): ὥσπερ τῆς θρησκείας ὄντα τὸν Ἕλληνα λόγον, ἀλλ' οὐ τῆς γλώσσης. (In der während Julians Regierungszeit geschriebenen ep. 10, 13 [GCS 53, 12], wo er vom Adressaten sagt, er sei Ἕλλην ... τὴν θρησκείαν, gibt G. deutlich zu verstehen, daß für ihn selber sprachliches u. religiöses Hellenentum zweierlei sind.) Eingehender widerlegt er Julians These (wie er, G., sie ihm zuschreibt) or. 4, 100/6 (PG 35, 633 C/41 B): Wenn Julian die Christen von den λόγοι fernhalten will, weil sie im religiösen Sinne nicht ἑλληνίζουσιν, soll er zuerst nachweisen, wo denn im heidn. Kult das ἑλληνίζειν überhaupt vorgeschrieben ist. Nirgends; aber selbst wenn in einem Einzelfall das ἑλληνίζειν sakrale Vorschrift wäre, ließe sich daraus niemals ableiten, daß dieses ein Besitztum nur der Heiden sei. Dagegen, daß Julian ihnen allein das Recht auf die griech. Sprache zuerkennt, ist zu sagen: Wenn Griechischsprechende u. Heiden sich beide mit λόγοι befassen, lassen sich deshalb keineswegs die einen mit den andern gleichsetzen; das ergibt sich schon aus einem Lehrsatz griech. Syllogistiker. Elias v. Kreta (Billius aO. [o. Sp. 804] II 2, 368 D) bezieht das auf Aristoteles; ob auf soph. el. 5, 167a 9/14? – Ferner: In welchem Ausmaß will Julian den Christen das ἑλληνίζειν nehmen? Überhaupt, auch die Sprache des Alltags? Oder nur die gehobene (literarische)? Aus der Fragestellung wird die Torheit des ganzen Vorhabens augenfällig. Nach christl. Auffassung jedenfalls ist die Sprache eine Gabe des Logos als des Schöpfers u. Gestalters der Welt u. als solche wie die andern Künste u. Fähigkeiten allen, die sich ihrer bedienen wollen,

zur Verfügung gestellt. In dieser Kritik zeigt G., gewiß nicht ohne Absicht, daß er, der Christ, das Rüstzeug der hellenischen Paideia durchaus zu handhaben versteht: Wenn er sagt, Julian habe den Begriff des Hellenismos heimtückisch auf den ihm passenden Sinn verschoben, schimmert unverkennbar die berühmte Stelle des Thukydides (3, 82, 4) über die politische Metonomasie durch. G. läßt auch merken, daß er in der Grammatik Bescheid weiß: er spricht von Homonymen u. von Nomina mehrfacher Bedeutung. Der Beleg für seine Beschlagenheit in der Syllogistik ist bereits angeführt. Auch vom Streit um den Attizismus hat G. Kenntnis: er erwähnt vier für diesen kennzeichnende Vokabeln, vielleicht nach Lucian. rhet. praec. 16, 7; daneben stellt er freilich zwei epische. Mit der Erwähnung dreier Glossen aus der Göttersprache weist er sich auch über seine Bekanntschaft mit der Homerphilologie aus. – G. tritt also seinem Widersacher entgegen als hellenisch Gebildeter, im guten Sinn des Wortes. Aber es haften ihm auch Schwächen des ein Streitgespräch führenden Hellenen an. So das Verdrehen der Ausführungen des Gegners: vom Gebrauch oder Nichtgebrauch des Griechischen bei Kulthandlungen hat Julian kein Wort gesagt. G. verschweigt auch, daß sich Julian für die Gleichsetzung von Hellenen u. Heiden auf das NT berufen könnte. Auf den Kern von Julians Begründung des Edikts, die an den Inhaber eines Lehramts zu stellende Forderung des excellere moribus sei nicht erfüllt, wenn christl. Lehrer Autoren auslegten, deren Götter sie verabscheuten, auf diesen Vorwurf der Unaufrichtigkeit geht G. überhaupt nicht ein. Dieses ausweichende Verhalten entspricht allerdings ebenfalls bewährter Rhetorenpraxis (Quintil. inst. or. 5, 13, 9: quod defendi non possit, silentio dissimulandum): auch darin ist G. durchaus Hellene.

II. Griechische Philosophie. a. Allgemeines. Den Begriff Philosophie gebraucht G. bald im ‚schulmäßig-paganen' Sinn, bald bezeichnet er damit die ideale christl. Lebensform unter verschiedenen Aspekten (Malingrey 207/61). Or. 43, 23 (PG 36, 528A) gliedert er die Philosophie in theoretische, praktische u. Dialektik (worin man wohl eine platonisierend-christl. Abwandlung der alten, zB. von Diog. L. 1, 18 bezeugten Einteilung in Physik, Ethik, Dialektik sehen darf). Die verbreitete Definition der Philosophie (Ueberweg 5f) als ‚Kunst der Künste u. Wissenschaft der Wissenschaften' begegnet auch bei G. (or. 2, 16 [PG 35, 426A]), aber er braucht sie vom Priesteramt (worin ihm Greg. M. past. 1, 1 [PL 77, 14A] folgen sollte). Wenn G. erklärt: ‚Entweder muß man philosophieren oder doch die Philosophie ehren' (or. 25, 1 [1197A]), schwebt ihm wohl der berühmte Satz des aristotelischen Protrepticus vor (frg. 51 R.^{3}), wonach man ‚. . . jedenfalls philosophieren muß'. G.s Urteil über die griech. Philosophie im allgemeinen schwankt je nach dem Zusammenhang, in dem er auf sie zu sprechen kommt: Or. 25, 6 (1205A) lobt er den Kyniker Maximos-Heron dafür, daß er Peripatos, Akademie, Stoa, Epikur so in die Verbannung geschickt hat wie Platon (resp. 3, 398a) die Poesie. Anderseits stellt G. Gemeinsames fest, so or. 31, 5 (PG 36, 137B): es gab unter den Griechen welche, ‚die in größerer Nähe zu uns standen'. Seine ganze eigene Haltung ist jedenfalls (wie man seit langem weiß) von eben dieser griech. Philosophie, bes. von Platon u. dem Neuplatonismus, stark mitgeformt. Dabei handelt es sich zum großen Teil um Gedankengut, das schon vor ihm im Christentum Aufnahme gefunden hatte oder doch erörtert worden war. Allerdings: Wo es um Metaphysisches geht, spricht er niemals Anerkennung hellenischer Lehre aus. Entgegenkommender ist er in Fragen der praktischen Ethik; begreiflich, denn die so auseinanderstrebenden heidn. Richtungen stimmen doch alle unter sich u. mit dem Christentum überein in der hohen Wertung der Tugend (carm. 1, 2, 10, 200/13 [PG 37, 695]). – Von Unberufenen geübt, kann das Philosophieren auch Schaden stiften: deshalb verweist G. die verstiegenen Eunomianer (*Eunomios) auf Themen der hellenischen Philosophie, mit denen sich auseinanderzusetzen dem christl. Glauben nichts anhaben kann (or. 27, 10 [PG 36, 24BC]); eine Reihe ‚neutraler' Probleme, bes. anthropologische, zählt er or. 32, 27 (204D/5C) auf. Die Hauptgefahr der griech. Philosophie sieht er darin, daß ihre Klügeleien den christl. Glauben zersetzen, also von seiten der aristotelischen u. stoischen Dialektik sowie der Skepsis; außerdem im verführerischen Zauber der platon. Wortkunst (or. 32, 25 [201C]; carm. 1, 2, 10, 43/9 [37, 684]; vgl. or. 21, 12; 25, 18 [35, 1096A. 1224B]; carm. 2, 1, 12, 303/6 [37, 1188]). G.s Kenntnis der platon. (u. wohl auch der neuplatonischen) Philosophie beruht zu einem guten Teil gewiß auf

eigener Beschäftigung mit den Quellen. Eine solche ist auch sonst in Einzelfällen faßbar. Doch manches andere, so namentlich allbekannte Placita u. Topoi der verschiedenen ‚Schulen', wird er der längst Allgemeingut gewordenen Überlieferungsmasse (dem ‚doxographischen Handbuch') verdanken, etliche Philosophen-Chrien wohl der Florilegienliteratur.

b. Einzelne Richtungen. 1. Vorsokratiker. Sie haben bei G. nur unbedeutende Spuren hinterlassen. Or. 43, 60 (PG 36, 573B) u. ep. 150, 2 (GCS 53, 110, 51f) begegnet der Sieben-Weisen-Spruch (des Kleobulos) πᾶν μέτρον ἄριστον, beidemal in dieser erweiterten Form. Von Pythagoras erwähnt G. (or. 27, 9 [PG 36, 24B]) so Allbekanntes wie das Schweigen, die ‚orphischen' Bohnen, das αὐτὸς ἔφα u. (or. 41, 2 [429C]) den Eid bei der Tetraktys. Zu ep. 198, 1 (GCS 53, 143f), wonach Pythagoras statt eines lebenden einen tönernen Ochsen geopfert habe, ‚weil er nicht Totes mit Totem entsühnen wolle', verweist W. Burkert (Weisheit u. Wissenschaft [1962] 168_{152} bzw. ders., Lore and science in ancient Pythagoreanism [Cambridge, Mass. 1972] 180_{116}) auf Porph. vit. Pyth. 36. G.s Polyptoton legt die Vermutung nahe, daß ihm bei der Formulierung der (von Origenes zitierte) Satz Heraklits VS 22 B 5 vorschwebte. Heraklit ist erwähnt or. 7, 20 (PG 35, 781A) u., wegen seiner ‚Traurigkeit', or. 4, 72 (597A); ohne Namensnennung als der weinende Weise neben dem lachenden Demokrit carm. 1, 2, 15, 79f (37, 771). Die Reminiszenzen an Fragmente Heraklits betreffen durchwegs Triviales; an unmittelbare Entlehnung aus ihm braucht man nirgends zu denken: Man kann nicht zweimal im gleichen Flusse schwimmen. Spott über blutige Opfer. Der würfelnde Aion. Menschliches Meinen ein Kinderspiel (Belegstellen u. Weiteres: Wyß, Zu G. 179_1 [unrichtig dort der erste Satz] u. bes. bei Werhahn, Synkrisis 94/101). – Die Anklänge an Empedokles dürften auf doxographische Literatur zurückgehen. Wenn carm. 2, 2, 7, 238 (PG 37, 1569) νέον δ' ὑπόδεχθε καθαρμόν steht, besagt das kaum mehr, als daß G. von der Existenz der empedokleischen Katharmoi Kenntnis hatte. Falls carm. 1, 2, 17, 86 (786) οὐκέτι θνητός letzten Endes wirklich aus Empedokles (VS 31 B 112, 4) stammt, bleibt doch zu bedenken, daß das G. bekannte Carmen aureum auch mit dieser empedokleischen Prägung schloß. Auch die von Ludwich (237) festgestellte inhaltliche u. formale Ähnlichkeit zwischen Emp.: VS B 30, 1f u. Greg. Naz. carm. 2, 2, 7, 190f (PG 37, 1566) (Entstehung des Neikos aus dem Sphairos: Menschwerdung Christi) beweist nicht, daß G. den Empedokles selbst gelesen habe. Das gilt auch mit Bezug auf G.s Polemik (carm. 1, 1, 8, 32/52 [449f]) gegen die Lehre vom Eingehen der Seele in immer andere Körper, u.a. in eine θάμνος (Emp.: VS B 117, 2): G.s Quelle hierfür könnte Hippol. ref. 1, 3, 2 sein; ebenso ebd. 7, 29, 13 dafür, daß G. (or. 40, 41 [PG 36, 417B]; vgl. or. 37, 18 [304A]) die Trinität πάντοθεν ἴσην nennt, wie bei Empedokles (VS 31 B 28; vgl. 29, 3) der Sphairos πάντοθεν ἴσος heißt. M. Kertsch (Philologische Notizen zu G. v. Naz.: JbÖsterrByz 29 [1980] 1) glaubt, daß Greg. Naz. carm. 1, 2, 1, 239/46 (PG 37, 540f) die von Plut. quaest. nat. 19, 916D überlieferte Lehre des Empedokles (B 89) von der ‚genetischen Vermehrung unbeseelter Körper' wiedergebe. Das ist nicht beweisbar: die (von Plutarch gerade nicht erwähnte) Zweigeschlechtigkeit der Dattelpalme wird seit Herodt. 1, 193 immer wieder angeführt, u. als Quelle für die Zeugung von Steinen wird man nach G.s eigenen Worten v. 245 an eine Prosaschrift περὶ λίθων, an poetische λιθικά oder einfach an ein paradoxographisches Sammelwerk denken. – Or. 4, 72 (PG 35, 597A) erwähnt G. den ἱμάς des Anaxagoras. Die Stelle fehlt VS 59 A 40: der dort zitierte Cod. Monac. gr. 490 (15. Jh.) dürfte aus einem G.-Scholiasten schöpfen. Bei diesem ‚Riemen' wird es sich eher als um einen Buchtitel um eine Anspielung auf Biographisches handeln, zumal da Anaxagoras nur ein einziges Schriftwerk verfaßt hat (VS 59 A 37). Zu Recht führen die Mauriner or. 43, 20 (PG 36, 521C) τὸ πάντα ἐν πᾶσι κεῖσθαι, das G. zugleich verwirft u. als Zitat bezeichnet, (letzlich) auf Anaxag.: VS 59 B 1. 11f zurück.

2. Kynismus. Kynismus u. asketisches Christentum stehen sich in manchen Fragen der praktischen Lebensgestaltung bekanntlich nahe (vgl. G. selbst: carm. 1, 2, 10, 259/64 [PG 37, 698f]); so in der hohen Wertung der Armut u. der freien Meinungsäußerung, in der Verachtung des Geburtsadels u. des gesellschaftlichen Rangs, im Kosmopolitentum: lauter Positionen, die (schon im paganen Lager keineswegs nur von den Kynikern verfochten) auch in G.s sog. Diatriben (o. Sp. 811) anzutreffen sind. Diese Nähe macht es verständlich, daß G. einem so zwielichtigen Mann

wie dem Kyniker Maximos-Heron sein Vertrauen schenken konnte (or. 25): damit, daß dieser sich zum Christentum bekannte u. dafür gelitten hatte, war offenbar alles Trennende weggefallen. Im besondern hatte Maximos auch abgelegt, woran der kultivierte G. sich hätte stoßen müssen: die kynische Ausgeschämtheit u. Schmähsucht (or. 25, 2 [PG 35, 1200 B]). Von den alten Kynikern nennt G. or. 4, 72 u. 25, 7 (596 B. 1208 B) den Antisthenes (frg. 147 Decleva Caizzi): er wirft ihm prahlerisches Verhalten vor. Mehrmals erwähnt er Krates; namentlich, daß er sein Vermögen durch Heroldsausruf ‚zur Schafweide' habe erklären lassen (zB. or. 4, 72 [596 A]). Dabei rügt G. wiederum die spektakuläre Weise, in der Krates seinen Verzicht bekanntgemacht habe. Nach Greg. Naz. or. 43, 60 (PG 36, 573 D/6 A) ist Basileios, der Christ, Kynikern wie Krates u. Diogenes schon wegen des Verzichts auf alles Theatralische weit überlegen. G. ist einziger Zeuge für drei Trimeter des Krates (carm. 1, 2, 10, 234. 242 f [37, 697] = frg. 16 bc Diehl, wo Näheres). Die von Krates gepriesene Promiskuität ist G. natürlich ein Greuel (or. 25, 7 [PG 35, 1208 B]). An *Diogenes anerkennt G., daß er nicht auf göttliches Gebot noch aus einer Jenseitshoffnung, sondern als sein eigener Gesetzgeber in äußerster Einfachheit gelebt habe (carm. 1, 2, 10, 218/27 [37, 696]). Ep. 98, 1 (GCS 53, 80) führt G. als Inbegriff der Armut u. damit der Unfähigkeit, Steuern zu zahlen, wieder den Diogenes an. Allerdings: ihn trifft der Vorwurf der Zungendrescherei (or. 4, 72 [PG 35, 596 A]) u. der Verschlecktheit, was G. ebd. (vgl. carm. 1, 2, 10, 276/9 [37, 700]) mit einer Anekdote belegt, die auch Diog. L. 6, 55 steht; eine andere ist meines Wissens nur von G. überliefert (carm. 1, 2, 15, 494/6 [37, 847]). Doch bei diesen Kynikern war die treibende Kraft nicht der Wille zur Tugend, sondern das Verlangen, die Nöte des Erwerbs u. des Besitzes los zu sein. Wieviel höher stehen abermals die Christen, deren Linke nicht wissen soll, was die Rechte Gutes tut (ebd. 1, 2, 10, 270/84 [699 f]). Als Bekämpfer der Schlemmerei erwähnt G. v. 595/600 (723) den Meliambendichter Kerkidas (3. Jh. vC.), den er v. 598 mit Namen nennt. u. von dem er einige Verse zitiert. Werhahn (Synkrisis 75/85) hat aber gezeigt, daß G. aus Kerkidas (u. zwar aus dem ihm wohl zuzuschreibenden Gedicht ‚Gegen die Gewinnsucht': so Cataudella) in seinen eigenen Text wörtlich nur die Prägung ‚salzig bespuckend' (ἁλμυρὸν καταπτύων: carm. 1, 2, 10, 600 [723]; auch ebd. 1, 2, 6, 98 [656]) übernommen hat. Wenn auch das Epitheton ὁ φίλτατος, das G. dem Kerkidas gibt, nicht mehr bedeutet (trotz Cataudella) als ‚der treffliche', dürfen wir doch annehmen, daß G. die Haltung dieses Vertreters des gemäßigten mittleren Kynismus eher billigte als die Übertreibungen eines Diogenes oder gewisser eigener Zeitgenossen.

3. Sokrates. Lobende Worte findet G. für die Haltung des Sokrates angesichts des Todes (ep. 32, 11 [GCS 53, 30]). Er anerkennt auch die Gelassenheit, mit der Sokrates seine Armut trug; aber gleich darauf mißbilligt er, auf Platons Charmides 155 d u. Symposion 219 bc anspielend, die sokratische Erotik. Eben diese umschreibt er or. 4, 72 (PG 35, 596 A) zuerst euphemistisch-ironisch als ‚Liebe zu(m) Schönen', φιλοκαλία, um sie alsbald mit dem eigentlichen Ausdruck παιδεραστία desto schärfer zu brandmarken. Ohne den Namen des Sokrates zu nennen, erwähnt er or. 4, 72 (596 B/7 A) dessen buchstäblich standhaftes Nachdenken im Feldlager vor Poteidaia; allerdings verlegt er es aus dem Sommer in eine grimmig kalte Winternacht, d.h. er verknüpft zwei in seiner Quelle (Plat. conv. 220 b/d) klar getrennte Vorfälle: ein Beleg, unter andern, für G.s unbekümmertes Zitieren aus dem Gedächtnis. Ein berühmtes dem Sokrates zugeschriebenes Wort (Plat. apol. 21 d) nimmt er or. 36, 1 (PG 36, 265 B) auf, wenn er zu erwägen gibt, ob seine, G.s, Weisheit nicht darin liege, daß er sich bewußt sei, nicht weise zu sein.

4. Platon. Vom Erbgut hellenischer Philosophie wirkt in G. bekanntlich der Platonismus (auch in seiner Spätform, worüber u. Sp. 833/5 am stärksten nach; aber in der Grundhaltung ist u. bleibt er immer Christ. In welchem Ausmaß hat er aus Platon selbst geschöpft? Daß platonische Kernsätze, die bei ihm mehrmals wiederkehren, schon früher bei andern christl. Theologen begegnen, daß sein Platonverständnis im bes. den Einfluß des Origenes zeigt, schließt ausgedehnte eigene Platonlektüre natürlich nicht aus. Offen bleiben muß allerdings, ob G. jeden Dialog, von dem sich bei ihm eine Spur findet (vgl. Gottwald; Gronau), auch gelesen hat. Es ist nämlich gar nicht immer leicht, unmittelbar aus Platon Übernommenes von bloß Tralatizischem zu scheiden: carm. 1, 2, 10, 157/9 (PG 37, 691 f) zitiert G. (als Quelle gibt er bloß ‚die Alten' an) Plat. Gorg. 487 a über die drei Bedingungen, die ein Ratgeber erfüllen muß. Da denkt man zunächst an eine Lesefrucht G.s; aber die gleiche Platonstelle hat schon Clem. Alex. paed. 1, 97, 3 in ähnlichem Zusammenhang wie G. verwendet, u. da sie Joh. Stob. 4, 5, 94 ebenfalls anführt, könnte G. sie auch aus einem Florilegium haben. Bleibt das Wie der Übernahme oft im Dunkeln: kein Zweifel kann bestehen an der platonischen Herkunft wesentlicher Gedanken des Theologen G. Wir können sie hier nur stichwortartig aufführen; jede ernsthafte Beschäftigung mit dem Gegenstand muß von Moreschinis eindringlichen Untersuchungen ausgehen. Platonisch ist G.s dualistisches Weltbild, in dem sich der sichtbare u. der intelligible Kosmos gegenüberstehen (or. 18, 3 [PG 35, 988 C]). Berichtigende Kritik an Platon (Tim. 28 c; ob in Anlehnung an hermetische Literatur? [so J. Pépin]) übt G., wenn er erklärt, Gottes Wesen sei nicht bloß unaussprechlich, sondern überhaupt nicht erfaßbar (or. 28, 4 [36, 29 C]). Alttestamentlich (Ex. 3, 14 LXX) u. zugleich platonisch ist die Feststellung: Gott ist der Seiende (or. 45, 3 [625 C]). Wie für Platon gilt für G., daß Gott das Gute an sich (or. 38, 9 [320 C]) u. daß er frei von jedem Neid ist (or. 28, 11 [40 B]). Letztes Ziel des Menschen ist die möglichste Angleichung an Gott (or. 6, 14 [35, 740 B]) u. das Einswerden mit ihm (or. 38, 7 [36, 317 C]). Aber die Annäherung an Gott setzt Bewährung im Erdenleben voraus: ‚Das Handeln ist der Aufstieg zur Schau' (or. 4, 113; 21, 12 [35, 649/52 A. 1080 B]; vgl. or. 40, 37 [36, 412 C]), wie es G. wohl im Anschluß an Origenes formuliert, wenn auch M. Rauer, der die wörtlich entsprechende Prägung des Origenes (in Lc. hom. 1) in seiner Erstausgabe (GCS 35, 26) von dessen Lukas-Homilien noch in den Text gesetzt hatte, sie in der 2. Ausgabe (GCS 49, 20) mangels ausreichender hsl. Bezeugung wegläßt. Wegweisungen, die Vereinigung mit Gott zu erreichen, sind: Nur der Reine darf u. kann Reines erfassen (or. 20, 4 [PG 35, 1069 A]). Die Seele muß sich vom Leibe befreien (or. 20, 1 [1065 A]). Das ganze Leben ist Einübung des Todes (ep. 31, 4 [GCS 53, 28]; christianisiert ep. 76, 1 [65]). In der Ethik finden sich die platonischen Kernsätze: ‚Unrechtleiden ist besser als Unrechttun' (or. 4, 43 [PG 35, 568 A], ironisiert) u. ‚Die Schuld liegt bei dem, der sich entschieden hat; Gott ist frei von Schuld' (or. 4, 47 [572 B]). Von den platonischen Tugenden weist G. an seinem Vater ihrer drei nach; die Vierzahl macht er voll, indem er seine Mutter als ‚Tapfere' feiert (or. 18, 6 f [992 B/3 A]). Mit Platons Dreiteilung der Seele ist G. vertraut (or. 44, 7 [36, 613 C]): mehrmals begegnet das Bild des Seelengespanns (or. 24, 8 [35, 1177 C]; carm. 2, 1, 47, 8/12 [37, 1382]), einmal auch das des ‚Federn-Verlierens' (or. 32, 24 [36, 201 B]). Auf die Erzählung von *Gyges u. seinem Ring spielt G. etwa an or. 43, 21 (524 B); carm. 1, 2, 10, 31 f; 2, 1, 88, 7/12 (37, 683. 1433). Der Vergleich Gottes in der geistigen Welt mit der Sonne in der sichtbaren (Plat. resp. 6, 508 c) ist or. 28, 30 (36, 69 A) als ‚heidnisch' zitiert; ohne diese Herkunftsangabe or. 21, 1 (35, 1084 A). Letzlich platonisch (Kertsch 198 f) ist auch die Gegenüberstellung des schwachen Auges u. der blendenden Sonne, womit G. die Unfähigkeit des Menschen, Gott unmittelbar zu erkennen, veranschaulicht (or. 2, 74 [481 B]). Die bei paganen u. christl. Allegorikern so beliebte ‚goldene Kette' bedeutet bei G. einmal die Verknüpfung von (praktischem) Leben u. Theoria (or. 21, 6 [1088 B]), ein andermal eine die Göttlichkeit des Hl. Geistes erweisende Schlußkette (or. 31, 28 [36, 165]), ein drittes Mal das von Geschlecht zu Geschlecht vererbte Christentum (carm. 2, 1, 1, 118 [37, 979]). Platonisch (u. nicht eben christlich) ist die Wendung ‚der Mensch ein Spielzeug Gottes' (Plat. leg. 1, 644 d; 7, 803 c: G. carm. 1, 2, 15, 141 f [37, 776]; auch Aristid. or. 46 [2, 338 Dind.]; mehr bei H. Herter, Das Leben ein Kinderspiel: BonnJb 161 [1961] 81_{45} bzw. ders. Kl. Schriften [1975] 593_{45}). – Allerdings: des Trennenden ist sich G. bewußt, u. er spricht es auch aus: Verwerflich sind die Lehren von den Ideen, der Wiederverkörperung u. dem Kreislauf der Seele, der Wiedererinnerung, dem Aufstieg von leiblicher zu seelischer Liebe (or. 27, 10 [PG 36, 24 B]), von der Anfangslosigkeit der Materie u. der Ideen (or. 29, 9 [85 A]; carm. 1, 1, 4, 3 [37, 416]). Über den Idealstaat äußert er sich ironisch (or. 4, 44 [35, 568 B]; ernsthaft, christianisierend or. 8, 6 [796 B]), ebenso über das Philosophenkönigtum (or. 4, 45 [569 B]). Eher befremdlich ist für uns, daß G. (wie die Apologeten) über den Menschen Platon einfach die Gemeinplätze der dem Philosophen feindlichen Überlieferung wiederholt (or. 4, 72 [596 A]). Den Zauber von Platons schriftstellerischer Kunst hat G. empfunden u. bewundert. Er versucht sich auch etwa einmal in einem sokratischen Gespräch (or. 2, 50

[460AB]; or. 27, 8 [36, 21A/C]), oder in einem Mythos platonischer Art (carm. 1, 2, 29, 187/210 [37, 898f]); dazu Knecht 100/6. Dann u. wann läßt er auch da, wo kein gedanklicher Zusammenhang mit Platon besteht, ihm entnommene Wendungen kaum oder überhaupt nicht abgewandelt einfließen (so zB. Greg. Naz. or. 5, 29 [PG 35, 700C] ~ Plat. Phaedr. 246d; or. 2, 11 [420B] = Plat. resp. 4, 429c; or. 19, 1 [1045A] ~ Plat. Phaedr. 243d; or. 39, 11 [36, 345C] ~ Plat. Gorg. 490e; or. 2, 7; 20, 1; 43, 58 [35, 413C. 1065A; 36, 569C] ~ Plat. Phaedo 67a).

5. Aristoteles. In seiner summarischen Abrechnung mit der griech. Philosophie verwirft G. or. 27, 10 (PG 36, 24C) von der aristotelischen Lehre die folgenden vier Punkte: 1) ‚Die kleinliche Vorsehung'. Dieser Vorwurf wird in der Form erhoben, daß gewisse (Ungenannte) die Vorsehung sich nicht auf ‚das Drunten', nicht ‚bis zu uns, die wir ihrer am meisten bedürften', erstrecken ließen (or. 14, 32 [35, 901B]; vgl. carm. 1, 2, 10, 188f; 2, 1, 11, 1157 [37, 694. 1108]). Bekanntlich hat *Aristoteles nichts derartiges gelehrt; wohl aber leugnet der Verfasser der ps-aristotelischen Schrift ‚Von der Welt' (6, 397b 27/398a 6) das Walten der Pronoia in der sublunaren Sphäre. Kritik an dieser Lehre begegnet, wie A. J. Festugière (L'idéal religieux des Grecs et de l'Évangile [Paris 1932] 221/63, bes. 225. 260) gezeigt hat, seit Tatian immer wieder. 2) ‚Das Künstliche' (τὸ ἔντεχνον). Was gemeint ist, wird klar aus or. 25, 6 (PG 35, 1205B), wo G., ohne einen Namen zu nennen, spottet über ‚die Kategorien, Analysen u. Mischungen (?)' sowie über ‚die nirgends vorhandenen Linien' (vgl. Aristot. metaph. 2, 2, 997b 26/8), aus carm. 1, 2, 10, 47/9 (37, 684), wo Aristoteles auf eine Stufe gestellt wird mit Eristikern u. Pyrrhonikern; aus or. 32, 25 (36, 201C), wo G. ‚das übel Verkünstelte der Künste des Aristoteles' tadelt: getroffen werden soll das (angeblich) Überspitzte, Irreführende der aristotelischen Dialektik. Dieser Vorwurf wird christlicherseits auch sonst erhoben u. an die Arianer, bes. an die Eunomianer, ‚die neuen Aristoteliker' (Epiph. haer. 69, 71, 1 [GCS 37, 218, 27]) gerichtet; vgl. J. de Ghellinck, Patristique et Moyen Age 3 (Gembloux 1948) 247/310, bes. 264f. 3) Die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit (Aristot. an. 3, 5, 430a 17/25). 4) Die These, daß zur Eudämonie auch äußere Güter nötig seien (eth. Nic. 1, 9, 1098b 26. 1099a 31). Daraus, wie G. ep. 32, 6 (GCS 53, 29) sich hierzu äußert, geht wohl hervor, daß er die Nikomachische Ethik gelesen hat. Dazu stimmt, daß bei ihm der Begriff des ‚Mittleren' als eines Besten zwischen zwei Extremen recht häufig vorkommt, zB. or. 20, 6 (35, 1072B). G. kann sich freilich nicht dazu verstehen (wie übrigens auch Aristoteles selbst nicht: eth. Nic. 2, 6, 1107a 6/8), die Tugend als ein medium vitiorum et utrimque reductum aufzufassen; vielmehr ist sie allein (carm. 2, 2, 7, 210 [37, 1567]) das ‚Beste', u. in die Mitte werden die *Adiaphora gesetzt: das Wort fällt nicht, doch folgt G. hier offensichtlich stoischer Lehre. Anderseits wirkt wieder peripatetische nach, wenn er die Tugenden als ‚offentürig' nach den Lastern hin bezeichnet (or. 43, 64 [36, 581B]; carm. 1, 1, 27, 13f [37, 499]), oder wenn er die Metriopathie befürwortet (ep. 165, 2 [GCS 53, 119f]; vgl. Pohlenz, Stoa 2, 212 [zu S. 433 Z. 8]). Die Vorstellung des Mittleren Weges verbindet er auch etwa mit jener der ‚Königsstraße' (or. 43, 16 [36, 476C] unter Berufung auf ‚Sachverständige', womit neben Aristoteles auch Philo spec. leg. 4, 168 [5, 247, 9 Cohn/Wendland] gemeint sein dürfte; vgl. or. 32, 6 [36, 180C]). Die Aufzählung verschiedener Definitionen des Zornes (carm. 1, 2, 25, 31/45 [37, 815f]) wird unmittelbar aus Aristot. an. 1, 2, 403a 25/b 1 entlehnt sein. In der schwungvollen Schilderung des Menschenleibs u. des Kosmos or. 28, 22/30 (36, 56A/69C) erinnert einzelnes an Aristoteles, u. or. 31, 10 (144B) lassen die Wendungen περὶ ζῴων ἱστορίας u. περὶ τὰς τῶν ζῴων γενέσεις an entsprechende Titel aristotelischer Schriften denken; indes ist or. 28 u. 31 auch mit dem Einfluß der Homilien des Basileios über das Sechstagewerk zu rechnen. Von einem Anklang an das Prooemium des Protrepticus war o. Sp. 820 die Rede. Eine Spur eben dieser Schrift glaubte E. Bignone (Nuove testimonianze e frammenti del ‚Protrettico' di Aristotele: RivFil NS 14 [1936] 225/31) in or. 40, 5. 13 (364C. 376A) zu fassen. Aber G.s Äußerung, daß schon den Heiden der Zusammenhang zwischen φώς (‚Mensch') u. φῶς (‚Licht') bewußt gewesen sei, kann auch im Blick auf Plut. latent. viv. 6, 1129F/30C getan sein; u. daß or. 40, 13 aus Aristot. frg. 57 Rose (frg. 3/5 Düring) stamme, ist ganz unsicher: das Fragment gehört zu jenen dem Protrepticus zugewiesenen Texten, die Düring (39) ‚variants of ancient commonplaces' nennt. Auf Vertrautheit mit peripatetischer Gedankenwelt u. Sprache

weisen einzelne dafür charakteristische Begriffe, die G. verwendet, so zB.: ὁ θύραθεν νοῦς (or. 31, 5 [PG 36, 137B]); πέμπτον σῶμα im Sinne der πέμπτη οὐσία (or. 28, 8 [36A]); ἔσχατον ὀρεκτόν (or. 21, 1 [35, 1084B]); ἄκρον τῶν ἐφετῶν (or. 25, 1 [1200A]); τὸ ταὐτόν (or. 31, 16 [36, 152B]); ὅτι μὴ τόδε, ἀλλ' ὅτι τόδε (or. 42, 15 [476A]); ferner die Gleichsetzung von ὅρος u. λόγος (or. 30, 20 (129A]); der Gegensatz von ἕξις u. στέρησις (or. 29, 12 [89B]); von ἕξις u. ἐνέργεια (or. 45, 15 [644B]); von ἁπλῶς u. πῇ (or. 29, 15 [93BC]); der (von den Apollinaristen angerufene) Satz, daß ein einziger Träger nicht zwei τέλεια in sich enthalten könne (ep. 101, 37 [SC 208, 52]; carm. 1, 1, 10, 43 [PG 37, 468]). Derlei mag zum Teil aus zweiter Hand stammen. Aber daß G. jedenfalls in Dialektik u. Syllogistik Bescheid weiß, zeigt er in der Auseinandersetzung mit den Eunomianern, die er, etwa or. 29, mit ihren eigenen Waffen bekämpft (Focken). Begreiflich, daß G. im Cod. Paris. Suppl. gr. 2062, 14. Jh. (A. Wartelle, Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs [Paris 1963] nr. 1490), fol. 106r/124 als Verfasser einer Synopsis des aristotelischen Organon (vielmehr: Anonymi Logica, ed. J. L. Heiberg [Kopenhagen 1929] 1/50) bezeichnet ist: gewiß zu Unrecht, wie schon V. Rose, Ps-Psellus u. Gregorius Monachus: Hermes 2 (1867) 465/7 gezeigt hat (Hinweis von D. Harlfinger), aber eben doch nicht von ungefähr. G.s einziges Selbstzeugnis über Aristoteleslektüre steht ep. 234, 1 (GCS 53, 167): er erbittet ‚den Band' zurück, der ‚die Briefe des Aristoteles' enthält. Man denkt an die Ausgabe des Artemon (o. Sp. 807; vgl. M. Plezia, Aristotelis epistularum fragmenta [Varsov. 1961] testim. 6; Komm. ebd. S. 84/7. 90f).

6. Epikur. Als Lehrmeinungen Epikurs nennt G. den Atheismus, unrichtigerweise, doch in Übereinstimmung mit früherer heidn. wie christl. Kritik (W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 782), das Walten des Automaton, den Atomismus u. die Erklärung der Lust zum Lebensziel (or. 25, 6; 27, 10 [PG 35, 1205A; 36, 24B]). Gegen die Annahme einer Herrschaft des Zufalls u. die damit verbundene Leugnung der Vorsehung polemisiert G. or. 14, 32 (35, 901AB); carm. 1, 1, 6, 7/9 (37, 430) u.ö. Epikurs Lustlehre erwähnt er or. 4, 72 (35, 596A); carm. 1, 2, 10, 787/92 (37, 736f); hier spricht er es aus, daß Epikur persönlich ‚anständig u. züchtig lebte u. so mit seiner Haltung seine Lehre stützte' (auf diese bemerkenswerte, von Usener beiseitegelassene Stelle hat v. Wilamowitz 1889 [jetzt: Kl. Schriften 4 (1962) 635] hingewiesen). Eine bloße Erwähnung Epikurs steht or. 7, 20 (35, 781A). Ob G. Schriften Epikurs selber gelesen hat, muß offenbleiben. Da im 11. Brief des Basileios, wie P. Von der Mühll (Basilius u. der letzte Brief Epikurs: MusHelv 12 [1955] 47/9 bzw. ders., Ausgew. kl. Schriften [Basel 1976] 382/5) gezeigt hat, der berühmte letzte Brief Epikurs (Diog. L. 10, 22) nachklingt, ist diese Möglichkeit nicht von vornherein auszuschließen. Die beiden Kappadokier bekunden jedenfalls eine im christl. Lager ungewohnte Achtung vor dem Menschen Epikur: vielleicht kannten sie wenigstens eine Biographie des Philosophen aus eigener Lektüre.

7. Stoa. Auch aus ihrer Gedankenwelt findet sich bei G. manches, doch wiederum kaum etwas, das nicht auch sonst im christl. Schrifttum anzutreffen wäre. G.s Einstellung zur Stoa im ganzen kann als Anerkennung mit starken Vorbehalten, als durch Ironie gedämpfte Bewunderung bezeichnet werden. Von einzelnen Stoikern ist carm. 1, 2, 10, 286 (PG 37, 700) Kleanthes wegen seiner um der Arete willen geleisteten Schwerarbeit erwähnt. ‚Direkten oder indirekten Einfluß' seines Zeushymnos' auf G.s anakreonteischen Gotteshymnos (carm. 1, 1, 30 [37, 508/10]) festgestellt zu haben glaubt K. Smolak, Interpretatorische Bemerkungen zum Hymnos πρὸς θεόν des G. v. N.: Studi Classici in onore di Qu. Cataudella 2 (Catania 1972) 425/48, bes. 448. In G.s Tetrastichae sententiae (carm. 1, 2, 33, 101 [935]) steht ein angeblich von Kleanthes stammender Trimeter (SVF 1 nr. 561 [S. 128]). Von *Epiktet weiß G. (wie Origenes) zu berichten, er habe standhaft die Zertrümmerung seines Schenkels ertragen (carm. 1, 2, 10, 684/7 [PG 37, 729]). G. stellt das mit dem Verhalten Anaxarchs zusammen u. weist einen kranken Freund auf das Vorbild der beiden hin (ep. 32 [GCS 53, 28/30] u. epigr. 4, 1, 4 [PG 38, 84]; s. o. Sp. 808). Die Schriften Epiktets scheint G. so wenig gelesen zu haben wie jene Marc Aurels (Werhahn, Synkrisis 89). Ein Apophthegma, das G. dem Kyniker Krates ‚oder einem andern' zuschreibt (carm. 1, 2, 10, 236/43 [PG 37, 697]; vgl. or. 4, 72 [35, 596B]), legt Plutarch (inim. util. 2, 87A; tranqu. an. 6, 467D) dem Zenon in den Mund. Die stoische Definition der Weisheit als des Wissens von Göttlichem u. Menschlichem (Aët. plac.: SVF 2 nr. 35 [S. 15]) über-

nimmt G. or. 2, 50 (PG 35, 460A). Aus stoischer Logik stammt seine Unterscheidung des ‚inwendigen' u. des ‚ausgesprochenen Logos' (or. 28, 13 [36, 41C]; carm. 2, 1, 12, 267/9 [37, 1185]). Über die stoische Syllogistik mit ihren συμβάματα u. παρασυμβάματα spottet G. or. 25, 6 (35, 1205B) wie Lucian. vit. auct. 21. In der Bekämpfung der Eunomianer verweist er auf den Trugschluß ‚Lügner' (SVF 2 nr. 280/2 [S. 92]) als Beispiel einer Alternativfrage, die ebenso unsinnig sei wie die, ob der Vater den Sohn als Seienden oder als Nichtseienden gezeugt habe (or. 29, 9 [PG 36, 84D/5B]). Die or. 32, 25 (201C) erwähnten ‚Auflösungen der Syllogismen Chrysipps' erinnern an den Titel einer Schrift dieses Philosophen (SVF 2 nr. 15 [S. 7, 39]), den G. or. 4, 43 (PG 35, 568A) abschätzig unter den Lehrmeistern Julians aufführt. Wenn G. or. 28, 29 (36, 68C) das eigentliche Erfassen des Seienden vom bloßen Erfahrungswissen aus Einzelbeobachtungen abhebt, wirkt wohl, trotz kleinen Abweichungen, die Unterscheidung nach, die SVF 2 nr. 83 (S. 28, 18) bezeugt ist. Die ‚allgemeinen' oder die ‚natürlichen Vorstellungen' (SVF 2 nr. 473 [S. 154, 29]; nr. 104 [S. 32, 34]), kraft deren der Mensch das Dasein Gottes erkennt (SVF 2 nr. 1009f [S. 299/301]), begegnen or. 23, 9; 34, 10 (PG 35, 1161A; 36, 249C). Die chrysippische Definition des Kosmos SVF 2 nr. 527 (S. 168, 12f) wirkt or. 38, 10 (36, 321B) nach; or. 44, 3 (609C) u. ep. 101, 38 (SC 208, 52) erscheint sie platonisch-christlich abgewandelt. Der teleologische *Gottesbeweis aus der Wohlgeordnetheit der Bewegung des Alls findet sich or. 14, 23; 28, 6 (PG 35, 888B; 36, 32C/3A; vgl. SVF 2 nr. 1016 [S. 303f]; H. Diels, Doxographi Graeci [1879] 293). Stoische (‚poseidonianische'?) Färbung zeigt die (o. Sp. 828 bereits erwähnte) enthusiastische Verherrlichung der Schöpfung or. 28, 22/30 [PG 36, 56A/69C]). Als Schriftbeweis für die Göttlichkeit des Hl. Geistes zitiert G. or. 31, 29 (168A, 9/15) aus Sap. 7, 22f etliche stoische Epitheta des Pneuma. Er kennt or. 5, 6 (35, 672A) die Vorstellung der kosmischen Sympatheia. Or. 28, 16 (36, 48A) spricht er von der Verbundenheit zwischen ‚Himmel, Erde, Luft u. Meer': sein nicht genannter Gewährsmann könnte (so auch Gallay zSt.) Chrysipp (Diog. L.: SVF 2 nr. 543 [S. 172, 19]) sein. Die völlige gegenseitige Durchdringung der göttlichen u. der menschlichen Wesenheit in Christus bezeichnet er als ‚Mischung' (μίξις oder κρᾶσις: or. 2, 23; 38, 13 [PG 35, 432B; 36, 325C]; vgl. SVF 2 nr. 471 [S. 153]). Or. 43, 71 (36, 592C; vgl. or. 28, 8 [36A]) spricht er vom ‚Sich-Erstrecken' des Menschlichen ‚längs' dem Göttlichen (ἀντιπαρέκτασις, vgl. SVF 2 aO.): beidemal verwendet er einen stoischen Begriff zum Ausdruck einer christl. Vorstellung. Wenn er or. 28, 7/9 (33/7) die körperliche Auffassung der Gottheit bekämpft, im bes. (or. 28, 8 [33D]) die entsprechende Auslegung von Sap. 1, 7, wonach ‚das Pneuma des Herrn den ganzen Erdkreis erfüllt', u. wenn er solche Lehre für absurder als die epikurischen Atome erklärt, will er ohne Zweifel die materialistische Theologie der Stoa treffen. In der Ethik ist stoisch der Satz von der Einheit der Tugend or. 27, 8 (21B; vgl. SVF 1 nr. 373 [S. 85, 33]); auch im Ausdruck stoisch die Antakoluthie der Tugenden or. 22, 14 (35, 1148B; vgl. SVF 3 nr. 275 [S. 67, 44] aus Clem. Alex.). Im Gedicht ‚Von der Tugend' (carm. 1, 2, 10) sind die v. 606/11 (PG 37, 724) über die Einschränkung von Speise u. Trank auf das unbedingt Nötige wörtliches oder fast wörtliches Zitat aus einem Stoiker (SVF 3 nr. 710 [S. 178f]); an Kleanthes denkt Werhahn (Synkrisis 86/8). G. arbeitet mit dem stoischen Begriff des ‚in unserer Macht Liegenden', des ἐφ' ἡμῖν (zB. or. 37, 13 [PG 36, 297CD]); für ihn, wie für Origenes (s. SVF 2 nr. 989 [S. 288f]) ist es freilich auch eine Gabe Gottes. Stoische Affektenlehre wirkt nach in der Diatribe vom Zorn (zB. carm. 1, 2, 25, 10 [37, 814] ~ SVF 3 nr. 444 [S. 108, 35f]; vgl. Pohlenz, Stoa 2, 212 [zu S. 433 Z. 12]). Zu Beginn seiner Makkabäerrede (über sie: Th. Sinko, De Gregorii Naz. laudibus Macchabaeorum: Eos 13 [1907] 1/29) verweist G. auf Macc. 4, indem er, umschreibend, den stoisierenden Titel περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ anführt (or. 15, 2 [PG 35, 913B]). Stoisch kann seine eigene Haltung genannt werden, wenn er carm. 2, 1, 24, 4 (37, 1284) darum betet, ‚Herr über seine Affekte' zu sein. Wie einem Stoiker sind ihm or. 2, 33 (35, 441A) ἀρετή u. κακία absolute Gegensätze. Aber wenn Julian von den Christen die restlose Erfüllung jeder evangelischen Vorschrift, also die volle ἀρετή verlangt, hält G. ihm entgegen, daß das Christentum neben unbedingt gültigen Geboten auch bloße Empfehlungen kenne; daß schon ‚das Mittelmaß' zu erreichen viel heiße, u. daß man die Forderung nach der sittlichen Leistung, dem κατορθούμενον auf jenes abstimmen müsse (or. 4, 99 [633BC]). Zwischen Bewunderung u.

Ablehnung schwankt G.s Urteil über den stoischen Weisen. Er billigt ep. 32, 7 (GCS 53, 29; SVF 3 nr. 586 [S. 154]) den Satz, daß dieser auch im Stier des Phalaris glücklich sei. Aber anderswo gilt ihm als der Beste doch schon jener, ‚der zum größeren Teil richtig gehandelt hat'. Ja, einmal (carm. 2, 1, 12, 64/7 [37, 1171]) macht er seinem Unmut darüber Luft, daß wegen der Forderung ‚der Vielen', der Weise dürfe sich schlechterdings durch nichts Irdisches erschüttern lassen, überhaupt niemand mehr als Weiser dasteht.

8. Neuplatonismus. Von einer polemischen Erwähnung des Porphyrios abgesehen (or. 5, 41 [PG 35, 717B]), begegnet bei G. kein Name eines Neuplatonikers. Indes ergibt sich aus or. 29, 2 (36, 76BC), daß er von Plotin so gut wie sicher enn. 5, 1f gelesen hat: Unter ausdrücklicher Berufung auf ‚einen griech. Philosophen' lehnt G. dort die Annahme ab, daß die zweite Person der Trinität aus einem ‚Überströmen der Gutheit' des Vaters entstanden sei, so ‚wie ein Krater überfloß' (οἷον κρατήρ τις ὑπερερρύη), u. zugleich bezeichnet er diesen Ausdruck als wörtliches Zitat. Allerdings: er zitiert aus dem Gedächtnis u. ergänzt so zu Plotins bildhaftem enn. 5, 2, 1 (2, 290, 8 Henry/Schwyzer): das Eine ‚überfloß gleichsam' (οἷον ὑπερερρύη; vgl. ebd. 5, 1, 6 [2, 272, 4/7 H./Sch.]), ein naheliegendes Subjekt aus Plat. Tim. 41d, wo von dem Krater die Rede ist, in dem der ‚Erzeuger des Alls' seine Mischungen vornimmt. Und eben dieser heißt Tim. 29e ‚gut' im prägnanten Sinne: seinem so gearteten Wesen verdankt der Kosmos die Entstehung. Im gleichen Gedankenbereich liegt or. 38, 9 = or. 45, 5 (PG 36, 320C = 629A): Nicht genügte der Gutheit (d.h. Gott) die bloße Selbstschau, ‚sondern das Gute mußte ausgegossen werden u. seinen Weg gehen'; deshalb schuf sie (zuerst) die intelligible Welt. Wenn G. or. 29, 2 (36, 76BC) das ‚Überströmen der Gutheit' ablehnt, weil diese damit als in einer Zwangslage befindlich hingestellt würde, hat er, wie schon Elias v. Kreta (PG 36, 805B) anmerkt, dieses Bedenken or. 38, 9 (320C) nicht gehabt. Man mag sagen, der Widerspruch sei nur scheinbar; das ‚mußte' lasse sich so verstehen, daß Gott ‚gar nicht anders handeln konnte', als er eben, u. zwar aus freiem Willen, handelte (zum ganzen Problem s. Dihle, bes. 26. 93_{48f}). Wie dem auch sei: offensichtlich hat sich G. mit neuplatonischen Erörterungen über die Entstehung der Hypostasen befaßt. Daß er mit seiner Ablehnung des ‚Überströmens der Gutheit' sich von Plotins Lehre absetzt, ist klar. Nur an dieser Stelle (or. 29, 2 [76BC]) weist G., wenn auch ohne Namensnennung, auf Plotin hin. Aber immer wieder ist die Nähe zum Neuplatonismus spürbar. Freilich ist es kaum möglich abzugrenzen, wo er christl. Gedanken, zumal bereits ‚platonisierte', selbständig in neuplatonischer Richtung weiterführt, wo er allenfalls unmittelbar aus Plotin schöpft, wo aus christl. ‚Platonikern', im bes. aus Origenes, doch auch aus Basileios, mit dessen Einfluß hier immer zu rechnen ist. Den ganzen Fragenbereich hat (nach Einzelbeobachtungen Dräsekes, Gottwalds, Gronaus u. Pinaults) Moreschini in seinen umfassenden Untersuchungen geklärt. – In die Seele ist ein kleiner Ausfluß (ἀπορροή: or. 7, 17; 32, 15 [PG 35, 776C; 36, 189D]) des göttlichen Lichtes gesenkt. Ihr Verlangen (ἔφεσις: or. 21, 1; 32, 15 [35, 1084B; 36, 192A]) nach der Angleichung an Gott führt sie zum Aufstieg (ἀνάβασις: or. 21, 2 [35, 1084C]) zu diesem. Die Erleuchtung (ἔλλαμψις: or. 32, 23 [36, 201A]) bewirkt, daß die menschliche Natur als Licht sich mit dem göttlichen Lichte vereint (ἵνα ... φῶς ... ὁμιλήσῃ φωτί: or. 32, 15 [192A]). Eben im Zusammenhang dieser Lichtsymbolik begegnet auch das platonisch-plotinische (enn. 1, 6, 9 [1, 117, 31 H./Sch.]) Bild vom ‚sonnenhaften Auge' (or. 21, 1 [PG 35, 1084A]). Wenn G. an Gott die ‚Einfachheit' (ἁπλότης) hervorhebt, wenn er ihn ‚zugleich einfach u. vieles' nennt (wobei die Natur Gottes mit dem bloßen Begriff der ἁπλότης keineswegs bestimmt ist: or. 38, 7 [36, 317D/20A]), wenn Gott ‚die erste Wesenheit', ‚die erste Ursache', ‚die Gutheit', ‚die höchste Gutheit' genannt wird (zB. or. 28, 31; 31, 14; 38, 9; 28, 11 [72A. 149A. 320C. 40B]), erinnert all das an das Eine Plotins. Aber dieses erscheint christlichem Denken doch zu entfernt, zu vage. So gibt denn G. Gott dem Vater im besondern den Namen u. die Eigenschaften nicht der ersten, sondern der zweiten plotinischen Hypostase, des Nus; demgemäß bilden nach G. die Trinität: Nus, Logos, Pneuma (or. 12, 1 [35, 844A]; vgl. or. 23, 11 [1161C]). Kaum denkbar ohne neuplatonische Anregung ist G.s Darstellung der innergöttlichen Entfaltung von der Einheit über die Zweiheit zum Stillstand in der Dreiheit (or. 23, 8 [1160C]; vgl. or. 29, 2; 21, 2 [36, 76B; 35, 1084C]). Aber während bei Plotin das Eine ruhend ist, sein ‚Sich-Bewegen' ausdrücklich verneint wird (enn. 5, 1, 6

[2, 274, 15/27 H./Sch.]), vollzieht sich bei G. der Prozeß durch eine ‚Bewegung' des Vaters: durch die für ihn nach christlicher Lehre wesentliche Zeugung des Sohnes. Daß dieses ganze Geschehen zeitlos ist, stimmt gewiß mit orthodoxer Ansicht überein; doch mag es G. willkommen gewesen sein, bei Plotin, der enn. 5, 1, 4 (1, 268, 22/4 H./Sch.) die Zeitlosigkeit des Nus ausspricht, diese Bestätigung, u. zwar in eindrücklicher Formulierung, zu finden, zumal wo es galt, die Zeitlosigkeit des Sohnes gegen häretische Angriffe zu verteidigen. Damit steht im Einklang, daß die Ewigkeit wie für Plotin so auch für G. nicht eine rückwärts u. vorwärts ins Unendliche verlängerte Zeit ist, sondern ein nunc stans (or. 38, 8 = or. 45, 4 [PG 36, 320AB = 627C]).

D. Literaturkenntnis Gregors. I. Vorbemerkung. G.s Kenntnis der früheren griech. Literatur ist bemerkenswert groß. So lohnt es sich wohl zusammenzustellen, was er nach dem Zeugnis seiner eigenen Schriften offenbar gelesen hat. Ein solches Verzeichnis dürfte, auch wenn G.s Belesenheit nicht von manchem Zeitgenossen erreicht sein wird, zugleich doch auch zeigen, in welchem Ausmaß das Erbe des hellenischen Schrifttums von gebildeten Christen damals genutzt werden konnte. Was G. selbst betrifft, läßt sich natürlich aus einzelnen Zitaten u. Anspielungen nicht erschließen, wie umfassend u. wie gründlich seine Lektüre eines bestimmten Schriftstellers war. Anderseits hat er gewiß manches gelesen, an das sich in seinem Werk überhaupt kein Anklang findet.

II. Prosa. a. Allgemeines. Für G.s Lektüre der Redner u. der Philosophen sei auf das o. Sp. 801/6 u. 819/35 Ausgeführte verwiesen. An sonstigen Prosaikern sind deutlich faßbar Herodot, Thukydides, Xenophon. Was die Spätern anlangt, möchte man wenigstens wissen, wie es um G.s Kenntnis der fruchtbarsten kaiserzeitlichen Schriftsteller, Plutarchs u. Lukians, bestellt ist: die Belege sind dürftiger, als man vielleicht erwartet. Das hängt gewiß mit der bekannten antiken Gepflogenheit zusammen, frühere Autoren nur zu zitieren, wo man gegen sie polemisiert; wohl noch mehr aber damit, daß G. aus der Fülle dessen, was er als Leser aufgenommen, sich eine eigene Ausdrucksform geschaffen hat, in der die Spuren der ‚Vorbilder' kaum mehr durchscheinen. Am Beispiel von or. 14 hat das Trisoglio (Reminiscenze) dargelegt. Eine erweiterte derartige Bestandesaufnahme wäre eine willkommene Unterlage für ein verläßlicheres Urteil über G.s Leistung im Rahmen der Geschichte des griech. Prosastils.

b. Einzelne Prosaiker. Um Julians Verworfenheit für alle Zeiten festhalten zu können, wünscht sich G. or. 4, 92 (PG 35, 624B) die Kunst Herodots u. des Thukydides. So ist es kein Zufall, daß sich gerade in den Invektiven Anklänge an die beiden finden, bes. an Herodot. Wohl unter dem frischen Eindruck von dessen ionischem Dialekt läßt G. or. 5, 12 (677D) Julians Heer auf dem Perserfeldzug ἐν ἀθυμίῃ sein. Or. 5, 11 (677B) vergleicht er die List eines angeblichen pers. Überläufers mit jener des Zopyros (Herodt. 3, 156/60), den er allerdings mit Kyros statt mit Dareios zusammenbringt. Or. 5, 15 (681C/4A) verwendet er gleich zwei herodotische Wendungen: die sprichwörtliche, daß (vom ganzen Heer) ‚auch nicht der Fackelträger übrigblieb' (Herodt. 8, 6, 2), u. die vom Schuh, den ein anderer zugeschnitten hatte, ein anderer anzog (ebd. 6, 1, 2). Or. 5, 2 (665C) steht das periphrastische Futurum λέξων ἔρχομαι: es dürfte hier eben durch die Herodotlektüre angeregt sein; G. braucht es freilich auch sonst. Aus Herodt. 3, 40/3 wird er die Geschichte vom Ring des Polykrates kennen, die er carm. 2, 1, 34, 193/203 u. 2, 2, 3, 421/5 (37, 1321. 1483) verwendet. Herodots Gnome (1, 207, 2) vom Kreislauf der menschlichen Verhältnisse ist sichtlich nachgebildet or. 17, 4 u. 14, 19 (35, 969B. 881B; dazu Sinko, Tradit. 1, 123f; Trisoglio, Reminiscenze 159f). Wohl auch aus Herodt. 3, 102, 3 kommen die indischen Goldameisen: carm. 2, 2, 1, 265 (37, 1470). – Auf Thukydides (2, 40, 3: ἀμαθία ... θράσος ... φέρει) führte schon Billy (zSt.) zurück or. 2, 41 (35, 449B) ἀπαιδευσίαν καὶ τὴν ἑπομένην ταύτῃ θρασύτητα. Eine Umwertung sittlicher Werte, wie sie Thuc. 3, 82, 4f (freilich auch Plato resp. 8, 560d) schildert, stellt G. or. 14, 11 (35, 872B) im Verhalten der Gesunden gegenüber Aussätzigen fest: τὸ μὲν ἀπάνθρωπον ὡς ἐλευθέριον ἠσπασάμεθα, τὸ δὲ συμπαθὲς ὡς αἰσχρὸν ἠτιμάσαμεν. Ein weiterer Beleg ‚thukydideischer Metonomasie' o. Sp. 819. Wenn carm. 2, 2, 6, 62 (37, 1547) jenen Frauen der Preis zuerkannt wird, von denen die Männer überhaupt nicht wissen, macht G. sich natürlich das bekannte Wort des Perikles bei Thuc. 2, 45, 2 zu eigen. Formalen Einfluß des Thukydides auf G.s Gnomenprägung darf man vielleicht darin finden, daß bei ihm wie bei dem Historiker Subjekt der Gnome oft

ein Adjektiv oder Partizip im Neutrum ist, so zB. or. 12, 3; 13, 4 (35, 845C. 856B). Bemerkenswert ist in or. 43, 3 (36, 500A) die Nachbildung einer Äußerung des Thukydides im Melierdialog (5, 103, 2) über die Flucht des Menschen ins Irrationale. In or. 36, 3 (36, 268C): μὴ (‚ob nicht') φαῦλος ἐγὼ τῶν τοιούτων εἰκαστής, stammt das eher seltene Nomen wohl aus Thuc. 1, 138, 3: (Themistokles) τῶν μελλόντων ... ἄριστος εἰκαστής. Wieder in or. 5, 10 (35, 677A) ist das unpersönliche ᾗ παρείκοι (‚wo immer es anging') genau so in einer Kampfschilderung gebraucht wie Thuc. 3, 1, 1 ὅπῃ παρείκοι. Im Vergleich innerchristlicher Streitigkeiten mit einer Seeschlacht (or. 2, 81 [35, 488AB]) wirkt wohl eher der von G. selbst erlebte Seesturm (carm. 2, 1, 11, 131/201 [PG 37, 1038/43]) nach als Thuc. 2, 84, 3, wie Bernardi (SC 247, 196_1) annimmt. – Mit dem Bericht, den Xenophon (exped. 1, 8, 26f) vom Draufgängertum u. dadurch verursachten Tod des Jüngern Kyros gibt, stellt G. or. 5, 13 (PG 35, 680A) eine Variante der Überlieferung zusammen, nach der Julian im letzten Gefecht des Perserkriegs das Opfer seines wahnwitzigen Verhaltens geworden sei. Die Xen. mem. 2, 1, 21/34 erhaltene Erzählung des Prodikos (VS 84 B 2) von Herakles am Scheideweg u. seiner Wahl zwischen Arete u. Kakia hat G. carm. 2, 1, 45, 229/64 (PG 37, 1369/72) mit Lucian. somn. 5/16 verbunden zur Schilderung seiner Entscheidung zwischen Hagneia u. Sophrosyne (wenig geschickt nach Sinko, Stud.Naz. 1, 289, da diese zwei Gestalten ja keine wirkliche Alternative darstellen). Wenn G. or. 5, 15 (PG 35, 681C) zu berichten weiß, es sei bei den Persern Brauch (νόμος), sich im Glück, etwa nach einem Sieg, maßvoll zu verhalten, schwebt ihm vielleicht Xen.inst.Cyr. 4, 1, 14f vor. In Greg. Naz. ep. 80, 2 (GCS 53, 71) ist der Stoßseufzer ἔρρει τὰ καλά (‚die glückliche Zeit ist dahin') dem Schriftbild nach genaues Zitat aus Xen. hist. Gr. 1, 1, 23 (allenfalls vermittelt durch Plut. Alcib. 28, 10), wo es in der Depesche des geschlagenen spartanischen Admirals freilich heißt: ‚die Schiffe (τὰ κᾶλα) sind dahin': G. hat die Stelle also bereits so mißverstanden wie die ganze handschriftliche Überlieferung u. alle Philologen bis auf Th. Bergk (ZsAltWiss 10 [1852] 9 bzw. ders., Kl. philol. Schriften 2 [1886] 314). – Daß G. von Plutarch (den er nirgends nennt) einiges gekannt hat, darf man annehmen. Wie bei den beiden andern Kappadokiern lassen sich auch bei ihm gedankliche Berührungen mit Plutarchs Ethika feststellen. Sprachliche Übereinstimmungen, die nicht anders als mit unmittelbarer Benützung Plutarchs zu erklären wären, vermag ich allerdings nicht nachzuweisen. Für wahrscheinlich darf indes gelten, daß G. das eine u. andere Bruchstück älterer Poesie Plutarch verdankt: so (nach E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta 1 [1915] 94f) das eben von Plutarch mehrmals zitierte Euripides-Frg. 1086 N.^{2}, auf das G. or. 2, 13 (PG 35, 424A) Bezug nimmt; vgl. ferner das u. Sp. 843/9 zu Solon, Archilochos, den Tragikerfragmenten Gesagte. Auch Gnomisches u. Sprichwörtliches mag bei G. zT. aus Plutarch stammen: unser ‚Nicht über den eigenen Schatten springen können' ist, soviel ich sehe, nur bei Plutarch u. G. belegt (vgl. Wyß, Dichter 197_{51}). R. Hirzel (Plutarch = Das Erbe der Alten 4 [1912] 87) findet in der Synkrisis, die G. or. 4, 69f (PG 35, 589B/92B) zwischen christl. Märtyrern u. paganen Duldern, mythischen u. geschichtlichen, anstellt, Plutarchs Vorbild wirksam. Wenn es bei G. gleich nachher (or. 4, 71 [593A]) heißt, daß Julian τοὺς Ἐπαμεινώνδας ἐκείνους καὶ Σκιπίωνας bewundere, darf man daraus vielleicht schließen, G. habe das uns verlorene Vitenpaar Epameinondas/Scipio noch gelesen oder doch von seinem Vorhandensein gewußt. (Aus Julian, der zwar sowohl Epameinondas als auch die Scipionen erwähnt, aber nicht miteinander wie G., kann dieser die Zusammenstellung nicht übernommen haben.) Ein Zitat aus PsPlut. reg. et imp. apophth. Agesil. 8, 191C hat Trisoglio, Reminiscenze 202 bei Greg. Naz. ep. 198,4 (GCS 53, 144) nachgewiesen. – Auf den vorhin erwähnten ‚Traum' Lukians geht es im besondern wohl zurück, wenn zum Schluß wie dort (Lucian. somn. 15) die Paideia mit ihrem Schützling, so bei G. (carm. 2, 1, 45, 263 [PG 37, 1372]) die beiden ihm erschienenen Gestalten sich zu einem Himmelsflug erheben. Die or. 4, 105 (35, 641A) von G. aufgezählten attizistischen Vokabeln μῶν, δήπουθεν, ἄττα, ἁμωσγέπως stehen alle vier bei Lukian (bei ihm ἁμηγέπῃ), wo er die Übertreibungen der Archaisten lächerlich macht (lex. 21; vgl. rhet. praec. 16. 18). Die stoischen Termini σύμβαμα u. παρασύμβαμα verspottet G. (or. 25, 6 [PG 35, 1205B]; o. Sp. 831) wie Lukian (vit. auct. 21). In ep. 101,23 (PG 37,180B = SC 208,46) stellt er eine haeretische Lehre über die Annahme an Sohnesstatt neben jene

von ‚παρέγγραπτοι (θεοί), wie sie die Griechen einführen‘: das mag, so Billy, auf Lucian. Iupp. trag. 21 zielen. Anderes Vergleichbare in der Polemik gegen die Götter des Mythos, im Spott über Lehren u. menschliche Schwächen von Philosophen (zB. Platons Feinschmeckerei: Lucian. par. 34 u. Greg. Naz. or. 4, 72 [35, 596 A]) sowie in etlichen ‚Diatribentopoi‘ besagt nicht mehr, als daß G. u. Lukian vom selben Überlieferungsgut zehren.

III. Poesie. a. Vorbemerkung. Der folgende Überblick über G.s Belesenheit in klass. u. nachklass. Poesie möchte zugleich vervollständigen was o. Sp. 809/14 über sein dichterisches Schaffen gesagt ist. Mit Namen nennt G. frühere Dichter nur selten; doch läßt sich aus der Übernahme bestimmter Motive u. vor allem aus sprachlichen Anklängen erschließen, welches seine ‚Quellen u. Vorbilder‘ waren. Zur Urteilsbildung über G.s poetischen Stil ist die Kenntnis dieser Similia unerläßlich. Sie werden wohl in der kritischen Ausgabe der Gedichte G.s, die unter M. Sicherls Leitung zur Zeit vorbereitet wird, in angemessener Auswahl ihren Platz finden. Hier können nur verhältnismäßig wenige aufgeführt werden, namentlich für Dichter wie Homer u. Euripides, bei denen sie in die Hunderte gehen, u. für die Epigrammatiker. Daß Entlehntes in einem Gedicht steht, sagt über dessen Wert oder Unwert noch nichts Wesentliches aus: worauf es ankommt, ist, was der Spätere aus dem Vorgefundenen Eigenes gemacht hat. Deshalb soll, wo die Unterlagen ausreichen, auch etwa darauf hingewiesen werden, in welcher Weise G. Übernommenes umgeformt oder ihm einen neuen Sinn gegeben hat.

b. Einzelne Dichter. 1. Homer. Daß G. in seinen hexametrischen u. elegischen Gedichten Homers Sprache reden will, ist nicht anders zu erwarten. Er handhabt sie so, daß man annehmen darf, er habe Ilias u. Odyssee auf weite Strecken auswendig gewußt (an Mißverständnissen u. Verstößen fehlt es freilich keineswegs). Die Entlehnungen gehen bis zur wörtlichen oder fast wörtlichen Übernahme ganzer Hexameter: Greg. Naz. carm. 2, 2, 5, 202 (PG 37, 1536) = Od. 4, 221. Ein Sonderfall: carm. 1, 2, 15, 81/4 (772) sind zweieinhalb Homerverse (Il. 11, 70 = 16, 770; 9, 529. 548a) nur deshalb im Wortlaut ausgeschrieben, weil G. in den beiden eigenen Pentametern seine ganze Verachtung der heroischen Welt aussprechen will: er führt damit die kynische Homerparodie etwa eines Krates weiter. Neben den wörtlich übernommenen Hexametern stehen sehr ähnliche, so Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 331 (908) ~ Od. 4, 73; carm. 2, 2, 5, 89 (1528) ~ Od. 18, 131 u. aus homerischen Bausteinen zusammengefügte wie carm. 1, 2, 29, 267 (904) ~ Il. 6, 491 u. 4, 323. Etwa ist auch bloß die rhythmische Struktur übernommen, zB. carm. 2, 1, 1, 127 (979) nach Il. 3, 179; mit Nähe zu Homer auch in der Wortbildung carm. 2, 2, 7, 254 (1571) nach Il. 9, 63. Peinlich carm. 1, 2, 14, 121 f (765), wo G. dem allbekannten Il. 6, 181 von der dreileibigen Chimaira seine Klage darüber nachbildet, daß von Häretikern nacheinander die drei Personen der Trinität geschmäht worden seien. Kaum übersehbar ist die Fülle genau wiederholter oder leicht abgewandelter Versteile, besonders der so eindrücklich ins Ohr fallenden Klauseln. Bei alledem ist G.s Homerisieren niemals das eines poeta doctus; nach Glossen hat er im Homer so wenig gejagt wie bei Kallimachos. Homerische Gleichnisse sind hie u. da übernommen: Greg. Naz. carm. 2, 1, 13, 199 f (PG 37, 1243) ~ Il. 17, 755 f der Schwarm der Dohlen; carm. 2, 1, 11, 1818/26 (1156 f) ~ Il. 6, 506 f das Roß, das sich von der Krippe losreißt; carm. 2, 2, 4, 23/6 (PG 37, 1507) ~ Il. 16, 259/65 die angriffigen Wespen. Etwa einmal veranschaulicht er mit einem homerischen Gleichnis etwas anderes als Homer, zB., wenig glücklich, carm. 1, 2, 2, 460 (614): das zur Ehe gezwungene Mädchen klammert sich so an Christus als Bräutigam wie der aus seinem Schlupfwinkel gerissene Polyp an den Felsen; mit dem Polypen hatte Homer Od. 5, 432 den schiffbrüchigen Odysseus verglichen. Ergreifend anderseits carm. 2, 1, 1, 529/42 (1009 f) G.s Ausgestaltung von Il. 11, 492/7; eindrücklich carm. 1, 1, 7, 30/9 (441) die Bereicherung u. Vertiefung von Il. 5, 597/600. Homers Dichtung ist eben für G. nicht bloß die Schatzkammer, aus der er sich die Ausdrucksmittel borgt. Daß er das homerische Menschenbild in sich aufgenommen hat, daß er für seine Schönheit empfänglich ist, zeigt die Art, in der er bestimmte homerische Gehalte einsetzt oder umformt: Das Heimweh Achills in der Unterwelt nach einem noch so kläglichen Erdendasein (Od. 11, 489/91) wird ihm carm. 1, 2, 1, 374/6 (550) zur Himmelssehnsucht. Den starrsinnigen Vitalianos, der sich mit seinen Söhnen überworfen hat, zeichnet er carm. 2, 2, 3, 134/6. 292 (1489 f. 1501) dem

zürnenden Achilleus nach (Il. 9, 496; 16, 34 f). Nach dem Muster von Il. 6, 490 f verweist carm. 1, 2, 2, 320 (603) die Jungfrau auf ihre häuslichen Aufgaben. Wohl weil es kaum möglich ist, über die Gemeinschaft von Mann u. Frau schönere Worte als die von Homer Od. 6, 184 f geprägten zu finden, gibt G. sie carm. 1, 2, 1, 264 (542) kaum abgeändert wieder. In der Schilderung des selbsterlebten Seesturms (ebd. 2, 1, 1, 307/19 [993 f]) wird G. geradezu zum Ulixes Christianus. – Mit der Homerallegorese, die er in seiner Polemik ebd. 2, 2, 7, 130/52 (1561 f) vor allem im Auge haben dürfte, zeigt er sich auch ebd. 2, 2, 5, 196/202 (1535 f) vertraut, wo er, hier ohne Polemik, erwähnt, daß der λόγος zu verstehen ist sowohl unter dem Kraut, das Od. 10, 287 f Hermes dem Odysseus gegen Kirke mitgibt, wie auch unter dem Zaubermittel Helenas Od. 4, 220 f. Homerallegorese wirkt nach, wenn G. gleich nachher (carm. 2, 2, 5, 207/13 [1536 f]) Odysseus überschwenglich als Träger des μῦθος feiert, u. ebd. 1, 2, 10, 401/6 (709), wo Odysseus ihm für den Inbegriff nicht bloß des λόγος, sondern der ἀρετή überhaupt steht (wie Basil. leg. lib. gent. 5; zu beiden Norden, Beiträge 383 f.). – Zum Homertext G.s: Wie Synes. hymn. 3, 334 las er offenbar mit Zenodot u. Aristophanes Il. 14, 259: Νὺξ μήτειρα ... ἀνδρῶν (statt δμήτειρα), da er carm. 1, 2, 1, 117 (PG 37, 531) schreibt: μήτειρα βροτῶν ... γαῖα. Die Il. 23, 300 u. Od. 8, 288 überlieferte falsche Schreibung ἰσχανάειν (statt ἰχανάειν, ‚begehren‘) findet sich Greg. Naz. carm. 2, 1, 1, 205 (985).

2. Hesiod. Von den ‚Nachklängen hesiodischer Poesie‘ bei G. handelt eingehend Rzach (die Parallelstellen auch in seiner editio mai. sowie in M. L. Wests Ausgaben der Theogonie [Oxford 1966] u. der Erga [ebd. 1978]). Hier nur so viel: G. polemisiert or. 4, 115 (PG 35, 653 A) gegen Mythologeme der Theogonie, allerdings ungenau, also wohl aus dem Gedächtnis: Hesiod erwähnt weder Enkelados noch Schlangenfüße der *Giganten. Daß Hesiod. op. 25 f die Berufskollegen für Rivalen hält, mißbilligt G. ep. 195, 1 (GCS 53, 141) – wie Themist. or. 22 (2, 65, 22 f Downey/Norman). Ohne Hesiod (op. 702 f) zu nennen, zitiert ihn G. or. 18, 7 (PG 35, 993 A), diesmal anerkennend, weil er mit Prov. 31, 10 übereinstimmt. Mit den Rudern, die nach Hesiod. op. 45. 629 im Rauchfang aufgehängt werden, vergleicht G. im Brief an den auf Abwege geratenen Gregor v. Nyssa die von diesem vernachlässigten biblischen Bücher (ep. 11, 4 [GCS 53, 13]), ebd. 235, 3 (168) ihm selber gleichgültig gewordene profane. Den Erga kann er sich in einzelnem auch gedanklich anschließen; Polemik fehlt allerdings auch hier nicht, so in dem (fälschlich gegen Homer gerichteten) Hieb carm. 1, 2, 10, 396/8 (PG 37, 709), der offenbar Hesiod. op. 313 treffen sollte. Zu Anspielungen auf den Pandoramythos (carm. 1, 2, 29, 115/25 [892 f]) vgl. Knecht 85 f. Besonders stark wirken nach Hesiod. op. 287/92 über die ἀρετή: natürlich versteht G. unter ihr carm. 1, 2, 10, 209/13 (695) nicht ‚Wohlstand‘, sondern, wie ja schon Platon (Protag. 340 d) ‚Tugend‘; entsprechend carm. 2, 1, 45, 339 (1377) unter κακότης nicht ‚Elend‘, sondern ‚Schlechtigkeit‘. Nach carm. 2, 2, 5, 128/31 (1531) führt der steile Weg nicht zur ἀρετή, sondern in den Himmel; zugleich erwähnt G. noch einen dritten, mittleren Weg, wozu o. Sp. 828. Das Kenning φερέοικος, das Hesiod. op. 571 ‚Schnecke‘ bedeuten wird, steht carm. 1, 2, 1, 535 f (562) wohl von der Schildkröte, der die Jungfräulichkeit nicht ähnlich sehen soll, weil sie von keiner Erdenschwere belastet sein darf. – Zum Hesiodtext G.s: Nach ep. 11, 10 (GCS 53, 14) las er Hesiod. op. 293 αὐτός u. nach carm. 1, 2, 29, 121 (PG 37, 893) op. 704 δειπνολόχης. – Im Anschluß an Hesiod mag zur alten Lehrdichtung erwähnt werden, daß G. einen Spruch des Phokylides v. Milet nachgebildet, u. daß er auf einen andern desselben Poeten angespielt hat; der erste dürfte ihm aus einem Florilegium, der zweite aus dem allgemeinen Sprichwortschatz vertraut gewesen sein: Phocyl. frg. 11 Diehl ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 191 f (37, 898), dazu Knecht 40 f. 102; Phocyl. frg. 10 D. ~ Greg. Naz. ep. 190, 8 (GCS 53, 138).

3. Elegiker, Iambographen, Lyriker. Den Theognis nennt G. zweimal, zustimmend ep. 13, 1 (GCS 53, 15; vgl. carm. 1, 2, 33, 177 [PG 37, 941]) wegen seiner Abgrenzung wahrer Freundschaft von bloßer Zechbrüderschaft (Theogn. 643 f), ablehnend carm. 1, 2, 10, 393/5 (708), weil ihm (Theogn. 175 f) die Armut für schlimmer gilt als der Tod. Die berühmten Verse Theogn. 425/8: ‚Nie geboren sein ist das Beste ...‘, wirken nach carm. 1, 2, 15, 101 f u. 2, 2, 3, 193/7 (773. 1494). Die Theognisstelle 1197/202, wo der vertriebene Edelmann darüber klagt, daß Fremde seinen Acker bebauen, schwebt G. wohl carm. 2, 1, 16, 76 (1259; vgl. ebd. 2, 1, 16, 58 [1258]) vor. – Mehr als einmal klingen Theognideen nach,

die aus Solon stammen, so Theogn. 153 (Solon frg. 6, 3 West) τίκτει γὰρ κόρος (: θράσος G.) ὕβριν: Greg. Naz. carm. 2, 2, 3, 311 (PG 37, 1502) u. sonst; Theogn. 318 (Solon frg. 15, 3 West) ἀρετή (: reines Leben G.) als einziger dauerhafter Besitz: carm. 2, 1, 81, 5 (1427). Als christl. Abwandlung von Theogn. 719/21 (Solon frg. 24, 1/3 West) mag man carm. 2, 1, 82, 1/4 (1428) ansehen. An Solons Darstellung seiner Vermittlertätigkeit (frg. 5 West) fühlt man sich erinnert, wenn G. carm. 2, 1, 14, 11/9 (1246) von seinem Versuch, die entzweiten Kirchen zu einigen, oder wenn er ebd. 2, 2, 1, 296f (1472) von Basileios zwischen den Parteien spricht: hier kann Plut. vit. Sol. 18, 5 seine Quelle gewesen sein. – Im Gehalt der über 7000 iambischen Trimeter G.s spiegeln sich die verschiedenen Gattungen wider, die von Iambographen gepflegt worden waren: G.s Autobiographie u. die Fortsetzung ‚Auf ihn selbst u. über die Bischöfe‘ haben ihr letztes Vorbild wohl in den Iamben, mit denen einst Solon Rechenschaft abgelegt hatte. Die Diatriben über die Tugend, gegen den Zorn u. gegen den Reichtum wird man mit kynischer Schriftstellerei zusammenrücken, etwa mit Kerkidas (o. Sp. 823f), dessen Iamboi uns allerdings bis auf die durch G. selbst überlieferten Reste so gut wie ganz verloren sind. Manches hat paraenetischen Charakter: so wird Greg. Naz. carm. 1, 2, 4, 1; 6, 27 (PG 37, 640. 645) eine Jungfrau angesprochen u. unterwiesen. Spruchpoesie von der Art eines Chares (von dem G. zwei Trimeter ohne Namensnennung zitiert: ebd. 1, 2, 10, 586f [722]) oder der ‚menandrischen‘ Monostichoi wirkt nach in den Gnomica ebd. 1, 2, 30. 33 (908/10. 927/45). Mit dem iambischen Lehrgedicht Apollodors hat die Definitionensammlung ebd. 1, 2, 34 (945/64) das Versmaß gemein; thematisches Vorbild werden die ps-platonischen Ὅροι gewesen sein. Die ansehnliche Zahl kurzer u. kürzester iambischer ‚Stimmungsgedichte‘ (o. Sp. 813) fällt nach antiker Poetik unter das epigrammatische Genus. Die Parios ... numeros animosque endlich finden wir in der Invektive gegen Maximos (carm. 2, 1, 41 [1339/44]) wie in dem Gedicht ‚An seine Neider‘ (ebd. 2, 1, 40 [1337/9]); ein Iambus in diesem Sinn ist streckenweise auch die eben erwähnte Fortsetzung der Autobiographie. – Was sich an wörtlicher Berührung mit Archilochos nachweisen läßt, ist wenig: Auf frg. 19, 1 West geht zurück carm. 1, 2, 10, 31 (683): κἄν σοι τὰ Γύγου τοῦ πολυχρύσου παρῇ, auf die bei Archilochos unmittelbar folgenden Worte doch wohl ebd. 2, 1, 1, 85 (976): οὐδὲ δίκης με θρόνων ποθ' ἕλεν πόθος. G. wird wie wir die Verse aus Plut. tranqu. an. 470 BC gekannt haben. – Daß G. Sappho gelesen hätte, wäre bei ihrer Beliebtheit in der späten Kaiserzeit durchaus möglich. Reitzenstein stellte G.verse über die Ehe im ‚Preis der Jungfräulichkeit‘ u. im Gedicht an Vitalian in den Zusammenhang der ganzen Hochzeitsliteratur von Sappho bis zu Himerios u. den Progymnasmatikern. Mit ‚Sappho bei G.‘ befaßte sich dann mehrmals Cataudella (zuletzt ders., Saffo e i Bizantini: RevÉtGr 78 [1965] 66/9), der manches in Greg. Naz. carm. 2, 2, 3, 179/205 (PG 37, 1493f) aus sapphischen Epithalamien, so aus frg. 104ab Lobel/Page, u. in carm. 1, 2, 14, 5/11 (756), der Schilderung des Hains, aus dem sapphischen ‚Gedicht auf dem Ostrakon‘ herleitet. Als unmittelbare Entlehnungen aus Sappho erwägenswert sind m.E. aber nur carm. 1, 2, 14, 6 (756) ‚der von den Zweigen gespendete Tiefschlaf (κῶμα)‘, von Cataudella auf Sappho frg. 2, 7 L./P. zurückgeführt, u. carm. 2, 2, 3, 186 (1493), wozu schon Reitzenstein (95) auf Sappho frg. (104 Bergk = 115 L./P. verwiesen hatte; allerdings heißt es, im Vergleich des Bräutigams mit einem geschmeidigen Stamm, anstelle von Sapphos γάμβρε ... ὄρπακι βραδίνῳ bei G., etwas prosaischer, νυμφίον ... ἔρνεϊ καλῷ, so daß seine ‚Quelle‘ sehr wohl auch eine schulmäßige Hochzeitsrede, in der Art von Himer. or. 9 Col., gewesen sein kann. – Des Simonides v. Keos frg. 582 Page vom ‚gefahrlosen Amt des Stillschweigens‘ hat G. ep. 91, 1; 189, 3 (GCS 53, 77. 136) jedenfalls nicht dem alten Chorlyriker selbst, sondern, wie das Vorkommen der Prägung bei etlichen späteren Autoren zeigt, dem zeitgenössischen Sprichwortschatz entnommen. – Von Pindar (vgl. Opelt) verwendet G. das Prooemium der 6. Olymp. Ode gleich dreimal (ep. 9, 1; 204, 5 [GCS 53, 10. 147f]; or. 43, 20 [PG 36, 521B]). Es begegnet auch Liban. ep. 1438; Iulian. Imp. or. 2, 10, 1f Bidez; Themist. or. 7 (1, 128, 13 Downey): offenbar wurde es im damaligen Schulunterricht für ‚Einleitungen‘ besonders empfohlen. Von Allgemeingut gewordenen pindarischen Prägungen wirken nach Ol. 8, 55 (‚Stein des Neides‘): Greg. Naz. ep. 10, 2 (GCS 53, 11; auch Liban. or. 11, 131); Pyth. 5, 1 ~ ep. 10, 9 (GCS 53, 12); Nem. 1, 53: or. 4, 100 (PG 35, 636AB); ep. 10, 12 (GCS 53, 12); Nem. 4, 69: ep. 173, 4 (GCS 53, 125) u.ö.; frg. 105, 1 Schr.: ep. 114, 6 (GCS 53,

88), wahrscheinlich aus Plat. Meno 76d. Die Erwähnung des Goldregens, der auf Rhodos fiel (epigr. 90, 1: Anth. Pal. 8, 220, 1), ist wohl eine Reminiszenz an Pind. Ol. 7, 49f. Im Vergleich von Julians mühsam beherrschter, dann plötzlich wirksam werdender Bosheit mit den Ausbrüchen des Aetna (or. 4,85 [PG 35, 613 AB]) verweist G. selbst auf eine ‚Quelle‘ (ὥσπερ .... λόγος): da liegt es am nächsten, mit Trisoglio, Reminiscenze 200 an Pind.Pyth. 1,20/8 zu denken. Und vielleicht steckt in Greg. Naz. or. 18, 26 (PG 35, 1016C): οὐδ' ὀπισθόπους ἡ Δίκη, τοῦτο δὴ τὸ ποιητικόν, nicht ein tragischer Ausdruck (TrGF 2, F 182a Kannicht/Snell), sondern ein pindarischer: dann nämlich, wenn statt ποιητικόν mit Elias v. Kreta (Vat. gr. 1219 I, 240v) zu lesen ist Πινδαρικόν (vgl. Billius aO. [o. Sp. 804] 2, 736A: ‚Pindari pedisequa iustitia‘). Wo G. allgemein von den hellenischen Kampfspielen spricht (denen die Agone der Makkabäer, eines Cyprian (*Cyprianus II], eines Maximos-Heron hoch überlegen sind), erinnert einzelnes an die Hypotheseis zu den Epinikien: derlei mag G. beim Pindarstudium in der Rhetorenschule gehört haben. Dort dürfte er auch zur Bildung von Priameln angeregt worden sein (vgl. Himer. or. 68, 1 Col.), wie wir sie zB. or. 4, 122 (PG 35, 649A); ep. 38, 1 (GCS 53, 33) antreffen.

4. Tragödie. Was für G.s daktylische Dichtung Homer, das bedeutet für seine iambische die attische Tragödie: nach ihrem Vorbild sind im wesentlichen Versbau u. Sprache ausgerichtet. Allerdings ist auch sein Dichten in Iamben nicht zielstrebiges Nachahmen, sondern unbekümmertes, bald mehr, bald weniger glückliches Nachschaffen aus angeeignetem Bildungsgut. Wenn er sich nicht etwa des freieren komischen, sondern des tragischen Trimeters bedient, wenn er diesen bezüglich der Auflösungen etwas strenger behandelt als Euripides, fügt sich sein Verfahren gut in die Entwicklung ein, die schließlich zum byz. Zwölfsilbler führen sollte (darüber U. v. Wilamowitz-Moellendorff bei F. Jacoby, Apollodors Chronik = Philol. Untersuchungen 16 [1902] 69f). Wie belesen G. in der Tragödie ist, zeigt sich in den zahlreichen ihr entnommenen Wörtern u. Wortverbindungen, im besondern wieder in der Gestaltung der Versschlüsse (schwere Partizipien, Postpositionen wie ἄτερ u.a.). ‚Tragisch‘ wirken soll zB. auch die häufige Verwendung des Polyptoton wie μόνῳ μόνος (carm. 2, 1, 12, 808 [PG 37, 1225]) u. des zweigliedrigen Asyndeton vom Typus χορεύετ' εὐδρομεῖτε am Verseingang (ebd. 2, 1, 37, 10 [1325]). Das Kunstmittel der Stichomythie (bzw. der ‚Distichomythie‘) begegnet nicht nur im Streitgespräch, ebd. 1, 2, 8, 12/5. 74/7. 219f (650. 654. 664), sondern auch in der Diatribe gegen den Zorn, wo die Auseinandersetzung mit einem fingierten Gegner sich ebd. 1, 2, 25, 472/5 (845f) gar in Halbversen, ‚Antilabai‘, abspielt. Im Carmen de vita sua ist der Traum der Mutter (ebd. 2, 1, 11, 75/81 [1035]) ein Motiv, das letztlich aus der Tragödie stammt. Botenberichten der Tragödie ist die Schilderung des Seesturms (ebd. 128/57 [1038/40]) mit ihrem barocken Wortprunk nachgebildet. Der Beginn der eigentlichen Autobiographie (ebd. 51/67 [1033/4]) klingt an einen euripideischen Prolog an. Einen Hauch ‚tragischen Geistes‘ verspüren wir in der Klage des enttäuschten Freundesherzens (ebd. 476/85 [1062]), durch die sich Gibbon an einen ähnlichen Ausbruch Helenas im ‚Sommernachtstraum‘ erinnert gefühlt hat. Zwei Gedichte hat G. in dramatische Form gekleidet: der Dialog über das Schwören carm. 1, 2, 24 (790/819) ist allerdings eher ‚sokratischer‘ Art, u. das eben erwähnte carm. 1, 2, 8 (649/67), der Agon zwischen Geistlichem u. Weltlichem Leben vor einem neutralen Richter, gehört (worauf auch der Titel hinweist) zur Gattung der Synkrisis (darüber Werhahn, Synkrisis 11/5). Über den unechten Christus Patiens o. Sp. 812f – Nun zu G.s Kenntnis der einzelnen Tragiker: Von Aischylos habe ich keine sichere Spur gefunden. Kaum zufällig dürfte indes carm. 2, 1, 11, 1915 (37, 1163) der Versschluß (= Aeschyl. Sept. 430) κεραυνίους βολάς sein. Das zum geflügelten Wort gewordene frg. 139, 4 N.^{2} (= frg. 231, 4f Mette) klingt Greg. Naz. carm. 1, 1, 6, 19 (PG 37, 431) nach, das (aus Platon) auch von Euseb zitierte frg. 156, 2 N.^{2} (= frg. 273, 16 M.) Greg. Naz. carm. 2, 1, 12, 644 (1212). – Sophokles wird mit Namen ein einziges Mal erwähnt (ebd. 1, 2, 10, 336 [704]), in einer von G. bloß nacherzählten Anekdote (vgl. zB. Plut. vitios. pud. 531D). Auf Sophocl. frg. 854 N.^{2} (= frg. 940 Radt) beruht letztlich gewiß, was G. carm. 1, 2, 10, 686f (729) auf Epiktet anwendet: aber wieder handelt es sich um tralatizisches Gut (auf Men. frg. 722, 7f Körte verweist R. Kassel). Den Oedipus Rex hat G. gekannt: das bezeugt carm. 2, 1, 12, 134 (PG 37, 1176): ‚ὦ πόλις πόλις‘ (= Sophocl. Oed. Rex 629), ἵν' ἐκβοήσω καί τι καὶ τραγῳδικόν. Daß die gemi-

natio als ‚tragisch' empfunden wurde, lehrt schon die Parodie Aristoph. Ach. 27. Weitere unverkennbare Reminiszenzen: Sophocl. Oed. Rex 1170 ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 8, 5 (649); Oed. Rex 300 ~ carm. 2, 1, 40, 23 (1338); Oed. Rex 175 ~ carm. 2, 1, 88, 74 (1438). Der Anfang der Schilderung von Sasima (carm. 2, 1, 11, 439f [1059]) erinnert an die allbekannte des Dreiwegs im Phokerland. Auf Sophocl. Ai. 386 μηδὲν μέγ' εἴπῃς mag (nach A. Lobeck, Sophoclis Aias² [1835] zSt.) Greg. Naz. carm. 2, 1, 11, 334 (1052) u. auch 1, 2, 33, 105 (935) beruhen. Von den berühmten Worten des Aias (550f) an seinen Sohn übernimmt G. die Struktur carm. 2, 1, 19, 101/3 (1279); 2, 1, 12, 818/20 (1226); epitaph. 58, 5f = Anth. Pal. 8, 16, 1f. Der Monolog des Aias, bes. 646. 648. 672f, wirkt vielleicht nach in G.s Iamben carm. 1, 2, 8, 177/80 (661f), noch deutlicher, bes. Ai. 671/5, in der Elegie carm. 1, 2, 14, 111/6 (764). Freilich ist der sophokleische Gedanke ‚Alles in der Natur läßt sich erweichen' von G. umgewandelt zu: ‚Alle Kreatur muß leiden'. Letztlich aus Sophocl. Ant. 1167 stammt, wie Pellegrino (90) gesehen hat, G.s ‚lebender Leichnam' (carm. 2, 1, 1, 203 [985]; 2, 1, 11, 1919 [1163]). G. dürfte das Oxymoron allerdings aus zweiter Hand (vgl. Secund. sent. 18 [90 Perry]) haben: sonst müßte er den nur durch Athenaios u. Eustathios erhaltenen Antigone-Vers in ‚seinem' Sophokles noch gelesen haben. An Sophocl. Ant. 523: ‚Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da', darf man vielleicht or. 25, 19 (PG 35, 1225A 5f) denken. Kaum zufällig ist es, daß das Adjektiv περίφαντος Sophocl. Ai. 599 u. Greg. Naz. carm. 1, 2, 1, 653 (PG 37, 572) belegt ist, u. daß στονόεις nur Sophocl. Trach. 887 u. Greg. Naz. carm. 2, 2, 7, 198 (1566); epitaph. 46, 3 = Anth. Pal. 8, 110, 3 als Epitheton des Eisens gebraucht zu sein scheint (G. Knaack: BerlPhilolWs 9 [1889] 394). – Wie nicht anders zu erwarten, ist Euripides am deutlichsten faßbar; vgl. H. Funke, Art. Euripides: JbAC 8/9 (1965/66) 272. Allein aus Euripides finden sich denn auch in G.s Reden u. Briefen Zitate mit Herkunftsangabe (im ganzen acht; einmal: ‚Euripides', sonst: ‚die Tragödie' u.ä.), alle aus den meistgelesenen Stücken, den Phoenissen u. dem Orestes: Greg. Naz. ep. 11, 3 (GCS 53, 13) ~ Phoen. 531f; ep. 11, 9 (14) = Phoen. 1446; ep. 203, 1 (146) ~ Phoen. 388f. 493. 607; carm. 2, 1, 1, 1804 (PG 37, 1155) = Phoen. 1380; or. 5, 8 (35, 673C) ~ Orest. 4; or. 5, 38 (713C) ~ Orest. 6; ep. 15, 3 (17) = Orest. 450; ep. 88, 3 (76) = Orest. 451. In dem Zitatennest carm. 1, 2, 10, 369/78 (PG 37, 707) wird man den v. 373 = Phoen. 439 eher auf ein Florilegium zurückführen. Carm. 1, 2, 10, 279 (700; vgl. or. 4, 72 [PG 35, 596A]) = Phoen. 40 stammt aus einem mit Diog. L. 6, 55 verwandten Text. Sichtlich doxographischer Literatur entnommen sind carm. 1, 2, 10, 329 u. 333f (704) = Bacch. 836 u. 317f. Von dem Vers Eur. Hippol. 612 sagt G. selbst (carm. 1, 2, 24, 264 [808]), daß er viel zitiert wird. Für die nicht wenigen Belege von G.s Euripides-Imitation muß der Hinweis auf Stoppel genügen: sie betreffen nach ihm Medea, Andromache, Hecuba (wo nachzutragen: carm. 2, 1, 62, 5 [1405] ~ Hec. 1f), Phoenissen, Orestes. Hinzuzufügen sind die Bakchen (carm. 2, 1, 11, 562 [1068] ~ Bacch. 918f). G. ist Mitzeuge für einige Euripides-Fragmente, doch müssen wir kein einziges Mal annehmen, er habe selbst noch aus uns nicht erhaltenen Tragödien geschöpft. Manches dürfte aus Florilegien stammen: daß G. solche kennt, bezeugt er ausdrücklich carm. 1, 2, 10, 367f (706f) vor der Anführung der Gnomenreihe ebd. v. 369/78 (707). Dort steht in v. 376/8 Eur. frg. 661 N.². Aus Florilegien kommen wohl auch die Euripidea: Greg. Naz. or. 5, 15 (PG 35, 681B) = Eur. frg. 15, 2; carm. 1, 2, 10, 389f (PG 37, 708) = frg. 20; carm. 1, 2, 28, 329 (880) = frg. 213, 1; carm. 1, 2, 29, 117 (893) = frg. 429 (vielleicht aus Clem. Alex.; vgl. auch Pallad.: Anth. Pal. 9, 167); carm. 1, 2, 10, 588 (723) = frg. 895; carm. 1, 2, 14, 41f (758) = frg. 638. Sprichwörtlich waren Greg. Naz. or. 5, 23 (PG 35, 692B) = Eur. frg. 973 (= Men. frg. 941 Koerte); or. 2, 13 (424A) = frg. 1086. – Auch daß bei G. einige Tragica adespota begegnen, darf nicht zur Überschätzung seiner Tragikerlektüre verleiten. Naucks adesp. 102 u. 107, beide von Kannicht/Snell mit Recht gestrichen, fallen für G. ohnehin weg, da sie in den unechten gnom. dist. (o. Sp. 811) stehen. Den aus Schol. Clem. Alex. paed. 1, 444, 21 Dindorf von Nauck als trag. adesp. 443, von Kock (3, 623) als com. adesp. 1294 aufgenommenen Trimeter hat nach dem Nachweis Sternbachs (Dilucidationes Nazianzenicae 18f$_5$) G. selber verfaßt: carm. 2, 1, 12, 671 (PG 37, 1215). Auch Naucks adesp. 182, d.h. Greg. Naz. carm. 1, 2, 27, 34 (856), ist ein eigener Vers G.s (U. v. Wilamowitz, Kl. Schriften 1 [1935] 195). Dagegen ist carm. 1, 2, 10, 370f (707) für

adesp. 181, 2f m.W. einziger Zeuge; es kommt nach A. Elter, De gnomologiorum Graecorum historia atque origine, Progr. Bonn 3 (1893) 112f aus einem Gnomologium über Armut u. Reichtum. Für G. ein Sprichwort ist carm. 2, 1, 11, 1240 (1114) u. sonst = adesp. 560 (Sternbach, Dilucidationes aO.). – Anklänge an adespota (lauter ‚geflügelte Worte') finden sich in folgenden Versen G.s: carm. 2, 1, 11, 228 (1045) ~ adesp. 128; carm. 2, 1, 11, 870 (1080) ~ adesp. 294; carm. 1, 2, 33, 190 (742) ~ adesp. 314 (= Men. sent. 383 Jaekel); carm. 1, 2, 28, 76 (862) ~ adesp. 388.

5. Alte Komödie. Neben der doch bedeutenden Nachwirkung der Tragödie erscheint jene der Alten Komödie, d.h. des **Aristophanes, als recht bescheiden. Daß G. indes auch mit ihrem Stil vertraut war, verrät etwa die Schilderung der zur Intrige gegen ihn von Alexandrien nach Kpel geschickten Ägypter (carm. 2, 1, 11, 837/43 [1087]) oder jene andere der aus der Hefe des Volkes zur Bischofswürde beförderten Emporkömmlinge (ebd. 2, 1, 12, 154/75 [1177/9]); freilich könnten hier auch die kynische Diatribe u. das skoptische Epigramm eingewirkt haben. Der Komödie entlehnt ist die spöttische Verwendung des Deminutivs (ebd. v. 841 [1087] ~ Aristoph. Ach. 517f; carm. 2, 1, 41, 23 [1341]) sowie das Spiel der Annomination (ebd. 2, 1, 11, 838. 1780 [1087. 1154]; auch ep. 240, 2 [GCS 53, 171] ~ Aristoph. Ach. 269f). Geradezu paratragödisch klingt der Trimeter über die Behausung des Diogenes (carm. 1, 2, 10, 225 [PG 37, 696]). Das Komödienmotiv des betrunkenen alten Weibs liegt ebd. 2, 2, 7, 166f (1564; vgl. ebd. 2, 2, 6, 67f [1547]) zugrunde. Die σπουδαρχίδαι (carm. 2, 1, 11, 1568 [1138] = Aristoph. Ach. 595) u. die Θρασωνίδαι (carm. 2, 1, 12, 137 [1176] nach dem miles in Menanders Misumenos) begegnen zu G.s Zeit auch sonstwo. An Aristoph. nub. 281 erinnert Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 10 (884); an nub. 357 carm. 1, 1, 34, 13 (518). Ein Hinweis auf den so beliebten Plutos steht Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 443/5 (712); vgl. Aristoph. Plut. 1048. Sicher gekannt hat G. die ‚Ritter': das geht hervor aus der genauen Wiedergabe der Züge, mit denen Aristoph. equ. 217/9 den Demagogen Agorakritos zeichnet, in ep. 178, 7 (GCS 53, 128); der von Wyß, Zu G. 156 erschlossene Text ist durch Gallay's Ausgabe bestätigt.

6. Hellenistische Dichtung. Daß G. von ihr beeinflußt ist, sprach Naeke schon iJ. 1836 aus. Dann befaßte sich (nach Einzelbeobachtungen Ludwichs u. Knaacks) Sternbach (Influences) iJ. 1922 eigens mit diesem Gegenstand. Er wertete vor allem eine Praeteritio (carm. 2, 1, 34, 71/6 [PG 37, 1312]) aus, in der G. eine Reihe von Themen, die er nicht behandeln will, aufführt, bevor er sein wirkliches Anliegen, die Verherrlichung der Trinität, bekanntgibt. Richtig hat Sternbach in der Liste, die weder Dichter noch Titel nennt, Hinweise auf die Ilias, die Argonautika des Apollonios, die Phainomena Arats gefunden. Unsicher bleibt dagegen, ob G., wie Sternbach will, auf die Ἔρωτες ἢ καλοί des Phanokles u. auf Nikanders Lithiaka anspielt, u. keinesfalls ist es statthaft, aus seinen unbestimmten Aussagen zu erschließen, daß er ein verlorenes Meleagerepos, Rhians Herakleias u. die völlig verschollene Trichthonias des Neoptolemos von Parion benutzt habe. Nicht hingewiesen hat G. auf jenen hellenist. Dichter, den er am besten gekannt hat: auf Kallimachos. Für den besondern Reiz kallimacheischer Poesie war er offenbar empfänglich. So sucht er mehr als einmal das Artistische ihres Satz- u. Versbaus nachzubilden. Die folgenden Parallelen belegen zugleich G.s Vertrautheit mit den kallimacheischen Hymnen: Callim. hymn. 1, 91f ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 1, 11f (PG 37, 523); hymn. 3, 136f ~ carm. 1, 1, 17, 44f (501f); hymn. 4, 326 ~ carm. 1, 1, 2, 10 (402): wohl auswertbar dafür, daß G. in Kallimachos ἐλοχεύσατο, nicht das von Wilamowitz hergestellte ἐλοχεύσαο las; hymn. 5, 12 ~ carm. 1, 2, 29, 246 (902). Besonders deutlich ist, wie A. F. Naeke erkannt u. I. Kapp näher ausgeführt hat, die Nachwirkung der Hekale. Von ihrem Ethos der Gastfreundschaft mußte G. sich angesprochen fühlen (carm. 1, 2, 2, 332 [604]), zumal da sich als biblisches Gegenstück die Geschichte von der Witwe zu Sarepta u. Elias (1 [3] Reg. 17, 7/16) anbot: sie ist von G. nacherzählt in den ‚Weisungen an die Jungfrauen' (carm. 1, 2, 2, 172/6 [592]); G.s Entlehnungen sind im Wortlaut zitiert von R. Pfeiffer (Callimachus 1 [Oxford 1953]): Callim. frg. 231, 2 ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 2, 302. 332 (602. 604); frg. 251, 2 ~ carm. 1, 2, 2, 174 (592); frg. 259 ~ carm. 1, 2, 2, 227 (596); frg. 260, 14 ~ carm. 2, 1, 16, 13 (1255); frg. 263, 1f ~ carm. 1, 2, 2, 48f (582; vgl. 1, 2, 1, 466. 475 [557f]); 1, 2, 2, 176 (592); frg. 291, 3 (elegante Figuration) ~ carm. 2, 1, 1, 186; 1, 2, 2, 572f; 2, 2, 3, 205 (PG 37, 984. 623. 1495; or. 3, 1 [PG 35, 517A]). G. spricht or. 4, 113 (PG 35, 652A) davon, daß die Dichter ein ‚Lachen unter

Tränen' kennen; das belegt sein anonymer Scholiast (PG 36, 1237) mit anderthalb kallimacheischen Hexametern (frg. 298): diesmal kann G. freilich einfach das homerische Il. 6, 484 abgewandelt haben. Von den Aitia hat vor allem der Prolog seine Spuren hinterlassen. Pfeiffer aO. führt als Similia an: Callim. frg. 1 v. 3 ~ Greg. Naz. carm. 2, 2, 4, 184 (PG 37, 1519); v. 6 ~ carm. 2, 2, 1, 324 (1474); v. 8 ~ carm. 2, 1, 68, 8f (1409); v. 18 ~ ep. 51, 3 (GCS 53, 47); v. 28 ~ carm. 1, 2, 2, 64 (583). Hinzuzufügen ist: v. 4. 9 ~ carm. 1, 1, 11, 14f (471). Mit frg. 23 stellt Pfeiffer G.s Anspielungen auf den Herakles Buthoinas u. den lindischen Opferbrauch zusammen (carm. 2, 2, 7, 278 [1573]; or. 4, 77. 103. 122 [PG 35, 604 A. 640 A. 661 B]), mit der Litotes frg. 23, 6 die entsprechende G.s (carm. 1, 2, 9, 99; 1, 2, 2, 369 [PG 37, 675. 607]). Die feine Aposiopese in der Akontios/Kydippe-Episode (Callim. frg. 75, 4f) war wohl Vorbild für carm. 1, 1, 3, 49 u. 1, 2, 29, 94 (PG 37, 412. 891). An Callim. frg. 75, 45 klingt carm. 1, 2, 29, 272 (904) an. Wenn G. die ,Locke der Berenike' als Sternbild erwähnt (or. 5, 5 [PG 35, 669 B]), braucht nicht Callim. frg. 110 ,Quelle' gewesen zu sein. Immerhin: das Adjektiv ἀρτιφαής, das carm. 1, 1, 5, 61 (PG 37, 429) dem bei Christi Geburt erschienenen Stern beilegt, könnte, da es bei Nonn. Dion. 5, 165 wiederkehrt, auch aus der kallimacheischen ,Locke' stammen. Callim. frg. 571, 1 ist carm. 1, 2, 29, 19 (885) nachgebildet; das schöne frg. 714 wohl carm. 2, 1, 13, 26 u. 2, 1, 12, 45/7 (1229. 1169, wo G.s ἐξερεύγεσθαι Pfeiffers Emendation ἐξερύγῃ bestätigen würde); vgl. Callim. frg. 75, 7 ~ Greg. Naz. carm. 2, 1, 34, 50 (1311). Den kallimacheischen Epigrammen ist G. mehrfach verpflichtet: Wörtlich hat er epigr. 61 = Anth. Pal. 8, 188, 1 den Anfang des Epitaphion des Kallimachos auf seinen Vater (epigr. 21, 1) übernommen; weitere Anklänge an diesen Eingang: epitaph. 59, 4 = Anth. Pal. 8, 17, 4; carm. 2, 1, 91, 1f; 2, 2, 1, 367f (PG 37, 1446. 1477). Kallimacheisches findet sich auch in G.s Grabschriften auf Mutter u. Bruder: Callim. epigr. 9, 1 ~ Greg. Naz.: Anth. Pal. 8, 60, 1; epigr. 22, 1 ~ Anth. Pal. 8, 54, 1; epigr. 20, 5f ~ Anth. Pal. 8, 96, 1f. Nicht bloß die kallimacheischen Epitaphien wirken bei G. nach; so zB. Callim. epigr. 41, 1 ~ Greg. Naz.: Anth. Pal. 8, 67 b 1 (auch ebd. 8, 7, 1; 8, 153, 1); epigr. 43, 6 ~ carm. 1, 2, 29, 146 (PG 37, 895). Daß das von Pfeiffer in Callim. epigr. 21 athetierte dritte Distichon schon im Meleagerkranz stand, bestätigt G.: Anth. Pal. 8, 152, 3. Auch das dem Kallimachos von Pfeiffer u. Page abgesprochene Epigramm auf Konopion dürfte G. bereits als kallimacheisch gelesen haben: Callim. epigr. 63, 4 ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 320 (907); vgl. Knecht 138f. Was carm. 1, 2, 10, 680/3 (729) vom Freitod des Kleombrotos berichtet wird, ist wohl Umformung von Callim. epigr. 23. – G.s Kenntnis der Argonautika des Apollonios v. Rhodos läßt sich mit einigen Parallelen belegen; so Apollon. Rhod. Arg. 1, 244 ~ Greg. Naz. carm. 2, 1, 1, 481 (1006; vgl. ebd. 2, 1, 45, 5 [1354]); Arg. 1, 1232 (u. frg. 12, 6 [J. U. Powell, Collectanea Alexandrina (Oxonii 1925) 7]) ~ carm. 1, 2, 1, 567 (565); Arg. 2, 671 ~ carm. 2, 2, 5, 137 (1531); kaum zufällig auch Arg. 2, 1176 ~ carm. 2, 1, 1, 530 (1009). Ein ungewöhnliches (auch von Verg. Aen. 8, 19/25 nachgeformtes) Bild des Apollonios hat G. aus dem Psychologischen ins Theologische übertragen: Apollonios (Arg. 3, 755/60) vergleicht mit dem Zittern des vom Wasser an eine Wand reflektierten Sonnenstrahls den innern Streit in Medea, G. (carm. 1, 1, 3, 65/9 [413]; or. 31, 32 [PG 36, 169 C]), die Dreifalt u. Einheit Gottes (darüber Kertsch 210/6). – Auch mit der Bukolik Theokrits ist G. vertraut. Dicht gehäuft finden sich theokritische Motive, vor allem aus dem 5. Idyll, or. 2, 9 (PG 35, 417 B/20 A). Die folgenden theokritischen Wendungen kehren bei G. in rhythmisch gleichgebildeten wieder: Theocr. 12, 1f ~ Greg. Naz. carm. 2, 1, 54, 1f (PG 37, 1397f); Theocr. 11, 15 ~ carm. 2, 1, 1, 234 (987); Theocr. 1, 38. 7, 48 ~ carm. 1, 1, 8, 37 (449). Unter dem Einfluß Theokrits gerät G., auch wo er Prosa schreibt, etwa einmal ins Versifizieren: ep. 26, 1 (GCS 53, 24): λειμώνια φύλλα νέμεσθε, nach Theocr. 18, 39. Im selben Brief gleich vorher gar: κῆποι καὶ ποταμοὶ καὶ ἄλση καὶ παράδεισοι, wozu Theocr. 8, 33. 37 angeregt haben mag. Und wie Theocr. 7, 3 die Feiernden der Demeter ihre Thalysia darbringen, weiht G. (carm. 2, 1, 38, 37 [1328]) als die seinen Christus ein Ostergedicht (die Vokabel auch ep. 10, 11 [GCS 53, 12]). – Den Theriaka des Nikandros v. Kolophon hat G. einige Physiologumena entnommen: den thrakischen Stein (Nicand. ther. 45f ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 2, 585f [624]), die für das Muttertier mörderische Geburt der Viper (ther. 132/4 ~ carm. 2, 2, 5, 112f [1529f]), die Wirkung des Stichs der Kobra (ther. 187/9 ~ carm. 1, 2, 2, 291f [601] u. der Dipsas (ther. 334/42 ~

carm. 1, 2, 28, 151/7 [867f]). Daß die carm. 2, 2, 5, 143 (1532) gebrauchte Verwünschungsformel Nicand. ther. 186 nachgebildet sei, so Naeke, scheint mir fraglich. Für sicher halte ich dagegen, daß ther. 265 carm. 1, 2, 1, 715 u. 2, 2, 5, 97 (576. 1528) nachklingt. Die Sphragis Nicand. ther. 957f war vielleicht das Muster für G.s Selbstvorstellung (carm. 2, 1, 10, 35f (1029). – Aus Arats Phainomena 132/4 über Dike, welche die Erde verläßt, wird man natürlicherweise Greg. Naz. carm. 1, 2, 2, 484f (616) u. Anth. Pal. 8, 217, 3f herleiten. Dagegen dürfte G. Arats Gedicht weder für die Aufzählung von Sternbildern (or. 5, 5 [PG 35, 669 BC]), noch für die Schilderung der Himmelskörper (carm. 2, 1, 38, 15/24 [PG 37, 1326f]), noch für jene der Konstellation bei seiner Meerfahrt (ebd. 2, 1, 11, 126 [1038]) benützt haben. Unsicher bleibt, ob ebd. 2, 1, 45, 101 (1360) σκολιοῖο δράκοντος aus Arat. phaen. 70 übernommen ist, u. ob E. Maass Greg. Naz. carm. 1, 2, 2, 515/7 (619) zurecht als Arat. phaen. 105/7 nachgebildet erklärt (Arati phaenomena² [1955] 9). – Kerkidas v. Megalopolis (o. Sp. 823f) ist der einzige nachklass. Dichter, den G. mit Namen nennt (carm. 1, 2, 10, 598 [723]). Er braucht ihm nicht bloß aus einem Florilegium bekannt gewesen zu sein. Jedenfalls verdanken wir es G. (ebd. 1, 2, 10, 595/600 u. 1, 2, 8, 96/8 [723. 656]), daß uns Cercid. frg. 11 ab Diehl erhalten sind; u. frg. 6, 5f D. klingt vielleicht bei Greg. Naz. carm. 2, 1, 11, 938 (1094) nach. Ob G. noch andere hellenist. Dichter (von Epigrammatikern abgesehen) gelesen hat, bleibt fraglich. Berührungen mit Euphorion (frg. 80 van Gron. ~ Greg. Naz. carm. 2, 1, 45, 229 [1369]; frg. 102, 3 ~ carm. 2, 1, 17, 92 [1268]; frg. 19e, 41 ~ carm. 2, 1, 13, 54 [1231]) u. mit Lykophron (Alex. 1173 ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 40 [887]; Alex. 1000 ~ carm. 2, 1, 11, 840 [1087]; Alex. 1229 ~ carm. 2, 1, 11, 1511 [1134]; 2, 1, 12, 616 [1211]; 1, 2, 28, 348 [881]) können zufällig sein. – Carm. 1, 2, 29, 157/60 (896) spielt G., ohne Namen zu nennen, auf eine Liebesgeschichte an: wie G. Knaack: JbClassPhilol 33 (1887) 619f gesehen hat, auf die von Komaitho u. Kydnos, die Parthenios frg. 22 Martini gestreift hatte (vgl. Nonn. Dion. 2, 143f; 40, 141/3). Doch kann (so Lefherz 46) Parthenios nicht G.s unmittelbare Quelle gewesen sein; an die Metamorphosen des Nestor v. Laranda (u. Sp. 856) dachte Keydell, Rez. Lefherz 123; vgl. Knecht 93f.

7. *Kaiserzeitliche Dichtung.* Sicher wirken bei G. nach die Halieutika des Oppianos (unter Marc Aurel) u. die Kynegetika des von ihm verschiedenen, etwas späteren Trägers des gleichen Namens. Besonders den eleganten Halieutika, doch auch den Kynegetika hat G. eine große Zahl ins Ohr fallender Wendungen entlehnt; ich erwähne bloß: hal. 1, 38 ~ carm. 1, 2, 1, 112 (PG 37, 531) u. ö.; hal. 1, 228 ~ carm. 2, 1, 11, 135 (1039); hal. 2, 11 ~ carm. 2, 1, 17, 105 (1269); cyneg. 1, 48 ~ carm. 2, 2, 4, 72 (1511); cyneg. 3, 386 ~ carm. 2, 1, 1, 235 (987); cyneg. 4, 347 ~ carm. 2, 1, 13, 84 (1234). Dieser oppian. Einfluß auf G.s sprachliche Gestaltung legt es nahe, auch allerlei Naturkundliches in G.s Gedichten am ehesten auf diese beiden Epiker zurückzuführen, so die Stellen über die Echeneis (Opp. hal. 1, 217/34 ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 2, 229f [PG 37, 596]), den Tintenfisch (hal. 3, 156/63 ~ carm. 2, 1, 1, 496/500 [1007]), die Monogamie gewisser Fischarten (hal. 1, 477/589 ~ carm. 1, 2, 2, 543/8 [621]), den gezähmten Indischen Elephanten (hal. 5, 17/20; cyneg. 2, 536/8 ~ carm. 1, 2, 2, 637/41 [628]), die Aufopferung wilder Tiere für ihre Jungen (cyneg. 3, 129/33; hal. 1, 702/33 ~ carm. 2, 2, 3, 129/32 [1489]). Da in diesen Tiergeschichten auch G.s Ausdruck im einzelnen auf poetische Muster weist, dürfen vielleicht als Vorlage für seine Erwähnung der Wiedergeburt des Vogels Phoinix u. der Gattentreue der Turteltaube (carm. 1, 2, 2, 526/8. 536/9 [620f]) eher die leider nur in Prosaparaphrase erhaltenen Ixeutika eines (nicht näher bestimmbaren) Dionysios 1, 32 u. 1, 24 (A. Garzya: Byzant 25/7 [1955/57] 216. 212) angenommen werden als zB. der Physiologus (92f u. 25/8 Sbordone). – Die Manethoniana, die etwa zu G.s Zeit zusammengestellt sein mögen, hat dieser wohl mit im Auge bei seinen Ausfällen gegen die Astrologie (carm. 1, 1, 5, 15/33; 1, 1, 6, 10f; 1, 2, 10, 190/2 [PG 37, 425f. 430. 694]; 2, 1, 11, 1157f [1108]; or. 7, 7 [PG 35, 761 C]). – Auch von den Gedichten, die unter dem Namen des Orpheus umliefen, hat G. einiges gekannt, wobei er ältere u. spätere Orphica kaum auseinandergehalten haben wird. Den psychagogischen Sänger Orpheus erwähnt er carm. 2, 2, 2, 213f; 2, 2, 7, 241 (PG 37, 1495. 1570) u. ö.; gegen Orpheus den Theologen polemisiert er zB. or. 5, 31 (PG 35, 704 C). Zu seinen Zeus u. Demeter verhöhnenden Zitaten aus ,Orpheus' s. o. Sp. 814f. Auf Orph. frg. 297 b Kern von Zeus ,dem Mischer aller Dinge' dürfte G. sich carm. 1, 1, 4, 14f (PG 37, 416)

beziehen. Ob zwischen Orph. frg. 245, 1 Kern u. Greg. Naz. carm. 1, 2, 1, 9 (523) ein Zusammenhang besteht, wie Diels/Kranz (VS^6 1, 483, 31) anzunehmen scheinen, ist ganz unsicher. Von einer Lektüre der orphischen Argonautika finde ich bei G. keine Spur (carm. 1, 1, 8, 88 [453] ἀρτιγένεθλος braucht nicht aus Orph. Arg. 386 zu kommen). Die Wendung vom ‚lebenbringenden Helios', die G. als poetisch bezeichnet (or. 28, 30 [PG 36, 69 A]), ist mir nur Orph. lith. 301 f begegnet. G.s (eher pagane) Anrede der Natur als ‚Allmutter' (carm. 1, 2, 2, 534 [PG 37, 620]) steht Orph. hymn. 10, 1 (vgl. 40, 1); das Adjektiv ἀγριόθυμος Greg. Naz. epitaph. 40: Anth. Pal. 8, 104, 5 u. Orph. hymn. 12, 4. Zu weiteren sprachlichen Berührungen G.s mit den Orphica vgl. W. Theiler, Untersuchungen zur antiken Literatur (1970) 243 f. 246. 251. Mit der Orakelpoesie ist G. ebenfalls vertraut. Hauptstelle (kannte sie Prudent. apoth. 438/43?) ist carm. 2, 2, 7, 245 f. 253/9 (PG 37, 1570 f). Mit v. 246 bezieht G. sich deutlich auf die (christl. interpolierten) Oracula Sibyllina (6, 26 f), wo die Sibylle den Triumph des Kreuzes weissagt (vgl. Rzachs u. Geffckens Ausgaben). In v. 272 (1572) nimmt er eine Prägung von Orac. Sib. 4, 105 auf. Und wenn er ebd. v. 254 (1571) Phoibos von Christus verkünden läßt: αὐτοπάτωρ ἀλόχευτος ἀμήτωρ ἐστὶν ἐκεῖνος, hat das seine Entsprechung bei Porph. philos. ex or. haur. 238, 37 (vgl. 233, 14) Wolff: nach Apolls Spruch ist Gott αὐτοφανὴς ἀλόχευτος ἀσώματος ἠδέ τ' ἄυλος. In derselben Sammlung 170/2, bes. v. 284 f (vgl. 174, 296/8) prophezeit Apolls Orakel seinen eigenen Untergang: ganz ähnlich Greg. Naz. v. 253/5. Danach wohl das ‚rückblickende' Orakel Philostorg. h. e. 7, 1 (GCS 21^2, 76 f; vgl. Ioh. Rhod. Artem. pass. § 35 [ebd. 77]), worüber C. M. Bowra, On Greek margins (Oxford 1970) 233/44. G.s Sünderkatalog carm. 2, 1, 13, 75/89 (1233 f) gehört gattungsmäßig zusammen mit Orac. Sib. 8, 182/7 (vgl. ebd. 1, 174/9); doch finden sich solche Listen bei Ekklesiastikern ja auch sonst. Nur ein Simile sei noch erwähnt: Orac. Sib. frg. 1, 1 ~ Greg. Naz. carm. 2, 2, 7, 88 (PG 37, 1557; ebd. 2, 1, 32, 10 [1301]); das ‚Vorbild' konnte G. freilich auch aus Theophil. Ant. ad Autol. oder aus Clem. Alex. kennen. Vielleicht zufällig (vgl. Aristoph. pax 805) der Anklang von carm. 2, 1, 1, 282 (991): ξυνὴν ὄπα γηρύοντες an den Orakelvers bei Porph. vit. Plot. 22, 1: ξυνὴν ὄπα γηρύσασθαι. – Auch in den PsPhocylidea dürfte G. bewandert gewesen sein: PsPhocyl. 8 (= Orac. Sib. 2, 59) ~ Greg. Naz. carm. 2, 2, 6, 12 (PG 37, 1543; vgl. ebd. 1, 2, 2, 346 [605]); PsPhocyl. 113 ~ carm. 1, 2, 2, 143 f (590); PsPhocyl. 144 ~ carm. 2, 2, 7, 325 (1576). Stilistisch erinnert an die Gebotsreihen der PsPhocylidea u. des ‚pythagoreischen' Carmen aureum G.s Umsetzung des Mosaischen Dekalogs in Hexameter: carm. 1, 1, 15 (476 f). – Unsicher bleibt, ob G. die Posthomerica des Quintus Smyrnaeus gelesen hat. Die von A. Zimmermann (Quinti Smyrnaei Posthomericorum libri XIV [1891] XIII) festgestellte Ähnlichkeit zwischen den trivialen Versen Quint. Smyrn. 3, 693 (vgl. 3, 622) u. Greg. Naz. carm. 1, 2, 1, 250 (PG 37, 541) ist nicht aussagekräftig. Auf Quint. Smyrn. 13, 318. 322 könnte es zurückgehen, daß carm. 2, 2, 5, 85 f (1527) darauf anspielt, wie Anchises von seinem Sohn auf den Schultern aus dem Kampf um Troia weggetragen wird. Doch ist es auch möglich, daß G. diesen Sagenzug anderswoher kannte: er findet sich schon bei Sophocl. frg. 373 Radt. – Ohne Zweifel kennt G. dagegen die Anakreonteen, die ihn ja angeregt haben, sich selbst ihres Versmaßes zu bedienen. Anacreont. 7, 1 spiegelt sich in carm. 2, 1, 68, 1 (PG 37, 1409) wider, Anacreont. 7, 3 wohl ebd. v. 10. In den Hemiamben an die eigene Seele carm. 2, 1, 88 (1435) hängen v. 7/12 über *Gyges von Anacreont. 8 ab, also erst mittelbar von Archil. frg. 19 West (vgl. U. v. Wilamowitz, Kl. Schriften 2 [1941] 171 f). Anakreonteische Motive begegnen im gleichen Gedicht (carm. 2, 1, 88) G.s auch v. 84/90 (1438). – Auf Nestor v. Laranda, der unter Septimius Severus ein episches Gedicht ‚Metamorphosen' geschrieben hatte, spielt ep. 178, 4 (GCS 53, 128) an, wo G. die Hexameter Nestors (Anth. Pal. 9, 537: ‚equitandi peritus ne canat') paraphrasiert: so Fr. Jacobs in seiner Ausgabe der Anthologia; zu Nestor auch o. Sp. 853. – Daß zwischen dem Bruchstück eines paraenetischen Gedichts des Naumachios (Heitsch aO. [o. Sp. 809] 1, 92, v. 6/11), vielleicht eines Zeitgenossen G.s, über das richtige Verhalten der Frau als Gattin u. G.s Zuspruch an die Jungfrauen (carm. 1, 2, 1, 540/2; 1, 2, 2, 411/6 [PG 37, 563. 610 f]) ein Zusammenhang besteht, hat Reitzenstein (91_2) erkannt. Wahrscheinlich ist auch in diesem Fall G. der Nachahmer (so R. Keydell: PW 16, 2 [1935] 1974 f u. Knecht 137). – Zum Schluß nur so viel über G.s Verhältnis zu Nonnos, dem Dichter der Dionysiaka: Man hat etwa schon Nonnos von G. oder auch G. von Nonnos (der m. E. ins 5. Jh. gehört) abhängig sein lassen. In Wirklichkeit werden die gewiß vorhandenen Parallelen auf gemeinsamen Vorbildern beruhen; Belege dafür Wyß, Dichter 192_{40}.

8. Epigrammatik. Als Ergänzung zu R. Keydells Ausführungen über G.s Schaffen auf diesem Gebiet (Art. Epigramm: o. Bd. 5, 541/6) ist vielleicht ein Hinweis auf jene Epigrammatiker angebracht, deren Nachwirkung bei G. als einigermaßen gesichert gelten darf. Verbreiteter als in irgendeiner andern Gattung ist ja in der Epigrammatik das Weiterbilden u. Abwandeln früherer Gedichte. G. übt es gewiß nicht in unselbständiger Nachahmung, doch darf man bei ihm auch nicht von geistvoller Umgestaltung noch gar von raffinierter ‚arte allusiva' sprechen. Vielmehr verwendet er, wie auch sonst, aus dem Formenschatz, der in seinem Gedächtnis haftet, von Fall zu Fall einfach, was ihm gerade geeignet u. wirksam erscheint. Aus dem ‚Kranz' des Meleagros (um 70 vC.) kehrt ‚Simonides': Anth. Pal. 7, 251, 2 ἀμφεβάλοντο νέφος wörtlich wieder Greg. Naz. epitaph. 17 = Anth. Pal. 8, 96, 4. Aus derselben Sammlung sind G. wohl auch die unter Platons Namen überlieferten Stücke bekannt, wenn anders sich in G.s Abschiedsworten an Kpel (carm. 2, 1, 16, 95/9 [PG 37, 1261]) eine Reminiszenz an ‚Platons' Eretrier-Epigramm (Anth. Pal. 7, 256, 3 f) findet, u. Greg. Naz. carm. 1, 1, 27, 20 (500); Anth. Pal. 8, 201, 1 (vgl. epigr. 72, 3) eine solche an jenes auf einen Schiffbrüchigen (Anth. Pal. 7, 268, 3 f), d. h. an zwei Gedichte, die in der Parallelüberlieferung der ‚Platon'-Epigramme bei Diog. L. fehlen. An ‚Platons' Aster-Epigramm (Anth. Pal. 7, 670; Diog. L. 3, 29) erinnert G.s Klage um Kaisarios (carm. 2, 1, 1, 177 f. 183 [PG 37, 983 f]); an ‚Platons' Zwiegespräch zwischen Kypris u. den Musen (Diog. L. 3, 33) G.s epitaph. 35 = Anth. Pal. 8, 128 (vgl. epigr. 87 = Anth. Pal. 8, 217). An Leonidas v. Tarent (ebd. 7, 163) schließt sich Greg. Naz. epitaph. 33 = Anth. Pal. 8, 126 u. epigr. 60 = Anth. Pal. 8, 187 in der dialogischen Gestaltung an wie auch im Anfang mit τίς, τίνος. Ein Motiv des Leonidas (ebd. 7, 266) hat H. Stadtmüller, Anthologia Graeca 2, 1 (1899) 181 bei Greg. Naz. carm. 1, 2, 1, 685 f (PG 37, 574) aufgezeigt; Ludwich (237) eine Berührung mit Leonid.: Anth. Pal. 10, 1, 3 f bei Greg. Naz. carm. 1, 2, 15, 55 f u. 2, 1, 15, 1 f (770. 1250). Das Epitaphion des Leonidas auf sich selbst (Anth. Pal. 7, 715) wirkt nach in dem hexametrischen Grabepigramm auf Bassos (Greg. Naz. epitaph. 110 = Anth. Pal. 8, 147). G.s Nachbildung scheint mir ‚überinterpretiert' von A. Salvatore, Tradizione e originalità negli epigrammi di Gregorio Naz. = Collana di studi greci 33 [Napoli 1960] 42/60). Über den Einfluß der Epigramme des Kallimachos auf G. s. o. Sp. 851 f. Berührungen mit Anth. Pal. 9, 359, einem pessimistischen, dem Poseidippos zugeschriebenen Epigramm über verschiedene Lebensformen, zeigt G.s Elegie carm. 1, 2, 16 (PG 37, 778/81). Den Anfang des ebenfalls unter Poseidipps Namen überlieferten Epigramms (Anth. Pal. 16, 275) auf den Kairos des Lysipp τίς πόθεν ὁ πλάστης; verwendet Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 46 (PG 37, 887); mit Anth. Pal. 16, 275, 7/9 vgl. Greg. Naz. carm. 2, 2, 4, 101 f (1513). Auch Prägungen des Antipatros v. Sidon klingen etwa nach: Antip. Sid.: Anth. Pal. 7, 241, 6 ~ Greg. Naz.: Anth. Pal. 8, 102, 2; Antip. Sid.: Anth. Pal. 6, 206, 6 ~ Greg. Naz. carm.: 1, 2, 31, 28 (913); Antip. Sid.: Anth. Pal. 9, 58, 1. 5 ~ Greg. Naz.: Anth. Pal. 8, 177, 1. 3 u. 184, 1; Antipatros (wohl auch der Sidonier): Anth. Pal. 11, 158, 4 ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 14, 50 (759). Den Versanfang des Damagetos Anth. Pal. 7, 540, 1: πρός σε Διὸς ξενίου γουνούμεθα hat G. (epigr. 65 = Anth. Pal. 8, 192, 1) christianisiert zu πρός σε θεοῦ ξενίου λιτάζομαι. Die Berührungen mit dem ‚Kranz' des Philippos (um 40 nC.) sind spärlich. G.s ‚verschränkte' Anapher carm. 2, 2, 1, 321 f (PG 37, 1474) erinnert an Zonas Sard.: Anth. Pal. 9, 312, 1 f. Vielleicht bloß zufällig sind Similia wie Marc. Argent.: Anth. Pal. 7, 384, 3 ~ Greg. Naz. epitaph. 123 (= Anth. Pal. 8, 164, 3); Autom.: ebd. 10, 23, 1 ~ carm. 2, 1, 1, 317 (994); Alph.: Anth. Pal. 7, 237, 1 ~ Greg. Naz. epitaph. 41 (= Anth. Pal. 8, 105, 1); Antip. (Thess.?): ebd. 11, 158, 4 ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 14, 50 (PG 37, 759). Von jüngeren Epigrammatikern kennt G. jedenfalls Lukianos, den J. Geffcken (Ein unbekannter spätgriech. Epigrammatiker: BerlPhilolWs 52 [1932] 1089/94) von dem Samosatener getrennt u. ins 4. Jh. gesetzt hat: in G.s Gedicht gegen die putzsüchtigen Frauen (carm. 1, 2, 29, bes. v. 4. 42 [PG 37, 884. 887] ist Lucian.: Anth. Pal. 11, 408, 4. 6 verwertet, v. 4 fast wörtlich. Nähere Untersuchung scheint G.s Verhältnis zu dem etwa zwanzig Jahre jüngeren Palladas zu verdienen, den Keydell (aO. 546 f) unmittelbar nach ihm behandelt hat.

Zu Anth. Pal. 7, 339 (nach dem Scholion von Palladas oder dem eben genannten Lukian) u. zu Anth. Pal. 10, 58, 1 (von Palladas) finden sich Parallelen in zwei Elegien G.s (bes. carm. 1, 2, 14, 33f. 36. 43. 73 [PG 37, 758f. 761]; ebd. 1, 2, 15, 1. 43 [766, 769] u. ebd. 1, 2, 15, 133 [775]). Kleinere Similia: Pallad.: Anth. Pal. 9, 167, 1 ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 117 (893) (gemeinsame Quelle Eur. frg. 429 N.^{2}); Pallad.: Anth. Pal. 9, 5, 1 ~ Greg. Naz. carm. 2, 1, 50, 45 (1388); Pallad.: Anth. Pal. 10, 59, 1 ~ Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 722f (732). Mit dem adesp.: Anth. Pal. 9, 48 über die Verwandlungen des Zeus verglich Stadtmüller (aO. 3,1 [1906] 35) carm. 1, 2, 2, 499/501 (617f). In G.s epitaph. 67 (= Anth. Pal. 8, 26) erkannte Kaibel dieselbe Form gedrängter schmerzlicher Fragen wie in einem Steinepigramm (Kaibel nr. 99; W. Peek, Griech. Versinschriften 1 [1955] nr. 1880), das G. zeitlich nahesteht. Kaibel verglich auch mit einem attischen Grabgedicht (Kaibel nr. 68 = Peek aO. nr. 498) des 3. Jh. (Kaibel) oder der 2. H. des 4. Jh. (Peek) G.s epitaph. 47 (= Anth. Pal. 8, 111, 1; ähnlich Greg. Naz. epitaph. 60 = Anth. Pal. 8, 17, 5) u. epitaph. 44 (= Anth. Pal. 8, 108, 2; ähnlich epitaph. 16 = Anth. Pal. 8, 95, 2). Hat G. die (im Piraeus gefundene) Inschrift während seines Aufenthalts in Athen mit eigenen Augen gesehen?

W. Ackermann, Die didaktische Poesie des G. v. N., Diss. Leipzig (1903). – I. R. Asmus, Die Invektiven des G. v. N. im Lichte der Werke des Kaisers Julian: ZKG 31 (1910) 325/67; Vergessene Physiognomika A. Das Julianporträt G.s: Philol 65 (1906) 410/5; G. u. sein Verhältnis zum Kynismus: TheolStudKrit 67 (1894) 314/39. – J. Barbel, G. v. N., Die fünf Theologischen Reden (1963). – H.-G. Beck, Rede als Kunstwerk u. Bekenntnis, G. v. N. = SbMünchen 1977 nr. 4. – J. Bernardi, La prédication des pères Cappadociens, Thèse Paris (1968); Grégoire de Naz. critique de Julien: StudPatr 14,3 = TU 117 (1976) 282/9; Grégoire de Naz. Discours 1/3 = SC 247 (Paris 1978). – J. Bidez, La vie de l'empereur Julien (Paris 1930) bzw. Julian der Abtrünnige (1940). – G. W. Bowersock, Julian the Apostate (London 1978). – J. G. Brambs, De auctoritate tragoediae Christianae quae inscribi solet ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ Gregorio Naz. falso attributae, Diss. München (1883); Christus patiens, tragoedia Christiana, quae inscribi solet ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΟΝ Gregorio Naz. falso attributa (1885). – Qu. Cataudella, Cronologia e attribuzione del Christus patiens: Dioniso 43 (1969) 405/12; Κερκίδας ὁ φίλτατος. Gregorio Naz. de virtute 598: Convivium Dominicum (Catania 1959) 277/86; Nuova ipotesi sulla cronologia e sull'autore del Christus patiens: Saggi sulla tragedia greca = Bibl. di cult. contemp. 105 (Messina/Firenze 1969). – Ch. Clémencet, Vita Sancti Gregorii Theologi (Paris 1778): PG 35, 147/242. – J. Compernass, Gregorios Presbyter. Untersuchungen zu Gregorios Presbyter, dem Biographen G.s des Theologen u. zu dem gleichnamigen Vf. des Enkomions auf die 318 Väter des Konzils zu Nikaia (1907). – P. Courcelle, Les Confessions de s. Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité (Paris 1963); Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore^2 (Paris 1948). – H. L. Davids, De gnomologieën van Sint Gregorios van Naz. (Nijmegen 1940). – A. Dihle, Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus m it den Mitteln der griech. Philosophie: F. v. Lilienfeld/E. Mühlenberg (Hrsg.), Gnadenwahl u. Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche = Oikonomia 9 (1980) 9/31. 90/4. – F. J. Dölger, Nonna. Ein Kapitel über christl. Volksfrömmigkeit des 4. Jh.: ACh 5 (1936) 44/73. – H. Dörrie, Ὑπόστασις: ders., Platonica minora = Stud-Testim (1976) 13/69. – J. Dräseke, Neuplatonisches in des G. v. N. Trinitätslehre: ByzZs 15 (1906) 141/60. – I. Dziech, De Gregorio Naz. diatribae quae dicitur alumno lucubr. 1. De locis a diatriba oriundis (Poznań 1925). – E. Fleury, S. Grégoire de Naz. et son temps (Paris 1930). – J. Focken, De Gregorii Naz. orationum et carminum dogmaticorum argumentandi ratione, Diss. Berlin (1912). – P. Gallay, Langue et style de s. Grégoire de Naz. dans sa correspondance (Paris 1933); La vie de s. Grégoire de Naz., Thèse Lyon/Paris (1943). – Ders./M. Jourjon, Grégoire de Naz. Discours 27–31 (Discours théologiques) = SC 250 (Paris 1978). – J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes (1909). – G. A. Gerhard, Phoinix v. Kolophon (1909). – S. Giet, Sasimes, une méprise de St. Basile?, Thèse Paris (1941). – R. Gottwald, De Gregorio Naz. Platonico, Diss. Breslau (1906). – C. Gronau, De Basilio, Gregorio Naz. Nyssenoque Platonis imitatoribus, Diss. Göttingen (1908). – M. Guignet, Les procédés épistolaires de s. Grégoire de Naz. comparés à ceux de ses contemporains, Thèse complémentaire Paris (1911); S. Grégoire de Naz. et la rhétorique, Thèse Paris (1911). – M.-M. Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften G.s v. N. = Theophaneia 13 (1960). – G. de Hérouville, Quelques traces d'Aristotélisme chez s. Grégoire de Naz.: RechScRel 8 (1918) 395/8. – X. Hürth, De Gregorii Naz. orationibus funebribus = DissPhilolArgentorat 12,1 (1907). – W. Jaeger, Das frühe Christentum u. die griech. Bildung (1963). – Ch. Jungck, G., De vita sua (1963). – I. Kapp, Callimachi Hecalae fragmenta, Diss. Berlin (1915). – M. Kertsch, Bildersprache bei G. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik u. Popularphilosophie (Graz 1978). – R. Keydell, Ein dogmatisches Lehrgedicht G.s: ByzZs 44 (1951) 315/21; Die griech. Poesie der Kaiserzeit (bis 1929): Bursian 230 (1931) 98f; Rez. F. Lefherz: ByzZs 53 (1960) 123f; Die literarhistorische Stellung der Gedichte G.s: Atti dell' VIII Congresso internaz. di Studi Bizantini 1 (Roma 1953) 134/43; Die Unechtheit der G. zugeschriebenen Exhortatio ad Virgines: ByzZs 43 (1950) 334/7. – A. Knecht, G. v. N., Gegen die Putzsucht der Frauen (1972). – F. Lefherz, Studien zu G. v. N., Mythologie, Überlieferung, Scholiasten, Diss. Bonn (1958). – A. Ludwich, Nachahmer u. Vorbilder des Dichters G. v. N.: RhMus 42 (1887) 233/8. – A.-M. Malingrey, ‚Philosophia'. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au 4e s. après J.-C. (Paris 1961). – A. J. Mason, The five Theological Orations of Gregory of Naz. (Cambridge 1899). – C. Moreschini, Influenze di Origene su Gregorio di Naz.: Atti e memorie dell'accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria 44 (1979) 33/57; Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Naz.: Augustinianum 13 (1973) 535/49; L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due ‚Invectivae' di Gregorio Naz.: Forma Futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975) 416/30; Il platonismo cristiano di Gregorio Naz.: AnnScuolNormSupPisa 3. Ser. 4,4 (1974) 1347/92. – J. Mossay, Grégoire de Naz., Discours 20/3. 24/6 = SC 270. 284 (Paris 1980/81); Grégoire de Naz. Travaux et projets récents. Chronique: AntClass 46 (1977) 594/602. – K. Mpones, Ἑλληνικῆς ἢ Ἑβραϊκῆς καταγωγῆς ἦτο ὁ ὁμώνυμος πατὴρ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ, τοῦ καὶ Θεολόγου: PraktAkAth 56 (1981) 257/76 (mir nicht zugänglich). – A. F. Naeke, Opuscula philologica 1 (1842) 236/50. – L. Nicastri, Ricerche sull'elegia ellenistico-romana, la tradizione Alessandrina nel carme I 2,14 di Gregorio Naz.: I. Gallo (Hrsg.), Studi Salernitani in mem. di R. Cantarella (Salerno 1981) 413/60. – E. Norden, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie = JbKlass-Philol Suppl. 19 (1893); Scholia in Gregorii Naz. orationes inedita: Hermes 27 (1892) 606/42; Unedierte Scholien zu den Reden des G.: ZsWissTheol 36 (1893) 441/7. – E. Oberg, Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum = PTS 9 (1969). – I. Opelt, Die christl. Spätantike u. Pindar: Polychordia, Festschr. F. Dölger = ByzForsch 2 (Amsterdam 1967) 284/98, bes. 296/8. – B. Otis, Cappadocian thought as a coherent system: DumbOPap 12 (1958) 95/124; The throne and the mountain. An essay on St. Gregory Naz.: ClassJourn 56 (1961) 146/65. – M. Pellegrino, La poesia di S. Gregorio Naz. (Milano 1932). – J. Pépin, Grégoire de Naz., lecteur de la littérature hermétique: VigChr 36 (1982) 251/60. – H. Pinault, Le Platonisme de s. Grégoire de Naz. (La Roche-sur-Yon 1925). – J. Plagnieux, S. Grégoire de Naz. théologien (Paris 1952). – M. Pohlenz, Die Stoa 1/2^2 (1948/55); Vom Zorne Gottes: ForschRelLit-ATNT 12 (1909). – G. Przychocki, De Gregorii Naz. epistulis quaestiones selectae (Cracoviae 1912). – M. Regali, Intenti programmatici e datazione delle ‚Invectivae in Iulianum' di Gregorio di Naz.: Cristianesimo nella storia 1 (1980) 401/10. – R. Reitzenstein, Die Hochzeit des Peleus u. der Thetis: Hermes 35 (1900) 73/105, bes. 91/5. – A. M. Ritter, Das Konzil v. Kpel u. sein Symbol = ForschKirchDogmGesch 15 (1965). – R. R. Ruether, Gregory of Naz., rhetor and philosopher (Oxford 1969). – A. Rzach, Zu den Nachklängen hesiodischer Poesie: WienStud 21 (1899) 198/215. – J. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Naz. 1 = Meletemata Patristica 1 (Cracoviae 1914); Die Scholiasten der Reden des G. v. N.: ByzZs 30 (1929) 274. – M. Sicherl / J. Mossay / G. Lafontaine, Travaux préparatoires à une édition critique de Grégoire de Naz.: RevHistEccl 74 (1979) 626/40. – T. Sinko, Literatura Grecka 3, 2 (Krakau 1954) 144/244; De traditione orationum Gregorii Naz. 1/2 = Meletemata patrist. 2/3 (Cracoviae 1917); Studia Nazianzenica 1. De collationis apud Gregorium Naz. usu et De terrae et maris contentione quadam pseudo-Gregoriana = Diss. philol. class. Acad. litt. Cracov. 2. Ser. 26 (1906) 249/312. – L. Sternbach, Curae Menandreae (Cracoviae 1892); Dilucidationes Nazianzenicae: Eos 16 (1910) 11/25; Les influences alexandrines et de l'époque suivante chez Grégoire de Naz.: Bull. Intern. de l'Acad. Polon. des Sciences 1922, 60/4; De Gregorio Naz. Homeri interprete: Charisteria C. de Morawski (Cracoviae 1922) 171/8; Cercidea: Eos 30 (1927) 347/66; De cornicula Horatiana: Commentationes Horatianae (Cracoviae 1935) 158/212, bes. 181f. 184f. 191f. – P. Stoppel, Quaestiones de Gregorii Naz. poetarum scenicorum imitatione et arte metrica, Diss. Rostock (1881). – D. A. Sykes, The Poemata Arcana of St. Gregory Naz.: Journ-TheolStud NS 21 (1970) 32/42; The Poemata Arcana of St. Gregory Naz. Some literary questions: ByzZs 72 (1979) 6/15. – J. M. Szymusiak, Grzegorz Teolog (Poznań 1965); Note sur l'amour des lettres au service de la foi chrétienne chez Grégoire de Naz.: Oikumene. Studi paleocristiani in on. del Conc. Ecum. Vaticano II (Catania 1964) 507/13. – W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus (1966). – F. Trisoglio, Reminiscenze e consonanze classiche nella XIV orazione di Gregorio Naz.: Atti Acad. Scienze Torino 99 (1964)

129/204; S. Gregorio di Naz. scrittore e teologo in quaranta anni di ricerche (1925–1965): RivStorLettRel 8 (1972) 341/74; S. Gregorio di Naz. in un quarantennio di studi (1925–1965): Rivista Lasalliana 40 (1973) 1/462 (Torino 1974); La poesia della Trinità nell'opera letteraria di S. Gregorio di Naz.: Forma futuri aO. 712/40; G., La Passione di Cristo. Traduzione introduzione e note = Collana di testi patristici 16 (Roma 1979); Il Christus patiens. Rassegna delle attribuzioni: RivStudClass 22 (1974) 351/423; La tecnica centonica nel Christus patiens: I. Gallo (Hrsg.), Studi salernitani in mem. di R. Cantarella (Salerno 1981) 371/409. – A. Tuilier, G., La Passion du Christ, Tragédie. Introduction, texte critique, traduction, notes et index = SC 149 (Paris 1969); La datation et l'attribution du ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ et l'art du centon: Actes du 6e Congr. Intern. d'études byz. (Paris 1950) 403/9. – C. Ullmann, G. v. N., der Theologe[2] (1866). – R. Weijenborg, Les cinq Discours théologiques, attribués à Grégoire de Naz., en partie œuvre de Maxime Héron, le cynique, alias Evagre le Pontique d'Antioche: Antonianum 48 (1973) 476/507; L'origine evagriana dei Discorsi teologici III, IV, V (or. 29, 30, 31): Augustinianum 13 (1973) 551/65; Prova dell' inautenticità del ‚Discorso XXV' attribuito a S. Gregorio di Naz.: Antonianum 54 (1979) 288/337. – H. M. Werhahn, Dubia u. Spuria unter den Gedichten G.s v. N.: StudPatr 7 = TU 92 (1966) 337/47; Gregorii Naz. Σύγκρισις βίων = KlassPhilolStud 15 (1953); Übersichtstabellen zur hsl. Überlieferung der Gedichte G.s (Typoskript Aachen 1967). – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Autobiographie im Altertum: Intern. Wochenschr. Wiss. 1 (1907) 1105/14 bzw. ders., Kl. Schriften 6 (1972) 120/7, bes. 126; Commentariolum grammaticum III, Progr. Göttingen (Sommer 1889) bzw. ders., Kl. Schriften 4 (1962) 635/9; Die griech. Literatur des Altertums[3] = Kultur der Gegenwart 1,8 (1912). – B. Wyss, Zu G. v. N.: Phyllobolia für P. Von der Mühll (Basel 1946) 153/83; G. v. N., ein griech.-christl. Dichter: MusHelv 6 (1949) 177/210 bzw. Libelli 73 (1962). – A. W. Ziegler, Gregor d. Ä. v. Naz., seine Taufe u. Weihe: MünchTheolZs 31 (1980) 262/83.

Bernhard Wyß.

Gregor III (Gregor von Nyssa).

A. Biographie. Die spärlichen Daten der Biographie G.s sind fast ausschließlich seinen eigenen Schriften, bes. der Vita Macrinae u. den Briefen, zu entnehmen, dazu den Briefen seines älteren Bruders Basileios (*Basilius von Caesarea) u. denen des ihm befreundeten *Gregor v. Naz., bes. dessen ep. 11 u. 197 (vgl. J. Daniélou, Grégoire de Nysse à travers les lettres de s. Basile et de s. Grégoire de Nazianze: VigChr 19 [1965] 31/41).

I. Familie. Der Vater G.s, Basileios d. Ä., entstammte der Provinz Pontos; im dort gelegenen Landgut Annesoi (vielleicht: Annisa) waren die Eltern G.s ansässig, als (vor 329) das erste Kind aus der Ehe Basileios' mit Emmeleia geboren wurde, die von G. hoch verehrte Makrina, die nachmals, zusammen mit ihrer Mutter, Annesoi in eine Einsiedelei umformte (vit. Macr.: 8, 1, 377, 24/378, 5 Jaeger/Woods Callahan). Makrina wurde nach ihrer Großmutter väterlicherseits benannt. Ep. 204 hebt Basileios hervor, in wie hohem Maße Makrina d. Ä. an der religiösen Erziehung ihrer Enkel mitwirkte; durch sie wurden G. u. seine Geschwister mit der Lehre *Gregors des Wundertäters bekannt, dem G. in seiner berühmten Predigt ein Denkmal setzte (vit. Greg. Thaum.: PG 46, 893/957). Vermutlich wählten die Eltern den Namen G. in Erinnerung an Gregorios Thaumaturgos. – Die Eltern G.s

ließen sich bald nach Makrinas Geburt in Kaisareia, der Hauptstadt Kappadokiens (*Cappadocia), nieder. Von den Kindern, die ihnen dort geboren wurden, sind lediglich die Namen der Söhne bekannt: Basileios (geb. etwa 329), Naukratios, der im Alter von 27 Jahren auf ungeklärte Weise ums Leben kam (vit. Macr.: 8, 1, 378f J./W. C.), G. selbst u. sein jüngerer Bruder Petros, der, von Basileios 371 zum Priester geweiht, kurz nach 380 Bischof von Sebasteia wurde. Die vier Töchter (ebd.: 376, 18) wurden wahrscheinlich standesgemäß verheiratet. Bald nach der Geburt des Petros (etwa 341) verstarb Basileios d. Ä. (ebd.: 383). Nunmehr zog sich Emmeleia mit ihrer Tochter Makrina in die Einsamkeit von Annesoi zurück (ebd.: 377, 24/7). G. u. Petros waren die jüngsten unter den insgesamt neun Geschwistern; ein erheblicher Altersunterschied trennte sie von Makrina u. Basileios, dem Zweitältesten. Darum muß G.s Geburtsdatum, das anderweitig nicht bezeugt ist, eng an das des Petros (etwa 341) herangerückt werden, auf etwa 338/39 (vgl. J. E. Pfister, A biographical note. The brothers and sisters of St. Gregory of Nyssa: VigChr 18 [1964] 108/13; P. Maraval, Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nysse: RevHistPhilRel 60 [1980] 161/6).

II. Basileios als Lehrer Gregors. Mit Dank hat G. hervorgehoben, daß sein Bruder Basileios ihn u. den gleichfalls weit jüngeren Petros in die Bildung seiner Zeit einführte u. in ihr heimisch machte; Basileios war den früh verwaisten jüngeren Brüdern gegenüber ‚Vater u. Lehrer', wie G. dankbar bemerkt (hom. opif.: PG 44, 125B; vgl. ep. 13, 4/6 [8, 2, 45, 15/46, 12 Jaeger/Pasquali]). G. verdankte ihm insbesondere den Zugang zur rhetorisch-philosophischen Bildung. Dieser Unterricht ist vor allem den Jahren 355/57 zuzuordnen, als Basileios zu Kaisareia als Lehrer der Rhetorik tätig war. Viele Jahre später hat Basileios seinen Neffen, also den Söhnen seiner namentlich nicht bekannten Schwestern, den gleichen erzieherischen Dienst erwiesen; in der Schrift Ad adulescentes (leg. lib. gent.) legt er an Hand überreicher Beispiele dar, welchen pädagogischen Nutzen die vorchristl. Literatur heranwachsenden Christen bietet, sofern sie davon den rechten Gebrauch machen (vgl. G. Bardy, Art. Basilius: o. Bd. 1, 1263f). Es darf als sicher gelten, daß Basileios im dort dargestellten Sinne auch die Erziehung des jungen G. geleitet hat. Leider ist die Schrift Ad adulescentes bisher nicht auf diese Frage hin ausgewertet worden. G. gebührt in der Geistesgeschichte des antiken Christentums vor allem darum ein besonderer Platz, weil er wie kein zweiter die alte Geistigkeit dem neuen Glauben zu assimilieren vermochte (vgl. u. Sp. 884/93); dazu hat die erzieherische Bemühung des Basileios den Grund gelegt.

III. Bis zum J. 371. Über den Lebenslauf G.s liegen vor dem Jahre 371 keine gesicherten Zeugnisse vor. Welchen Beruf G. zuvor ausübte, ist nicht belegt. Es liegt nahe anzunehmen, er sei als Rhetor tätig gewesen. Die Notiz, G. habe irgendwann (ποτέ) das Amt eines Lektors ausgeübt (Greg. Naz. ep. 11), erlaubt keine Schlußfolgerung, wann u. wie lange er dieses Amt versah. Sicher hat es G. weder vorgehabt noch gar angestrebt, ein hohes kirchliches Amt zu übernehmen; denn er ging eine Ehe mit einer Frau namens Theosebia ein (virg. 3 [8, 1, 256,15/7 Jaeger/Cavarnos]). Diese starb iJ. 381; im Brief 197 tröstet Gregor v. Naz. seinen Freund über diesen Verlust (vgl. J. Daniélou, Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie: RevAug 2 [1956] 71/8).

IV. Gregor in Nyssa; Vertreibung u. Rückkehr. Wahrscheinlich ist es der starken Autorität u. kirchenpolitischen Aktivität des Basileios zuzuschreiben, daß in Nyssa, einer Kleinstadt an der Straße von **Ankyra nach Kaisareia, ein Bischofssitz geschaffen u. G. iJ. 371 (spätestens vor Ostern 372) zum dortigen Bischof erhoben wurde u. diese Berufung, wenn auch ungern, annahm. Es lag an den damaligen kirchenpolitischen Umständen, daß G., der sich mit Entschiedenheit zum ὁμοούσιος bekannte, sein bischöfliches Amt kaum vier Jahre lang in Ruhe ausüben konnte. Wahrscheinlich wollte die herrschende arianische Richtung (*Arianer) den Bischofsstuhl von Nyssa mit einem ihr genehmen Mann besetzen. G. wurde durch Anklage u. Verhaftung im Dez. 375, dann durch Verurteilung in absentia im Frühjahr 376, als Bischof von Nyssa abgesetzt. Er vermochte sich durch Flucht weiteren Mißhelligkeiten zu entziehen; wo u. wie er untertauchte, ist nicht bekannt. Aus Greg. Naz. ep. 72 geht hervor, daß seine Freunde treu zu dem Gemaßregelten hielten; ebd. hat Gregor v. Naz. zu verstehen gegeben, daß die damals gegen G. erhobenen Vorwürfe (Verschleuderung von Kirchengut u. Verstoß gegen die kanonische Ordnung bei der Wahl zum

Bischof; vgl. Basil. ep. 225) nur den entscheidenden Punkt bemänteln sollten: Es ging darum, G. als Bekenner des ὁμοούσιος auszuschalten. Mit dem Tode des arianerfreundlichen Kaisers Valens (9. VIII. 378) bahnte sich der Umschwung an, der zur Wiederherstellung der Orthodoxie iJ. 381 führen sollte. G. kehrte vermutlich noch 378 in sein Bistum zurück. Die freudige Aufnahme, die er dort fand, schildert er ep. 6 (8, 2, 34/6 J./P.); indes ist nicht gesichert, ob sich dieser Brief auf G.s Rückkehr aus der Verbannung oder auf die Heimkehr von einer der zahlreichen Reisen bezieht, die zu unternehmen G. in den folgenden Jahren gezwungen war.

V. Visitationsreisen. Nach dem Tode des Basileios (1. I. 379) ist G., nach seinem Zeugnis oft gegen seinen Wunsch, mit mehreren kirchenpolitisch wichtigen Aufgaben betraut worden. Er nahm an den Synoden von Antiocheia 379 u. Kpel 381 teil; wahrscheinlich sind seine z.T. weiten Reisen durch Aufträge begründet, die ihm von den gen. Synoden erteilt wurden. Welch hoher Achtung sich G. bei den zu Kpel 381 versammelten Bischöfen erfreute, wird durch die Teilnehmerliste des Konzils bezeugt. Auf ihr erscheint sein Name unter den Vertretern Kappadokiens an zweiter Stelle, unmittelbar nach dem Metropoliten von Kaisareia. Im Dekret des Kaisers Theodosios vom 30. VII. 381 (Cod. Theod. 16, 1, 3) wird G. unter den Bischöfen aufgezählt, mit denen Kirchengemeinschaft haben muß, wer als orthodox gelten u. seinen Bischofsstuhl behalten will.

a. Pontos. Soeben von der Synode in Antiocheia vJ. 379 zurückgekehrt, brach G. zu einer Reise in die Provinz Pontos auf. Die Vermutung liegt nahe, daß er durch diese Synode damit betraut wurde, in der von Wirren bedrohten Metropolie Pontos nach dem Rechten zu sehen (vgl. ep. 19, 10 [8, 2, 65, 22 J./P.]). Freilich stand für G. der Wunsch im Vordergrund, seine Schwester Makrina wiederzusehen, was ihm seit 371 nicht mehr möglich gewesen war. Daß er, was ungewöhnlich war, diese Reise im Frühwinter unternahm, erklärt sich vermutlich aus diesem doppelten Grunde; wahrscheinlich waren, worüber G. schweigt, ungünstige Nachrichten über Makrinas Leiden zu ihm gedrungen. G. fand seine Schwester zu Annesoi todkrank vor. Sie starb, als er bei ihr weilte; ihr Tod hat G. tief getroffen. Freilich zwangen ihn Schwierigkeiten nicht näher bekannter Art (ebd.), zunächst nach Nyssa zurückzukehren; G. deutet an, die Krankheit der Häresie sei von Nachbarn seines Sprengels, nämlich von Galatern, heimlich eingeschleppt worden; dieser Seuche Herr zu werden, habe ihm nicht wenig Mühe bereitet (19, 11 [65, 23/66, 3]). Hiernach begab er sich aufs Neue in die Provinz Pontos, wo er alsbald in die dortigen Wirren mit hineingezogen wurde. In Sebasteia war der Bischof (vermutlich Eustathios, damals einer der führenden ‚Pneumatomachen') entweder verstorben oder vertrieben worden. G. wurde aufgefordert, rasch in Sebasteia einzutreffen, damit er dem zu erwartenden Angriff der Häretiker zuvorkomme (19, 13 [66, 15]). Er sollte also daran mitwirken, daß der Bischofsstuhl von Sebasteia wieder mit einem Vertreter des ὁμοούσιος besetzt würde. G. galt demnach als einer der zu persönlichem Einsatz bereiten Führer der damaligen Orthodoxie, einer von denen, die man um Hilfe bat, wenn es sich um Streitigkeiten mit Häretikern handelte. G. ließ sich, nach seiner eigenen Darstellung (19, 13/8 [66f]), dazu verleiten, an der Wahlhandlung teilzunehmen, durch welche die Sedisvakanz beendet werden sollte, u. dabei gleichsam als Wahlleiter die Stimmsteine der wahlberechtigten Bischöfe entgegenzunehmen. Mit Empörung beklagt er sich darüber, daß man ihm eine Falle gestellt habe; denn die versammelten Bischöfe wählten ihn zum Metropoliten. Nach der Wahl wurde G. daran gehindert, die Stadt zu verlassen; seine temperamentvolle Klage über die Unehrlichkeit, der er zum Opfer fiel, erlaubt kein sicheres Urteil über das, was in Sebasteia geschah. Das Konzil von Nikaia hatte es als unzulässig erklärt, daß ein Bischof von einem Sitz zu einem anderen überwechsele; eine solche ‚Desertion' begangen zu haben, wurde Gregor v. Naz. u. vor allem Meletios auf das bitterste zum Vorwurf gemacht; letzterer hatte den Bischofssitz von Sebasteia mit dem von Antiocheia vertauscht. G. hatte also guten Grund, sich durch das Verhalten der Bischöfe der Metropolie Pontos vor u. nach dieser Wahl kompromittiert zu fühlen. Erst nach einiger Zeit konnte G. nach Nyssa zurückkehren. Zwei oder drei Jahre später wurde sein Bruder Petros als Bischof von Sebasteia inthronisiert.

b. Jerusalem; Arabia. Eine Reise, die G. nach Jerusalem führte, ist nicht mit Sicherheit zu datieren. Dieser Besuch gab ihm Veranlassung, vor den Nachteilen der Wallfahrten dorthin zu warnen (vgl. bes. ep. 2, aber auch 3

[13/27]; B. Kötting, G. v. N.s Wallfahrtskritik: Stud. Patr. 5 = TU 80 [1962] 360/7). Indes war Jerusalem nicht das eigentliche Ziel dieser Reise, wiewohl G. versprochen hatte, mit den Leitern der dortigen Kirchen zusammenzutreffen u. sie, Konflikte ausgleichend, zu beraten. Vor allem erfüllte G. einen ‚Auftrag der hl. Synode' (ep. 2, 12 [17, 4; πρόσταγμα ergänzt von W. Jaeger]), die Kirche von *Arabia, d.h. der röm. Provinz dieses Namens (Hauptstadt Bostra), aufzusuchen. Der Wortlaut erlaubt nur eine Deutung: G. hatte die sehr ungewöhnliche Vollmacht, in die Verhältnisse der Metropolie Arabia ordnend einzugreifen. Eine derartige Kompetenz konnte, wenn überhaupt, nur eine allgemeine Synode verleihen; das spricht für die Vermutung, daß die Synode von 381 G. mit dieser Kompetenz ausstattete.

VI. Umstrittene Daten. Da G. über manche Ereignisse, an denen er beteiligt war, nur in knappen, meist verhüllenden Anspielungen spricht, lassen sich manche Episoden nicht mehr erhellen. Als Beispiel dafür sei auf eine jüngst geführte Kontroverse hingewiesen, in deren Mittelpunkt Anspielungen stehen, die sich auf G.s Teilnahme am Konzil von 381 (oder der Synode von 394?) beziehen (G. May, G. v. N. in der Kirchenpolitik seiner Zeit: JbÖsterrByzGes 15 [1966] 105/32; R. Staats, Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des G. v. N. ‚In suam ordinationem': VigChr 21 [1967] 165/79; A. M. Ritter, G. v. N., ‚In suam ordinationem'. Eine Quelle für die Geschichte des Konzils v. Kpel 381?: ZKG 79 [1968] 308/28; G. May, Die Datierung der Rede ‚In suam ordinationem' des G. v. N. u. die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil v. Kpel 381: VigChr 23 [1969] 38/57; R. Staats, Die Datierung von ‚In suam ordinationem' des G. v. N.: ebd. 58f). Ein abschließendes Urteil erscheint unmöglich. Insbesondere läßt sich keine Klarheit gewinnen, was die Ereignisse betrifft, die zum Zerwürfnis mit Helladios, dem Metropoliten von Kaisareia, geführt haben (vgl. ep. 1 [3/12]). G. erhebt heftige Anklage gegen das arrogante, ganz u. gar unchristl. Verhalten des Helladios bei einem Zusammentreffen mit ihm. Aber was wirklich geschehen war, daß Helladios sagen kann, G. sei ‚die Ursache größten Übels für ihn', darüber spricht G. nicht, u. der Sachverhalt läßt sich auch durch andere Zeugnisse nicht sicher ermitteln. Die spät zu datierende ep. 1 dokumentiert mit ihren mehr allgemeinen düsteren Einleitungssätzen, daß G.s Wirken auch in den letzten Jahren von harten, zermürbenden Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern überschattet ist. Hierzu, wie auch sonst mehrfach, läßt sich G. als Anwalt der eigenen Sache vernehmen; seine Darstellung erlaubt allerdings kein gesichertes Urteil darüber, wie die Dinge wirklich lagen.

VII. Gregor in Kpel; Tod. G. hielt iJ. 385 (oder 386), wohl sicher in Kpel, nach dem Tode der Prinzessin Pulcheria eine Trostrede an die Eltern, den Kaiser Theodosius u. seine Gattin Aelia Flacilla. Als letztere bald nach dem Tode ihrer Tochter starb (385/86), hielt G. die oratio funebris in Anwesenheit des Hofes. Daß G. damit betraut wurde, diese beiden Predigten (9, 461/72. 475/90 Jaeger/Spira) zu halten, zeugt von der hohen Wertschätzung, die ihm der Kaiser entgegenbrachte. – Endlich ist G.s Anwesenheit in Kpel für 394 bezeugt; er nahm an einer synodalen Beratung über die kirchliche Lage in der Provinz Arabia teil. Es läßt sich nur mutmaßen, daß G.s Reise nach Bostra (u. nach Jerusalem) hiermit in Zusammenhang stand (vgl. o. Sp. 868f). – Hiernach liegt kein weiteres Zeugnis über G. vor, keine seiner Schriften ist zu einem späteren Zeitpunkt abgefaßt; so ist zu vermuten, daß G. bald nach 394, sicher vor der Jh.wende verstorben ist.

B. Bestand u. Überlieferung der Werke Gregors; Ausgaben. G. hat ein vielseitiges u. umfangreiches Werk hinterlassen. Wahrscheinlich ist in Antike u. MA keine Gesamtausgabe seiner Schriften unternommen worden; in der hsl. Überlieferung u. den frühen Drucken liegen durchweg Teilsammlungen, daneben oft einzelne Schriften vor. Erst im 17. Jh. entstand aus noch erkennbaren Vorstufen die erste griech.-lat. Gesamtausgabe durch Fronton du Duc (Paris 1615), 1618 durch J. Gretser um eine Appendix erweitert. Danach erschien alles damals Bekannte in der Offizin von G. Morel (Paris 1638); das ist die Gesamtausgabe, die PG 44/6, vermehrt um die von A. Gallandi 1778 veröffentlichten Funde, als Wiederabdruck vorliegt. – In manchen Schriften G.s, bes. in den Predigten, stehen zwei Textformen zueinander in Konkurrenz, deren eine sich der literar. Hochsprache (sog. Attisch), die andere der gesprochenen Sprache nähert. Indes reichen die bisher vorliegenden Befunde nicht dazu aus, wahrscheinlich zu machen, G.s Schriften seien einer in sich konsequenten

Rezension unterzogen worden. – Nur wenige Zeugen der Überlieferung gehen in das frühe MA zurück, so der einzige bisher bekannte Papyrus (PBerol. 5863 [7. Jh.], enthaltend Exzerpte aus der Vita Moysis; vgl. W. Landwehr: Philol 44 [1885] 1/21); eine Unzial-Hs., der Vat. gr. 2066 (8. oder 9. Jh.), enthält eine umfängliche Teilsammlung der Werke G.s (kleinere Unzial-Frg. sind untersucht von W. Jaeger: Traditio 5 [1947] 79/102). Von diesen Ausnahmen abgesehen setzt die hsl. Überlieferung im 10. Jh. ein (Minuskeln). Weil ältere Reste so selten sind, kommt der syr.-arab. Überlieferung hohe Bedeutung für die Konstitution des Textes zu; denn die bisher bekannten Übersetzungen in orientalische Sprachen sind (spätestens) im 6. oder im 7. Jh., also lange vor Niederschrift der erhaltenen griech. Textzeugen, entstanden. Eine vollständige Übersetzung der Werke G.s ins Syr. oder Arab. liegt nicht vor; den Übersetzern dienten offenbar Teilsammlungen als Vorlage. – Im Unterschied zu dem Interesse, das der nicht mehr hellenische Osten an G. nahm, stellen Übersetzungen ins Lat. seltene Ausnahmen dar. Dionysius Exiguus übersetzte die Schrift De opificio hominis (PL 67, 345/408). Eine Übers. der gleichen Schrift durch Joh. Scotus Eriugena wurde in einer Hs. zu Bamberg entdeckt (M. Cappuyns: RechThéolAM 32 [1965] 205/62). Erst seit dem 16. Jh. erschienen einzelne Werke G.s zunächst auf Lat., dann auch auf Griech. im Druck. – Dank W. Jaeger u. seinen Mitarbeitern sind die Hss.-Bestände gründlich durchforscht worden; mit überraschenden Neufunden (gar hohen Alters) ist schwerlich mehr zu rechnen. Die erhaltenen Hss. gliedern sich in solche, die zT. umfängliche Teilsammlungen, u. solche, die einzelne Schriften bieten. Offenbar ist wiederholt versucht worden, mehrere Werke G.s in einer Hs. zu vereinen, auch wenn sachlich kaum ein Zusammenhang erkennbar wird. Vollständigkeit wurde dabei nie erreicht. Da vermutlich bereits die syr. (arab.) Übersetzungen auf Teilsammlungen basieren, waren G.s Werke wahrscheinlich schon bald nach seinem Tode in derartiger, offenbar durchweg zufälliger Gruppierung im Umlauf. Im Unterschied dazu gingen kleinere Schriften G.s, vor allem Predigten, in den liturgischen Überlieferungsstrom der Homiliarien u. Menologien ein. Diese boten die Grundlage dafür, daß Predigten G.s an den Festtagen, denen sie gelten, regelmäßig rezitiert wurden, sei es im Gottesdienst, sei es in Klöstern als Tischlesung. Dank diesem rituellen Gebrauch sind Predigten G.s u. verwandte Schriften gelegentlich in 100 Hss. (u. mehr) verbreitet, ein Umstand, der eine umsichtige Methodik des Edierens erfordert. Diese Überlieferung beweist, daß die bezeichneten Schriften G.s während des ganzen MA in der griech. Kirche aktuell u. präsent waren, ein wichtiger Aspekt der Wirkung, die G. ausgeübt hat. – Hiervon unterscheiden sich, schon durch ihren Umfang, die großen theologischen Werke, die durchweg in wenigen Hss. vorliegen. Im Ganzen ist der Text G.s gut gesichert; es gibt keine spektakulären Diskrepanzen zwischen zwei Textformen. Zwar erhob der Patriarch Germanos v. Kpel (715/30) die Forderung, daß mehrere Schriften G.s von origenistischen Verfälschungen gereinigt werden müßten; insbesondere beanstandete Germanos (vgl. Phot. bibl. cod. 233) die Schriften De anima et resurrectione, Oratio catechetica u. De perfectione (ebd. 233, 292 b aE.). Damals wie später ist es G. zum Vorwurf gemacht worden, daß er der Lehre von der *Apokatastasis zuneigte. Schon die Verwendung dieses Terminus galt als verdächtig. Nun zeigt die hsl. Überlieferung, daß Empfehlungen wie die des Germanos, die ihre Wurzel in der damaligen, dem Origenes feindlichen Haltung hatten, nicht derart durchschlugen, daß man daraufhin die Texte ‚reinigte'; von derlei Eingriffen gibt es nur geringfügige Spuren. – Für die Aufzählung der Werke G.s (rund 60 Titel) sei auf Clavis PG 3135/204 verwiesen. Die besonders wichtigen Werke G.s werden in den nachstehenden Abschnitten gekennzeichnet. – Eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Ausgabe der Werke G.s hat W. Jaeger ins Leben gerufen (W. Jaeger/H. Langerbeck/H. Dörrie, Gregorii Nysseni opera [Leiden 1952ff]; vgl. H. Hörner, Über Genese u. derzeitigen Stand der großen Edition der Werke G.s: Harl 18/50). Die zuvor oft umstrittene Aussonderung unechten Gutes, das die mittelalterl. Teilsammlungen mit sich führen, darf als abgeschlossen gelten (unechte, aber fast ganz oder einhellig G. zugeschriebene Werke erscheinen als Supplemente zu Jaegers Ausgabe; vgl. auch Altenburger/Mann). In Vorbereitung befindet sich ein Lexikon zu G., das mit der Zielsetzung eines ‚lexique raisonné' den gesamten Wortschatz G.s erschließen wird.

C. Wirkung Gregors durch seine Werke. I. Vorbemerkung. Nicht so sehr durch persönliches Auftreten, sondern durch seine Werke hat G. in vielen Richtungen tiefreichenden Einfluß auf das Christentum des Ostens ausgeübt. Sein Wirken fiel in das Jh., da sich West u. Ost voneinander trennten, nicht nur sprachlich, sondern vor allem in den Gewohnheiten theologischen Denkens. So hat G. im Westen keinen Widerhall erweckt. Hieronymus hat des Basileios (vir. ill. 116) u. G.s (ebd. 128) Erwähnung getan. Er kennt die Libri contra Eunomium, denn G. hat sie ‚vor wenigen Jahren' dem Hieronymus u. Gregor v. Naz. vorgetragen. Von weiteren theologischen Werken G.s weiß Hieronymus nur so viel: et alia multa scripsisse et scribere dicitur. Bei solchem Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen ist es im Westen lange geblieben. Erst die Konzile von Florenz (1439) u. bes. von Trient (1545/63) führten zu neuer Wertschätzung G.s. In der Folge sind Theologen der Reformation u. der Gegenreformation auf die Bedeutung G.s aufmerksam geworden. – Dagegen ist die Wirkung, die von G. ausging, im Osten in allen Bereichen des theoretischen u. des praktischen Christentums nachweisbar. Im folgenden kann lediglich beispielsweise das Wichtigste hervorgehoben werden. Durchweg hat G. Anstöße u. Anregungen weitergeführt, die er seinem Bruder Basileios verdankt; durchweg hat G. deren theoretisches Fundament vertieft u. eben dadurch den endgültigen Erfolg bewirkt. In Fragen, die sich auf die Kirchenpolitik des Tages bezogen, war Basileios oft nicht mit dem Verhalten G.s einverstanden; mehrfach sah er sich veranlaßt, dem Bruder einen Mangel an praktischer Erfahrung vorzuwerfen (so ep. 215; vgl. auch die Vorwürfe des Basileios gegenüber G. in seinen Briefen 58. 60. 100; May, Kirchenpolitik aO. [o. Sp. 869] 106/10). Um so mehr muß betont werden, daß immer da, wo es um große theologische Entscheidungen u. deren Begründung ging, G. sich mit Umsicht u. mit Entschiedenheit für die Lösung eingesetzt hat, die Basileios vorbereitet hatte; er hat das theologische Erbe seines Bruders gewissenhaft bewahrt u. sorgsam vermehrt.

II. Kirchenpolitische Wirkung Gregors: Bekämpfung der Arianer u. anderer Gegner. Um die arianische Theologie in ihrer zeitgenössischen, von *Eunomios neu bestimmten Erscheinungsform zu bekämpfen, hatte Basileios einen ersten, wuchtigen Schlag geführt: Sein Anatreptikos (‚Umstürzung'), verfaßt etwa 363/64, richtete sich gegen die Apologia des Eunomios, der kurz zuvor als Bischof von Kyzikos abgesetzt worden war. Schon damals also vermochte eine dem Arianertum feindliche Mehrheit von Bischöfen der vom kaiserlichen Hofe getragenen Kirchenpolitik entgegen diese folgenreiche Verurteilung durchzusetzen. Es muß mitgehört werden, daß es dem Eunomios in allem, was er zu diesem Streitfall vortrug, nicht nur um eine abstrakt-theologische Rechtfertigung seiner Überzeugung, nämlich der These ἀνόμοιος, ging; sondern damit war der brennende Wunsch untrennbar verbunden, als Bischof rehabilitiert u. in sein Amt wieder eingesetzt zu werden; die Titel, die Eunomios für seine Schriften wählte, belegen dies hinlänglich. Nachdem seine Apologia von Basileios zurückgewiesen worden war, forderte Eunomios eine Wiederaufnahme seiner Sache in einer Schrift, die er überschrieb Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία (Apologia apologiae). – In welchem Jahr Eunomios diese neue Verteidigung erscheinen ließ, ist unbekannt. Die folgende Überlegung legt nahe, das Erscheinen dieser Schrift spät anzusetzen, so spät, daß Basileios (gest. 1. I. 379) nicht mehr darauf antworten konnte. An seiner Stelle führt G. die Fehde zu Ende. Die Reihenfolge u. die Abgrenzung der vier Schriften, die G. in den Jahren 380/83 gegen Eunomios verfaßte, ist erst in den ersten Jahrzehnten dieses Jh. richtiggestellt worden (vgl. W. Jaeger: ders. u. a. aO. 2 [1960] VIII). In zwei gesonderten Abhandlungen antwortete G. schlagfertig auf die beiden Bücher, die Eunomios als ‚Verteidigung zugunsten der Verteidigung' vorgelegt hatte. Offenbar war es die Absicht G.s, an Stelle seines Bruders sofort zurückzuschlagen. – Diesen Attacken ließ G. eine systematische Widerlegung in einem dritten Werk folgen, das zehn ‚tomoi' umfaßte. Nimmt man diese drei gegen Eunomios gerichteten Werke zusammen, so ist darin alles gesagt, was sich vom orthodox-nikänischen Standpunkt aus gegen das von Eunomios verteidigte Bekenntnis zur Formel ἀνόμοιος sagen läßt. Diese wuchtige Widerlegung wurde in eben den Jahren veröffentlicht (etwa 380/83), da der kirchenpolitische Umschwung erfolgte, der dem Arianertum seine Grundlage entzog. Die im eigentlichen Sinne theologische Vorarbeit, die zu diesem Wandel führen sollte, ist durch das gemeinsame Wirken von Basileios u. G. geleistet worden. Eunomios richtete noch 383 eine Ἔκθεσις πίστεως (Confessio fidei) an den Kaiser, also zwei Jahre nach der Entscheidung von Kpel.

Auch diese Schrift wurde von G. sehr gründlich widerlegt; diese Refutatio confessionis Eunomii ist die vierte der gegen Eunomios gerichteten Schriften; sie setzte den Schlußstrich unter den säkularen Streit. – Mit gleicher Energie wandte sich G. gegen alle, welche das nikänische Credo in anderer Richtung, meist durch extreme Auslegung, veränderten oder verzerrten. Denn es galt Vorsorge zu treffen, daß die neu gewonnene Einheit der Kirche nicht aufs Neue in Gefahr geriet. Daher griff G. in scharfer Polemik diejenigen an, die in der Nachfolge des Sabellios oder des Makedonios die Einheit in der Trinität in Frage gestellt hatten. Die Echtheit von Adversus Arium et Sabellium (3, 1,71/85 Jaeger/Müller) ist umstritten (die Argumente zusammenfassend u. sich gegen die Echtheit aussprechend: R. Hübner, G. v. N. u. Markell v. Ankyra: Harl 211f$_1$; zu Adversus Macedonianos [3, 1, 89/115 Jaeger/Müller] s. Jaeger, G.s Lehre 27/50). Da sich die Angriffe gegen die zu Kpel 381 wiedergewonnene Einheit als kurzlebig erweisen sollten, ist G.s Apologetik gegen solche Gegner (denen auch Apolinarios [*Apollinaris v. Laodicea] in seiner letzten Phase zuzurechnen ist) nicht in so manifestem Maße zum Tragen gekommen wie die Widerlegung des Eunomios. – Unter den opera dogmatica minora hat ein Werk eine weit über den damals aktuellen Streit hinausreichende Bedeutung erlangt: die sog. Oratio catechetica magna. In ihr sind Erfahrungen gesammelt, die G. im Streit mit Häretikern aller Schattierungen gewonnen hatte; indes enthält diese Schrift keine Polemik, sondern sie stellt eine Anweisung für Katecheten dar. Die sich dem Christentum zuwendenden Laien (κατηχούμενοι) sollen gleich so in die christl. Lehre eingeführt werden, daß jede Gefährdung, in eine Häresie abzuirren, von vornherein ausgeschlossen bleibt; darum muß die Katechese eines bisherigen Juden, der in strengem Monotheismus erzogen ist, anders gestaltet werden als die Katechese eines Griechen, dessen *Gottesvorstellung im Polytheismus befangen ist (vgl. or. catech. prol. [3, 3/9 Srawley]: ‚Vielmehr muß man, wie gesagt, auf die Meinungen der einzelnen Rücksicht nehmen u. die Belehrung jedesmal im Hinblick auf die besonderen Irrtümer des betreffenden Gegners einrichten; dazu gehört, daß man bei jedem Unterricht gewisse Grundwahrheiten u. wohlbegründete Prämissen im voraus feststellt, so daß man von dem von beiden Teilen Zugestandenen ausgehend, in Form von Folgerungen die ganze Wahrheit entwickelt‘ [Übers. K. Weiß]). Hier liegt ein Lehrbuch für Lehrer vor, das in geradezu modernem Sinne religionspädagogisch orientiert ist (vgl. J. Barbel, G. v. N. Die große katechetische Rede [1971] 26/8). In der Katechese der griech.-orthodoxen Kirche hat diese Schrift G.s tragende Bedeutung gehabt. Schon Theodoret v. Kyrrhos zitiert einige Passagen aus dieser Schrift (eran. flor. 2, 49/51; 3, 45/7 [169. 241 Ettlinger]; ähnlich Leontios v. Byz., Joh. Damascenus) u. große Teile hat im 12. Jh. Euthymios Zigabenos in seine Panoplia dogmatica orthodoxae fidei (PG 130) aufgenommen.

III. Begründung des Mönchtums. Basileios hatte auf seinen Reisen mönchische Askese, wie sie in Ägypten, Palästina u. Syrien geübt wurde, durch eigenes Teilnehmen kennengelernt. Er hatte es unternommen (vgl. ep. 14), mönchisches Zusammenleben, also ein κοινόβιον, auf einem Landsitz seines Vaters in der Provinz Pontos zu ermöglichen u. zu organisieren. Diesem Versuch muß die Entscheidung voraufgegangen sein, daß es nicht darum ging, ein Anachoretentum radikaler Weltflucht nach Kleinasien zu verpflanzen, sondern Formen für ein zugleich praktisches u. geistliches Miteinander zu finden. Die Regeln u. Richtlinien, die Basileios u. G. entwarfen, sollten für das byz. Mönchtum verbindliche Geltung erhalten. Der Bruder des Basileios u. der Makrina zeigt schon in seinem ersten Werk De virginitate (8, 1, 247/343 J./C.) tiefe Bewunderung für die asketisch-mönchische Lebensführung. Die von ihm verfaßte Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina (8, 1, 370/414 J./W. C.) soll allen deutlich machen, wie Askese u. mönchische Regeln ‚gelebt‘ werden müssen. In De instituto Christiano arbeitet G. den Großen Brief des sog. Makarios um, in dem dieser seinen Mönchen den Weg zur Erreichung der Vollkommenheit beschrieben hat (8, 1, 40/89 Jaeger; vgl. auch ders., Two rediscovered works of ancient Christian literature, Gregory of Nyssa and Macarius [Leiden 1954]; R. Staats, G. v. N. u. die Messalianer [1968]). Schließlich deutet G.s ep. 18, 5 (8, 2, 59 J./P.) an, daß er in Nyssa selbst ständig unter Mönchen lebte (zur monastischen Konzeption des Basileios s. H. Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon: AbhGöttingen 103 [1978] 435/45; was H. Dörries dort ausführt, gilt in vollem Umfang für G., der in seinen opera ascetica das Seine dazu

getan hat, eben diese monastische Konzeption zu entfalten u. über bloße Regeln u. praktische Bestimmungen hinaus eine Theologie der asketischen Lebensführung zu erarbeiten [vgl. J. Daniélou, S. Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique = Théologie 49 (Paris 1961) 131/41; dazu kritisch G. May, Die Chronologie des Lebens u. der Werke des G. v. N.: Harl 51/67, bes. 61f]).

IV. Theologia mystica im Sinne Gregors. Wieder u. wieder ist G. als einer der Urheber einer ‚mystischen Theologie‘ gerühmt worden. Soweit bekannt, war Georgios Pisides (7. Jh.) der erste, der im ‚mystischen Denken‘ G.s eine Quelle göttlicher Offenbarung zu erkennen glaubte (c. Sev. Ant. 378/81 [PG 92, 1649A]). Dieses Lob zielt auf die eindeutige Feststellung, daß G. zur Frage der drei Hypostasen in der Trinität u. ebenso zur Frage der zwei Naturen in Christus die von Gott offenbarte Weisheit kundgetan hat, u. dies gegen Severos, der in beiden Punkten die Wahrheit verfehlte. Von hier ist eine gewisse Hilfe für das Verständnis zu gewinnen, wie G. selbst die von ihm viel verwendeten Termini μυστήριον, μυστικόν verstand: die Mehrzahl der Belege bezeichnet Glaubenswahrheiten, die sehr wohl rational verstanden werden können (das verbürgt nach G. die ‚Oikonomie‘ des Hl. Geistes: c. Eunom. 3, 6, 32 [2, 197, 8/10 Jaeger]). Aber sie weisen (das eben wird gern μυστικῶς genannt) über sich hinaus, d.h. sie führen entweder zu weiterer theologischer Erkenntnis oder zu bestimmten Folgerungen im Bereiche asketischer Lebensführung (in Cant. prol.: 6, 5, 11/5 Jaeger/Langerbeck). Mit solcher Zielsetzung hat sich G. häufig der reich ausgebildeten Terminologie des Mysterienwesens bedient (wenn zB. G. vom Priester sagt: μυστηρίων λανθανόντων μυσταγωγός [bapt. Chr. (in diem lum.): 9, 226, 4f Jaeger/Gebhardt]), um zu unterstreichen, daß seine theologische Aussage in einer Fülle von Beziehungen zur göttlichen Wahrheit steht, derart, daß diese Fülle sich diskursiv nicht aussagen läßt. Denn dem, was G. jeweils auf einer Ebene darstellt, entspricht die göttliche Offenbarung auf mehreren Ebenen, zu denen kein Theologe den Zugang zu erschließen vermag. Denn ‚nur der erhabene Paulus kann das Geheimnis (des Kreuzes) erklären aufgrund der unaussprechlichen (ἀρρήτων) Worte, die er, eingeweiht im Allerheiligsten, d.h. im Paradies, gehört hat (res. 1 [de trid. spat.] [9, 299,12/5 Jaeger/Gebhardt]; Anspielung auf 2 Cor. 12, 2/4). Denn in der Verwendung durch G. weist das Adjektiv ἄρρητος zurück auf das Erlebnis des eleusinischen Mysten: Das bisher einsträngig u. ‚partiell Gewußte‘ (τὴν ἐκ μέρους γνῶσιν [in Cant. prol.: 6, 9 J./L.]) gewinnt nunmehr, da Teil-Erkenntnisse einander stützen, in höherem Maße als zuvor umfassenden u. tiefen Sinn (ebd. or. 5 [147, 3/5]). Darum ist die exegetische Methode, die G. auf bestimmte dazu geeignete biblische Texte anwendet (bes. De vita Moysis, In Canticum canticorum, In inscriptiones Psalmorum) gut dazu geeignet, zum ‚mystischen‘, d. h. zum mehrsträngigen Verständnis solcher Texte zu führen, die der Prophetie nahe stehen. Darum schienen vor allem Psalter u. Hohes Lied der allegorischen Erklärung zu bedürfen. Denn hier hat der Hl. Geist in absichtsvoller Verhüllung auf das Erscheinen Christi hingewiesen. Mit der gleichen Überzeugung, es gelte einen verborgenen Sinn δι' ὑπονοίας zu entschlüsseln, waren die Erklärer Homers (zunächst im 5., dann seit dem 2. Jh. vC.) an ihre Aufgabe herangetreten. Nach ihrem Vorbild hat Philon die allegorische Methode auf die Offenbarung des Moyses, Origenes auf das Canticum angewendet (vgl. H. Dörrie, Zur Methodik antiker Exegese: ZNW 65 [1974] 121/38; ders., Spätantike Symbolik u. Allegorese: FrühmittelalterlStud 3 [1969] 1/12 bzw.: ders., Platonica minora [1976] 112/23). G. folgte also einer dominierenden Tradition; er machte sich eine nie in Frage gestellte Aufgabenstellung zu eigen, wenn er es unternahm, bestimmten Texten eine vertiefte religiöse Aussage als den in ihnen verborgenen Schatz zu entnehmen (vgl. seine Verteidigung im Prolog des Canticum-Kommentars: ‚... daß wir nichts Abwegiges tun, wenn wir uns bemühen, in jeder Weise danach zu streben, aus der göttlich-inspirierten Schrift den [darin verborgenen] Gewinn zu ziehen‘ [in Cant. prol.: 6, 4, 15/7 J./L.]). Weder die historischen Berichte der Evangelien noch die Briefe der Apostel waren Gegenstand allegorischer Erklärung, ‚weil in ihnen das Mysterium der Wahrheit nicht mehr unter Bild u. Schatten verborgen, sondern offen zutage liegt‘ (ebd. or. 9 [6, 267, 7/11]). Es scheint, wohl in Abwehr gnostischer Spekulationen, Einmütigkeit bestanden zu haben, allein den prophetischen Teil des AT allegorisch zu erklären,

denn hier mußte ja der einfache Wortsinn (ἡ πρόχειρος κατὰ τὴν λέξιν ἔμφασις) durch den übertragenen Sinn (ἡ ἐγκεκρυμμένη τοῖς ῥητοῖς φιλοσοφία) vervollständigt, d. h. für G., in den geistlichen Bereich umgesetzt werden (ebd. prol. [6, 3, 5f]; vgl. etwa ebd. [6, 6, 18]: ‚so daß der mehr dem Körperlichen verhaftete Literalsinn gewandelt wird zum geistigen Verständnis' [ὥστε τὰς σωματικωτέρας ἐννοίας μεταβληθῆναι πρὸς νοῦν]). Es findet also eine Reinigung des zunächst am Körperlich-Materiellen haftenden Verständnisses statt, was G. so ausdrückt: ἡ πρόχειρος κατὰ λέξιν ἔμφασις ἐν ταῖς ἀκηράτοις ἐννοίαις κεκαθαρμένη (6, 3, 5f; vgl. auch 6, 6, 15/7, 1). Nur auf solche Weise, d. h. μυστικῶς, konnte in den atl. Prophetien von der künftigen Erlösung die Rede sein. – G.s Wortwahl u. sein hermeneutisches Prinzip, seine Aufgabenstellung u. Methode lehnen sich eng an seine Vorgänger an (vgl. zB. 6, 5, 6/8). So will G. durchaus alle seine theologischen Aussagen, auch wenn sie durch kühne, gesucht erscheinende Allegoresen gewonnen wurden, sowohl in der Form als auch in der Sache der Tradition verhaftet wissen (so in Cant. prol. mit Nachdruck u. vielen Beispielen gegenüber den Kritikern der allegorischen Schriftauslegung [6, 7, 16/9, 7] deutlich gemacht). Im Ergebnis freilich manifestiert sich die Besonderheit, ja die Originalität G.s. Er gelangt zu einer ‚Mystik', die, wenn man es recht betrachtet, mit der theologia mystica keines anderen Mystikers u. Theologen kommensurabel ist. Gewiß haben Spätere, so bes. PsDionysios Areopagites (*Dionysius Areopagita), erhebliche (dabei vergröbernde) Anleihen bei G. gemacht; gewiß ist G. aus der ‚Überlieferungslinie' der theologia mystica nicht wegzudenken. Aber es muß gefragt werden, ob die spätere Tradition das Eigentliche an G.s Mystik, das Proprium seiner spiritualistischen Theologie richtig festgehalten hat. Hier muß der Finger auf den entscheidenden, oft übersehenen Punkt gelegt werden: Wie immer der Weg, der zur geistlichen Vollkommenheit führt, beschrieben u. gewiesen wird, gangbar ist er nur für den, der ein monastisches Leben führt: ‚Welch größeres Lob der Jungfräulichkeit gibt es, als den Beweis dafür, daß sie durch diese Eigenschaften jene, die an ihren reinen Geheimnissen Anteil haben, in gewisser Weise zu Göttern macht, so daß sie der Herrlichkeit des alleinigen u. wahrhaft heiligen u. untadeligen Gottes teilhaftig werden!' (virg. 1 [8, 1, 252, 7/10 J./C.]). Damit wird die enge Verklammerung deutlich, die zwischen vita monastica im Sinne G.s u. seiner theologia mystica besteht. Es ist kein Zufall, daß G. dieses für ihn zentrale Doppelthema nicht in seinen Predigten behandelt. Die auf mönchische Vollendung abzielenden Schriften sind esoterisch; sie wenden sich an wenige, aber vom Ernst der Sache durchdrungene Leser, die bereit sind, ihrem Lehrer durch das Gestrüpp dorniger Exegesen zu folgen. – Als Mystiker hält G. weiten Abstand von dem, was im zeitgenössischen Platonismus, bes. in der Nachfolge des Jamblichos, als legitim galt. Weder besteht irgend eine Verbindung zu den theurgischen Praktiken, die Porphyrios mit Bedenken für erlaubt, u. die Jamblichos für geboten erachtete, noch schloß sich G. der von **Ammonios u. Plotin aufgestellten Theorie der Einung im Einen an: Einer unio mystica, durch welche, die Grenzen der Persönlichkeit transzendierend, der Adorant mit dem Höchsten Einen verschmilzt u. sich in ihm auflöst, hat G. niemals das Wort geredet (*Gottesschau). Das zeigen deutlich die beiden viel zitierten Kernsätze von G.s Mystik: ‚Es gibt nur eine Weise, die alle Vernunft transzendierende Macht zu erfassen, nämlich nicht bei dem stehen zu bleiben, was man schon erfaßt hat, sondern nicht aufzuhören mit dem dauernden Streben nach mehr als man bereits erfaßt hat' (in Cant. or. 12 [6, 352, 15/7 J./L.]), u. ‚Wer danach verlangt, Gott zu schauen, wird den Ersehnten dadurch sehen, daß er ihm immerfort folgt; u. das ‘Schauen seines Angesichts' ist der ununterbrochene Weg zu ihm hin, der ihm dadurch gelingt, daß er hinter dem Logos hergeht' (ebd.: 6, 356, 12/6; vgl. auch or. 8 [245, 19/247, 18]. Der nach G.s Urteil dominierende Wertbegriff ist nicht ἕνωσις, ‚Vereinigung', sondern ὁμοίωσις, ‚Angleichung'. Das Ziel der Angleichung ist selbstverständlich u. allein Christus. Weitergehende Spekulationen, die in die Richtung einer unio mystica hätten führen können, hat G. nicht angestellt. Was immer G. an Gedanken Plotins entlehnt haben mag, es ist folgerichtig auf das eine, für G. allein legitime Ziel, die Nachfolge Christi, bezogen (‚Christentum ist die Nachahmung des göttlichen Wesens' [prof. Chr.: 8, 1, 136, 7f Jaeger]; vgl. 138, 19/23: ‚sich soweit wie möglich fernhalten von aller Schlechtigkeit, indem man sich in Werk, Wort u. Gedanke von der Befleckung durch das Böse rein hält, das ist in Wahrheit die Nachahmung der göttlichen u. himmlischen Vollkommenheit').

G.s theologia mystica zeichnet sich dadurch aus (u. dadurch unterscheidet sie sich von allen anderen zur Mystik führenden Ansätzen), daß sie es nicht unternimmt, den Logos zu transzendieren u. damit unter sich zu lassen: Zwar heißt es perf.: 8, 1, 178, 11/4 J. zunächst: ‚Kriterium des wahren Christen ist alles das, was wir bei Christus festgestellt haben'; um aber jedes Mißverständnis von vornherein zu beseitigen, setzt G. gleich hinzu: ‚Was uns davon möglich ist, ahmen wir nach; was unsere Natur nicht nachzuahmen vermag, das verehren wir u. beten wir an'. Hier wird Ernst gemacht mit der Gleichung, daß der Logos = Christus ist (Joh. 1, 1/14). Um diese Gleichung in ihrer Tragweite ganz auszuschöpfen, weist G. zwei Wege: Einerseits ist der Logos in der Seele eines jeden Menschen präsent, denn jeder vermag vernünftig zu denken u. zu handeln. Hier kommt das ursprünglich stoische Postulat zum Tragen, nach welchem der Logos jedem Urteil u. jedem Entschluß zum Handeln zustimmen soll (συγκατάθεσις τοῦ λόγου; vgl. in Cant. or. 13 [6, 374, 15f J./L.]). Wenn nun aber der Logos = Christus ist, dann gilt es, jedes Urteil u. jeden Vorsatz mit Christus in Einklang zu bringen: ‚Ebenso wenig kann man eigentlich den einen Christen nennen, der sein Haupt ‘ohne Logos' (κεφαλὴν ἄλογον) hat, d. h. der das Haupt des Alls, das ja der Logos ist, nicht durch den Glauben besitzt' (perf. [8, 1, 179, 8/10 Jaeger]). Folgerichtig fordert G., das Bild Christi in der eigenen Seele aufzusuchen u. es von aller Verdunklung u. Verunklärung zu reinigen u. zu befreien (vgl., was G. ebd. [175, 5/10] unter Anspielung auf 2 Cor. 13, 3 sagt: ‚Paulus hat Christus so genau nachgeahmt, daß in ihm die Gestalt seines Herrn sichtbar wurde; durch diese getreue Nachahmung wurde seine Seele nach dem Urbild umgeformt, so daß nicht mehr Paulus zu leben u. zu sprechen schien, sondern in ihm Christus selbst'). Andererseits prägt der Logos nicht nur den Menschen, sondern das gesamte Weltall. Auch bei dieser Sicht wird das zunächst stoische Dogma von der Präsenz des Logos in allen Erscheinungen u. vor allen Erscheinungen auf den Logos = Christus angewendet. In beiden Richtungen soll es der nach Vollkommenheit Suchende unternehmen, sich der imago Dei zu nähern, sie aus zunächst bruchstückhafter Erkenntnis zusammenzusetzen u. vor allem, ihr ähnlich zu werden (ἐξομοιοῦσθαι). Insofern kann der Weg, der zur Vollendung führt, als Aufstieg (ἀνάβασις) beschrieben werden (das Bild von der Himmelsleiter stellt sich ein), ein Aufstieg, bei welchem der Suchende sich Christus als dem Ziel entgegenreckt: ἐπεκτείνει, ἐπέκτασις (vgl. hierzu: ‚durch den rechten Aufstieg wird die Seele soweit erhoben, daß sie sich selbst nach den wunderbaren Taten des Herrn ausrichtet' [in Cant. or. 15 (6, 443, 7/9 J./L.)]; vgl. auch, wie G. das Suchen Abrahams nach Gott u. rechter Gotteserkenntnis beschreibt [c. Eunom. 2, 85/9 (1, 251, 22/253, 17 J.)], wo es unter anderem heißt: ‚so hat [Abraham] auch alles andere, was er mit Hilfe vernünftiger Überlegung erfaßte, ... zu einer Wegzehrung auf dem Weg nach oben u. zu einer Stufe gemacht; u. sich auf das schon Gefundene stützend, streckte er sich aus nach dem, was vor ihm lag u. hat jenen [vgl. Ps. 83, 6 LXX] schönen Aufstieg in seinem Herzen vorbereitet' [c. Eunom. 2, 89 (253, 1/8)]; vgl. auch die Anfangsworte von hom. in Ps. 6 [5, 187, 3/10 Jaeger/McDonough]; dazu kommen viele Stellen im Kommentar zum Hohen Lied, meist im Zusammenhang mit Phil. 3, 13). In gleicher Weise ist Christus das Ziel, wenn man den Weg der Verinnerlichung (ἡ εἰς τὸ ἔνδον ἐπιστροφή) geht. Mit ἐπέκτασις kennzeichnet G. die Haltung des Erwartens u. Hoffens, welche die Seele einnimmt (vgl. Cant. 3, 1/4). Nun ist der Logos keineswegs das als solches passive Objekt des Forschens u. Suchens; schon für stoisches Denken (bes. in den Betrachtungen des Kaisers Marc Aurel) ist der Logos sowohl Gegenstand des Erkennens als auch u. vor allem die Vernunft wirkende Kraft, die zur Verwirklichung drängt (vgl. H. M. Kleinknecht, Art. λέγω: ThWbNT 4 [1942] 83f). Eben dies gilt für den Logos in G.s Verständnis: Dieser kann niemals (anders als das Höchste Eine der Platoniker) in unbewegter Passivität verharren; es ist sein Wesensmerkmal, allen denen, die ihn suchen, entgegenzukommen. Das um so mehr, weil für G. der Logos nicht nur (wie in der griech. Philosophie) ein impersonaler Mittler von Erkenntnis, sondern weil er in Christus σάρξ = Person geworden ist. In diesem Sinne verwendet G. mehrfach den Terminus συνέργεια, dies aber nur, um die mitwirkende Hilfe des Logos u. ebenso des Hl. Geistes zu bezeichnen (Subjekt des συνεργεῖν ist der Hl. Geist, nicht der Mensch). Trotz E. Mühlenberg (Synergism in Gregory of Nyssa: ZNW 68 [1977] 93/122) muß weiter bezweifelt werden, ob ein (u. U. gar abwertender) Vergleich der Gnadenlehre G.s mit der

Augustins (A. Schindler, Art. Gnade: o. Bd. 11, 419f) von diesem Ansatzpunkt aus für das Verständnis G.s förderlich ist. – Hiernach sei als Zwischenergebnis dies festgehalten: Trotz mancher moderner Mißverständnisse erweist sich die theologia mystica, so wie sie in Ansätzen Basileios, in voller Entfaltung G. vertraten, als eine in sich geschlossene, sinnvolle u. für G. u. seine Zeit notwendige theologische Konzeption. Diese bleibt nicht Theorie, sondern drängt dazu, in asketische Praxis umgesetzt zu werden. Es ist leicht, den Konzeptionen G.s, die sich im byz. Mönchtum weithin verwirklicht haben, mit dem Vorwurf entgegenzutreten, sie seien praxisfern u. lebensfremd. Einem solchen Vorwurf hätte G. ohne Zweifel seine Überzeugung entgegengehalten, eine andere Praxis als die der Askese verlohne es nicht, daß ein Christ, der sich dem Logos zuwendet, sich mit ihr abgebe. Die Haltung der Epektasis erfordert, als theologische Folgerung aus den oben dargestellten Prämissen, eine Lebensführung in ständiger κάθαρσις u. ἄσκησις. Allzu oft wird nicht gewürdigt, welch eine Entschiedenheit des Bekenntnisses G. von sich u. von anderen forderte. Es wäre unfruchtbar, wollte man G.s Theologie vergleichend etwa zu den Lehren von Rechtfertigung, Gnade u. Erlösung in Beziehung setzen, die für Augustin konstitutiv sind. Dieser Seitenblick mag erhellen, warum G. in der durch Ambrosius u. Augustin geprägten Theologie des lat. Westens kaum Widerhall fand. Um so deutlicher wird nunmehr, aus welchen Gründen die theologia mystica G.s zum geistigen Fundament ostkirchlichen Mönchtums wurde.

D. Gregor u. die philosophische Bildung seiner Zeit. I. Philosophie im antiken u. modernen Sinn. War G. ein Philosoph? Im modernen Verständnis von ,Philosophie' gewiß nicht: ,he lacks the essential attributes of the philosopher' (so mit Emphase G. C. Stead, Ontology and terminology in Gregory of Nyssa: Dörrie/Altenburger/Schramm 107). Denn selbstverständlich konnte G. niemals eine Eigenständigkeit, geschweige einen Vorrang der Philosophie (modern verstanden) anerkennen, der sie auch nur im mindesten in einen Kontrast zur Theologie gerückt hätte. Aber vom antiken, für G. gültigen Verständnis von Philosophie her gesehen, muß die Frage anders beantwortet werden. Da bezieht sich Philosophie auf alle Gegenstände des Wissens u. der Bildung, vom Geringfügigsten angefangen bis hinauf zu fundamental-theologischen Aussagen. Da besteht vor allem kein in der Sache begründeter Unterschied zwischen Philosophie u. Mysterium. Im Gegenteil: Im Mysterium gelangen die Teilerkenntnisse, die durch rationale Bemühung gewonnen wurden, zur Kongruenz u. zur Evidenz.

II. Φιλοσοφία kann nur Wahrheit aussagen. Φιλοσοφία ist immer der Wahrheit verpflichtet; sie kann nur objektiv Wahres aussagen. Deshalb kann es keine φιλοσοφία von Andersdenkenden geben; denn anders denken heißt notwendig falsch denken. Das, was die Gegner als ihre Überzeugung äußern, ist notwendig ψεῦδος, Lüge, oft gar βλασφημία, Gotteslästerung. G. polemisiert mit aller Schärfe gegen die zu seiner Zeit aktuellen Irrtümer u. Lästerungen kirchlicher Gegner, bes. des Eunomios (s. o. Sp. 873f). Ganz anders, nur scheinbar milder, verhält er sich gegenüber den Aspekten zeitgenössischer Philosophie, die er nicht zu akzeptieren vermag. Er berichtigt ihre Irrungen u. Abweichungen stillschweigend (vgl., auch für das Folgende, H. Dörrie, G.s Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik: ders./Altenburger/Schramm 21/42). Diese Art G.s, sich mit der Ἑλληνικὴ σοφία, der griech. Weisheit, auseinanderzusetzen, weicht von dem, was man bisher gewohnt war, weithin ab. Klemens v. Alex. u. Eusebios (nach ihnen Theodoret v. Kyrrhos) pflegen anhand von Hunderten ausführlicher Exzerpte darzulegen, bis zu welchem Punkt die Ἑλληνικὴ σοφία zum christl. Bekenntnis hin konvergiert. Oft, wenn auch nicht immer, wird der Punkt bezeichnet, wo die Weisheit der Philosophen in Torheit (μωρία) umschlägt. Diese Art der Apologetik scheint G. für abgeschlossen gehalten zu haben; von der traditionellen Figur der Berichtigung (ἐπανόρθωσις; ,die anderen sagen irrig, wir Christen sagen dagegen richtig') macht G. expressis verbis kaum je Gebrauch. Vielmehr vollzieht er die jeweils notwendige Berichtigung bereits vor der Niederschrift.

III. Gregors Methode der Aneignung u. Umwandlung philosophischen Gutes. G. war ein gründlicher Kenner der vor- u. außerchristl. Philosophie, vor allem des zu seiner Zeit dominierenden Platonismus, aber auch der Stoa, die in vieler Hinsicht zum Wurzelboden des kaiserzeitlichen Platonismus geworden war. Nie hat G. in Zweifel gezogen, daß dieses Bildungserbe eine Fülle des Richtigen u. des Wahren enthält. Allerdings gestattet es G. dem modernen Forscher nicht, Umfang u.

Tiefe dieser Bildung anhand von Zitationen zu messen, eine auf Klemens u. Eusebios bequem anwendbare Methode; denn G. verzichtet, abgesehen von Zitaten aus der Bibel, fast ganz auf das wörtliche Zitieren. Dafür ist er ein Meister des ,Gedanken-Zitats', d. h. der Wiedergabe eines vor ihm geäußerten Gedankens mit eigenen Worten, dies nicht selten so kunstvoll, daß jeder wörtliche Anklang an das Original vermieden wird. Damit wird der streng philologische Nachweis, welcher Vorlage G. den zitierten Gedanken entnimmt oder entlehnt, fast stets unmöglich gemacht (ein schönes Beispiel dafür ist in Cant. or. 1 [6, 25, 6/10 J./L.]: ,jeder, der aus sich selbst herausgetreten ist u. den materiellen Kosmos transzendiert hat u. gewissermaßen durch die Leidenschaftslosigkeit [ἀπάθεια] in das Paradies zurückgekehrt sowie durch die Reinheit Gott ähnlich geworden ist, der soll auf diese Weise in das Allerheiligste der Mysterien eintreten, die in diesem Buche sichtbar werden'; die hier zusammengeflossenen Quellen lassen sich indes gerade noch unterscheiden [vgl. den apparatus fontium von H. Langerbeck zSt.]). G. hat die Inhalte der antiken Bildung, insbesondere die an Variationen u. Facetten reiche Philosophie sehr gründlich durchgearbeitet u. so zu seinem eigenen Besitz gemacht. Damit hat G. für sich zwei Freiheiten gewonnen: 1) Er kann, wenn er auf längst Gewußtes rekurriert, auf die Kennzeichnung als Zitat verzichten, denn er schöpft aus einem Brunnen, der allgemeiner Besitz ist. 2) Er hat den Gehalt der ,griech. Weisheit' so gründlich filtriert, daß er, teils bewußt, teils unbewußt, alles Un- u. Widerchristliche ausgesondert, also vom Rezipiert-Werden ausgeschlossen hat. Damit hat G. verwirklicht, was Basileios seinen Neffen anriet (leg. lib. gent. 10; vgl. o. Sp. 865): vor der Aneignung außerchristlichen Bildungsgutes gilt es radikal alles auszumerzen, was mit christlicher Lebensführung u. christlichem Bekenntnis nicht im Einklang steht. Basileios hat dieses strenge Gebot des Aussonderns, des bewußten Verzichtes auf ,giftige Früchte' sicher nicht erst seinen Neffen, sondern bereits seinem Bruder G. zur Pflicht gemacht. In jedem Fall der Aneignung oder der Übernahme ist G. so weit auf die Fundamente zurückgegangen, daß es zu Konflikt oder Diskrepanz mit christlicher Überzeugung nicht kommen konnte. Denn (vgl. o. Sp. 884) Philosophie kann nur das Wahre bestätigen; ihr Wesen als Philosophie ist aufgehoben, sobald sie sich eines Irrtums schuldig macht. Sollte also ein Philosoph von der Wahrheit abweichen (mag es sich um *Epikur, der den Lustgewinn zu empfehlen schien, oder um Plotin handeln, der sich zur impersonalen *Gottesvorstellung bekannte), dann bedarf es weder der Erwähnung noch der Widerlegung (es sei denn, es bestünde ein aktueller Anlaß, vor allem, um eine bedrohliche Häresie zu bekämpfen). Kurz, G. war darum bemüht, dem damaligen Bildungserbe soviel an Positivem wie nur irgend möglich, zu entnehmen. Am deutlichsten drückt G. dies in seiner Allegorese von Ex. 12, 35 (Raub der silbernen u. goldenen Gefäße der Ägypter durch die Israeliten) aus: ,Der höhere Sinn ist folglich angemessener als der Literalsinn, denn er befiehlt, daß diejenigen, die sich durch die Tugend eines Lebens in wahrer Freiheit befleißigen, sich auch den Reichtum der heidn. Bildung aneignen, mit dem sich die Ungläubigen schmücken; denn die Ethik u. die Physik, die Geometrie, die Astronomie, die Dialektik u. was sonst noch bei den Nichtchristen betrieben wird, das befiehlt der Lehrer der Tugend ... zum Zwecke des eigenen Gebrauches anzunehmen' (vit. Moys. 2 [7, 1, 68, 8/16 Jaeger/Musurillo]). G. war mit seinen Vorgängern darin einig, daß die christl. Botschaft nicht in radikalen Gegensatz zu allem, was bisher galt, gerückt werden solle; daß aus dem hellenischen Bildungserbe eine ,Vorbereitung auf das Evangelium' gewonnen werden kann (Eusebios: εὐαγγελικὴ παρασκευή), stand außer Frage. Mit unbestreitbarem Geschick hat G. in den zahlreichen Einzelfragen, die sich bei Anwendung dieser Methode ergaben, das, was dank der ,griech. Weisheit' wohl vorbereitet zur Verfügung stand, so zurecht gerückt u. ausgewertet, daß etwa bedrohliche Widersprüche vermieden u. in die Unwahrheit führende Mißverständnisse durch behutsames Umdeuten entschärft oder, um G.s Ausdruck zu gebrauchen, ,beschnitten' wurden, im Sinne einer ,Beschneidung', wie G. sie erörtert bei der Allegorese des entsprechenden Gesetzes (ebd. 2 [43, 21f]). Zunächst wird betont: ,auch die heidn. Bildung besitzt etwas, was für unser fruchtbares Tugendstreben nicht zu verwerfen ist'. Doch wendet G. bald ein: ,Die Zeugungskraft des Philosophen in den Wissenschaften hat etwas an sich wie eine fleischliche Vorhaut' (44, 9f) u. gibt dann einige Beispiele dafür, daß ,das Gute in der heidn. Philosophie durch absurde Zusätze befleckt wird; wenn sie aus-

gemerzt werden, erweist sich uns der Engel Gottes (vgl. Gen. 12, 23) gnädig in der Freude über die legitime Herkunft solcher Lehren' (vit. Moys. 2 [44, 20/3]). Oftmals ist die geschickte Hand des geschulten Anwalts zu erkennen, der aus der Fülle der Argumente das für seine Sache Relevante auswählt u. diesen Extrakt derart durchformt, daß allseitige Stimmigkeit erreicht wird. Dem Leser wird kein Urteil über die Antithese ‚Richtig/Falsch' zugemutet, sondern ihm wird in wohl ausgewogener Überredungskunst der jeweils behandelte Sachverhalt (vgl. u. Sp. 889f) in solcher Beleuchtung vorgetragen, daß er, wohl bewahrt vor Irrtum oder Zweifel, sich in dem bestätigt fühlt, was er schon immer wußte, u. dem er darum freudig zustimmt.

IV. Gregor u. Porphyrios. Es scheint nur einen Ausnahmefall gegeben zu haben, in dem es sich für G. verbot, die Taktik des Zurechtrückens anzuwenden: Porphyrios v. Tyros, der dem Christentum seine erbitterte Feindschaft erklärt hatte, wird von G. weder erwähnt noch zitiert (diese Feststellung steht nicht im Gegensatz zu P. Courcelle, Grégoire de Nysse, lecteur de Porphyre: RevÉtGr 80 [1967] 402/6). G. rühmt virg. 23, 6 (8, 1, 339, 1/11 J./C.) die Reinheit des Lebens (ὁ καθαρὸς βίος), wobei er sich in Stil u. Wortwahl an den Hymnus anlehnt, den Porphyrios vit. Plot. 22, 13/63 mitteilt. Diese Verse geben sich als ein Orakel, in welchem Apollon den καθαρὸς βίος, den reinen Lebenswandel, Pythagoras', Platons u. Plotins rühmt. G. wurde also dem Widerwillen, den er gegen Porphyrios hegte, keineswegs untreu, wenn er diese Verse im Sinne christlicher Askese auswertete u. umsetzte. Im übrigen hat G. von Wendungen typisch porphyrischer Prägung keinen Gebrauch gemacht (der oft hilfreiche sog. Theilersche Arbeitssatz, der es erlaubt, die Benutzung porphyrischer Schriften bei Kirchenlehrern namentlich des Lat. sprechenden Westens aufzuspüren, läßt sich auf G. nicht anwenden; vgl. W. Theiler, Porphyrios u. Augustin [1933] 4 bzw.: ders., Forschungen zum Neuplatonismus [1966] 164). Diese Zurückhaltung G.s, die einer Verweigerung gleichkommt, ist bemerkenswert, denn während die großen Theologen des Westens, voran *Ambrosius u. *Augustinus, gerade in Fragen der Erlösungslehre mehrfach von den Spekulationen des Porphyrios zum Problem des ‚Aufstiegs der Seele' (wenn auch neu wertend u. umdeutend) Gebrauch machen, findet sich bei G. keine Reminiszenz. Selbstverständlich hat G. vom Platonismus (s. Sp. 889/93) vor u. bei Plotin Kenntnis genommen. Aber das, was dem Platonismus seit Plotin (der 270 nC. starb, also rund 100 Jahre vor G.s theologischer Aktivität) zugewachsen war, wird von G. mit keiner Silbe erwähnt. Dieser Befund erlaubt nur eine Deutung: Nach G.s Urteil hat sich Porphyrios, u. nach ihm Jamblich (vgl. o. Sp. 880), so eindeutig von dem Wahrheitsgehalt der Philosophie ab- u. dem blasphemischen ψεῦδος (Unwahrheit) zugewandt, daß es sinnlos, ja unfromm wäre, darauf auch nur ein Wort zu verschwenden. Hinzu kommt, doch ist dies wohl nur ein sekundäres Argument: der Platonismus, der während der Regierung des Kaisers Julian durch die Schüler des Jamblich einen dem Christentum gefährlichen Einfluß ausübte, hatte alsbald nach dem Umschwung des J. 363 seine Aktualität nahezu völlig eingebüßt. – Hiernach gilt es festzuhalten: Wo immer man bei G. auf Reminiszenzen an Sprachstil u. Denkgewohnheiten des Platonismus stößt, handelt es sich stets um ‚Gedankenzitate', die über einen Zeitraum von mindestens 100 Jahren zurückverweisen.

V. Beispiele für die Übernahme philosophischen Gutes durch Gregor. a. Die Formel ὁμοίωσις θεῷ. Um das Gesagte zu verdeutlichen, sei auf ein markantes Beispiel hingewiesen: Im kaiserzeitlichen Platonismus spielte die auf Plat. Theaet. 176 zurückgehende Formel ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (die Angleichung an Gott soweit wie möglich) eine kaum zu überschätzende Rolle. Durch diese Formel wird das Ziel (τέλος) bezeichnet, das dem Menschen zu erreichen aufgegeben ist. Im Platonismus tendierte man dahin, diese Formel im Sinne der mystischen Einung zu verstehen. Denn wenn das höchste Wesen ‚das Eine' im absoluten Sinne ist, dann fallen (so für Plotin) die Postulate ὁμοίωσις (Angleichung) u. ἕνωσις (Einung) zusammen. Mit großer Bereitwilligkeit hat sich G. diese in der griech. Philosophie vorgeprägte Formel zu eigen gemacht, doch streift er mit Entschiedenheit alles von ihr ab, was den christl. Leser zu einer impersonalen Gottesvorstellung verleiten könnte. G. gewinnt aus Gen. 1, 26 LXX die für seine Interpretation entscheidende Grundlage: Gott erschuf den Menschen als sein Bild u. sich ähnlich (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν). Mit der so aus der Schrift erwiesenen Ebenbildlichkeit schien ein Exemplum dafür gegeben, daß heidnische σοφία (Weisheit) u. christliche

Offenbarung den gleichen Sinn enthalten (wie G. es in dieser Verbindung am deutlichsten zum Ausdruck bringt in seinen Darlegungen prof. Chr.: 8, 1, 136, 6/138, 23 J.). G. wertet diese vielsagende Übereinstimmung zielstrebig für seine Theologie aus; die ursprünglich platonische Aussage wird zu einer Stütze für G.s Postulat der ethischen Vervollkommnung (die Geschichte dieses Motivs ist, mit bes. Berücksichtigung seiner Bedeutung für G., untersucht worden durch H. Merki ['Ομοίωσις θεῷ. Von der platon. Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei G. v. Nyssa (Freiburg i. Ü. 1952); ders., Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79, bes. 472/5]).

b. Platons ‚Phaidon'/Gregors ‚De anima et resurrectione'. Eine der bemerkenswertesten Schriften G.s trägt den Titel Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως διάλογος (Dialogus de anima et resurrectione). Hier ist mit Händen zu greifen, wie G. die Nähe zu Platon sucht, um ein allen Zeitgenossen wohlvertrautes Dogma Platons, nämlich die Unsterblichkeit der Seele, 1) festzuhalten u. 2) in christliches Verständnis umzuwandeln. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man dieses Werk G.s einen christl. ‚Phaidon' nennt. Wie in dem Platons, so leitet auch hier diejenige Person, die sich auf der Schwelle zum Tode u. damit zur Unsterblichkeit befindet, die Erörterung; besser: sie ist die eigentliche Trägerin der Unterweisung. Makrina, seiner bereits vom Tode bedrohten Schwester, hat G. in dieser Schrift ein Denkmal gesetzt. Es wäre indes zu eng, wollte man Makrina lediglich die Rolle zuerkennen, die Sokrates im ‚Phaidon' Platons zugewiesen ist. Die Assoziation zu dem, was Platon wollte, geht noch ein gutes Stück weiter; Makrina ist viel eher Diotima verwandt, die im ‚Symposion' Platons gar den unwissenden Sokrates belehrt. Denn der Diotima/Makrina ist die alles entschlüsselnde Offenbarung zuteil geworden. Darum brauchen, anders als im ‚Phaidon' Platons, nicht in erster Linie Fragen u. Zweifel zurückgewiesen zu werden, sondern Makrina legt in heiterer Gelassenheit die christl. Lehre dar, die ihr zur Gewißheit geworden ist. Als gottbegnadete Seherin, die die Offenbarung verkündet, nimmt Makrina den Platz zwischen Diotima u. Beatrice ein. Einerseits geht die Unterweisung, die Makrina in dieser Schrift erteilt, dadurch über den ‚Phaidon' hinaus, daß das beglückende Ergebnis in der Hauptsache nicht durch menschliche Argumentation, sondern durch Offenbarung bewirkt wird. Das wird immer wieder in diesem Dialog betont, mit Nachdruck an folgender Stelle: ‚Da denjenigen, die sich der schulmäßigen Argumentation befleißigen, die logische Schlußfolgerung zu genügen scheint, um überzeugt zu werden, uns aber die Erfahrung lehrt, daß das durch die erhabene Lehre der Schrift Geoffenbarte glaubwürdiger ist als alle logischen Schlußfolgerungen, muß man meiner Meinung nach in bezug auf das Gesagte untersuchen, ob die von Gott inspirierte Lehre mit den dargelegten Auffassungen übereinstimmt' (anim. et res.: PG 46, 64 AB). Andererseits findet der Leser, wenigstens auf den ersten Blick, alles Wesentliche bestätigt, das ihm bisher der ‚Phaidon' zu bieten schien. Daß Unsterblichkeit im Verständnis der Platoniker sich ganz erheblich vom Auferstehungsglauben der Christen unterschied, wird weder erwähnt noch angedeutet; G. läßt den Leser durch Makrina zu dem allein gesicherten Ergebnis geführt werden, daß nach diesem einen (u. einzigen) Leben Auferstehung, Gericht u. Unsterblichkeit dem einzelnen Menschen als Person gewährleistet sind; es genügt, einen Blick auf die Vorbehalte zu werfen, die Synesios v. Kyrene (bes. ep. 104) gegen die Verheißung der ‚Auferstehung des Fleisches' hegte. Es muß als eine meisterliche Leistung bezeichnet werden, daß es G. gelungen ist, mit dem Instrumentarium Platons dessen ‚Phaidon' zu überbieten u. damit für Christen eine ‚Ars moriendi' zu schaffen.

c. Platons ‚Timaios'/Gregors Exegese der Genesis. G.s beide Schriften, die von der Erschaffung der Welt ('Απολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου [hex.]) u. der des Menschen (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου [hom. opif.]) handeln, haben ein klar determiniertes Nahziel: Sie vollenden exegetische u. homiletische Ansätze, die Basileios nicht bis zum Ende hatte durchführen können. Aus gutem Grunde sind beide Werke dem jüngsten Bruder Petros gewidmet, der so das Vermächtnis beider Brüder empfängt. Aber damit ist über diese beiden Werke viel zu wenig ausgesagt. Längst ist gesehen worden, daß G. mit seinem Werk zur Exegese der Genesis eine sehr alte außerchristl. Überlieferung fortsetzt (vgl. Gronau, Poseidonios).– So wenig wie vor ihm Philon, Origenes, Basileios u. a. begnügt sich G. damit, die Erschaffung der Welt allein nach dem Text des AT darzustellen; sein Werk ist durchzogen u. durchwoben von Reminiszenzen an Platons ‚Timaios'. Heute herrscht Einhelligkeit dar-

über, daß es nicht an einem bestimmten Kommentar (etwa von Poseidonios) lag, daß die im ‚Timaios' vorgetragene Kosmologie fester Besitz aller Gebildeten war. Vielmehr hat im 1. Jh. vC. (man darf sagen: schlagartig) eine Wiederentdeckung des ‚Timaios' stattgefunden: da schien den Menschen eine Offenbarung eröffnet worden zu sein, wie es sich mit der Welt u. ihren Ursachen verhält. In der Tat ist die Wirkung, die der ‚Timaios' weithin ausübte, am besten charakterisiert, wenn man sie mit der einer Offenbarung vergleicht. Nicht weil ein Kommentar ein bestimmtes Verständnis des schwierigen Textes erleichterte, sondern weil dort offenbartes, jeder Diskussion entzogenes Wissen vorgetragen zu werden schien, ist der ‚Timaios' zu einem Eckpfeiler spätantiken Wissens von der Welt geworden. Hier fand man eine Anschauung von der Welt = Weltanschauung, welche dem Menschen seinen Ort u. vor allem seine Aufgabe in dieser Welt zuwies. Damit ist der Grund bezeichnet, warum zunächst Philon, dann die christl. Theologen einer Auseinandersetzung mit dem ‚Timaios' auf keine Weise ausweichen konnten. Zielstrebig wandte schon Philon die Methode an, die allein Erfolg verhieß; er hat in seiner Schrift Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας (opif. m.) einen jüd. ‚Timaios' verfaßt. In der Kunst, die Aussage des AT mit der Platons in eins zu verschmelzen, haben mehrere christl. Theologen ihm nachgeeifert; übertroffen hat ihn nur G. Denn diesem gelingt es in den zur Rede stehenden Schriften, in seine Darstellung alle Motive, die sich im ‚Timaios' finden, einzubeziehen. Ein Leser, der von der Lektüre des ‚Timaios' herkommt, findet in den beiden Werken G.s (auf den ersten Blick) zunächst einmal alles, was er schon wußte. Und er findet mehr, denn viele Einzelheiten, die Platon in der Schwebe läßt u. die von seinen Erklärern (zT. bis heute) umstritten sind, vermag G. in die christl. Kosmologie einzufügen, so daß kein Zweifel bleibt. Man dürfte das, was G. in diesen beiden Schriften leistet, eine grandiose Harmonisierung nennen, falls eine solche Benennung nicht neue Mißverständnisse hervorruft. Mit Geschick hat G. die immerhin zahlreichen Punkte aufgespürt, in denen sich die Weltsicht des ‚Timaios' kaum oder gar nicht von der christlichen unterscheidet. Aber er kennt die Gefahren recht wohl, in die er sich begeben würde, wenn er sich Platon u. (gefährlicher noch) seinen Erklärern zu sehr nähern würde. Sicher wußte G. bereits von der Welle der Kritik, die sich gegen Origenes erhob; wahrscheinlich war sein Werk, ebenso wie Basileios' Homilien zum gleichen Thema, dazu bestimmt, die einschlägigen Exegesen des Origenes zu ersetzen. Es lag an äußeren Umständen u. ebenso an inneren Gründen, daß G. zum erwünschten Erfolg gelangte. Nach dem Scheitern des Kaisers Julian büßte der Platonismus seine zuvor eindrucksvolle Wirkung in die Breite ein; in der Folge nahm die Zahl derer ab, deren kosmologische Grundvorstellung primär durch Lektüre des ‚Timaios' geprägt worden war. Das erleichterte die Aufgabe spürbar, die gängigen Vorstellungen in diesem Bereich vom Geprägt-Sein durch Platon zu lösen, um sie statt dessen primär christlich zu prägen. Es sei daran erinnert, daß noch in der Generation nach G. im Osten Nemesios v. Emesa, im Westen **Calcidius (J. H. Waszink: JbAC 15 [1972] 236/44) darum bemüht waren, eine christl. Kosmologie in engem Anschluß an die des ‚Timaios' vorzutragen; es war offenbar höchst notwendig, daß das Christentum diesen als zentral empfundenen Teil der Philosophie nicht länger den Platonikern überließ. Ohne Zweifel hat G. hier die erste Bresche geschlagen; ohne Polemik, sondern durch behutsames Umsetzen von Argumenten, die Platonikern seit langem vertraut waren, ist es G. gelungen, dieses Feld, seit alters die Domäne der Platoniker, dem christl. Einfluß zu erschließen.

E. Zusammenfassung. Versucht man nun, zu einem abschließenden Urteil zu gelangen, inwiefern u. bis zu welchem Grade G. daran beteiligt war, Antikes in Christliches überzuleiten, wird man zwei gewichtige merita gegeneinander abzuwägen haben. Da ist auf der einen Seite (s. Sp. 877/83) G.s weit in die Zukunft wirkender Beitrag zur ‚theologia mystica'; dieser Beitrag wird einerseits einer Methodik der Exegese verdankt, die in jahrhundertealter Tradition stand; zugleich hat G. eben hierdurch gestaltend fortgewirkt, weil die so begründete ‚theologia mystica' in der Praxis monastischen Lebens zum Tragen kam. Auf der anderen Seite war ein Verdienst hervorzuheben (s. Sp. 883/92), das sich kaum einer der Apologeten zu Gute halten darf. Im geistigen Ringen mit der Ἑλληνικὴ παιδεία, der philosophischen Bildung jener Zeit, ist es G. gelungen, den Gegnern wichtige Provinzen zunächst streitig zu machen u. sie schließlich mit dauerndem Erfolg für das Christentum zu erobern: In der Frage der Ebenbildlichkeit des

Menschen ist G. (man möchte sagen: handstreichartig) eine Annexion gelungen (vgl. o. Sp. 888); in der Frage nach Auferstehung u. Unsterblichkeit weiß er Besseres (die Unterweisung durch Makrina) an die Stelle des Guten (Platons ‚Phaidon') zu setzen. Vor allem aber hat er die wichtigste Bastion des Platonismus für das Christentum gewonnen: in der Frage der Kosmologie u. der Anthropologie hat er platonisierende Traditionen in christliches Verständnis umzuleiten vermocht. Das geschah niemals in dem Sinne, daß er platonischen Thesen auch nur um einen Schritt entgegengekommen wäre; sondern wenn überhaupt von einem ‚Platonismus' G.s die Rede sein kann (vgl. H. F. Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa [Berkeley 1930]), dann nur in dem Sinne, daß G. es mit Meisterschaft verstand, platonisierende Prägungen so völlig ins Christliche einzubeziehen u. überzuleiten, daß an der Substanz der christl. Lehre kein Iota verändert wurde. – Die im historischen Sinn wesentliche Folge solchen Umsetzens ist darin zu erblicken, daß den Platonikern ein Monopol, ein Privileg verloren ging, das sie zuvor besaßen. Es ist nicht so sehr ein Ruhm G.s, daß er sich von einer ihm fremden Theologie nicht beirren ließ (einer Theologie, die immerhin auf den jungen Augustin lange einen verführerischen Reiz ausübte), sondern es gelang ihm, weite Felder der Philosophie aus der Verfügung der Platoniker herauszulösen u. sie zur Verfügung durch das Christentum bereitzustellen; darin wird die Funktion G.s, von der Antike zum Christentum überzuleiten, am deutlichsten erkennbar.

M. Altenburger/F. Mann, Bibliographie zu G. v. N. Editionen, Übersetzungen, Literatur (Leiden [im Druck]). – A. H. Armstrong, Platonic elements in St. Gregory of Nyssa's doctrine of man: DomStud 1 (1948) 113/26. – D. L. Balás, Μετουσία θεοῦ. Man's participation in God's perfections according to St. Gregory of Nyssa = Stud. Anselm. 55 (Roma 1966); Christian transformation of Greek philosophy illustrated by Gregory of Nyssa's use of the notion of participation: ProcAmCathPhilosAss 40 (1966) 152/7. – H. U. v. Balthasar, Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse (Paris 1942). – K. Bjerre-Aspegren, Bräutigam, Sonne u. Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei G. v. N. (Lund 1977). – J. F. Callahan, Greek philosophy and the Cappadocian cosmology: DumbOPap 12 (1958) 29/57. – J. Daniélou, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse (Leiden 1970); Grégoire de Nysse et la philosophie: Dörrie/Altenburger/Schramm 3/18; Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse[2] (Paris 1954). – S. De Boer, De anthropologie van Gregorius van Nyssa (Assen 1968). – H. Dörrie/M. Altenburger/U. Schramm (Hrsg.), G. v. N. u. die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über G. v. N. (Leiden 1976). – H. Dörries, Griechentum u. Christentum bei G. v. N. Zu H. Langerbecks Edition des Hohelied-Kommentars in der Leidener G.-Ausgabe: TheolLitZ 88 (1963) 569/82. – I. Escribano-Alberca, Die spätantike Entdeckung des inneren Menschen u. deren Integration durch G.: Dörrie / Altenburger / Schramm 43/60. – M. N. Esper, Allegorie u. Analogie bei G. v. N., Diss. Bonn (1979). – G.-I. Gargano, La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico = OrChristAnal 216 (Roma 1981). – K. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, Diss. Göttingen (1908); Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese (1914). – M. Harl (Hrsg.), Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leiden 1971). – K. Holl, Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (1904). – R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei G. v. N. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre = Philos. Patr. 2 (Leiden 1974). – E. v. Ivánka, Hellenisches u. Christliches im frühbyz. Geistesleben (Wien 1948); Plato christianus. Übernahme u. Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (1964) 151/85. – W. Jaeger, G. v. N.s Lehre vom heiligen Geist (Leiden 1966). – H. Langerbeck, Zur Interpretation G.s v. N.: TheolLitZ 82 (1957) 81/90. – R. Leys, L'image de dieu chez s. Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine = Museum Lessianum Sect. theol. 49 (Bruxelles 1951). – C. W. Macleod, Allegory and mysticism in Origen and Gregory of Nyssa: JournTheolStud NS 22 (1971) 362/79. – G. May, Einige Bemerkungen über das Verhältnis G.s v. N. zu Basilios d. Gr.: J. Fontaine/Ch. Kannengiesser (Hrsg.), Epektasis. Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 509/15. – A. Meredith, Asceticism, Christian and Greek: JournTheolStud NS 27 (1976) 313/32. – L. Méridier, L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse (Paris 1906). – E. Mühlenberg, Die philosophische Bildung G.s v. N. in den Büchern Contra Eunomium: Harl 230/44; Die Unendlichkeit Gottes bei G. v. N. G.s Kritik am Gottesbegriff der klass. Metaphysik (1966). – M. Pellegrino, Il platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo ‚Intorno all'anima e alla risurrezione': RivFilos, NeoScol 30 (1938) 437/74. – M.-B. v. Stritzky, Zum Problem der Erkenntnis bei G. v. N. = MünstBeitrTheol 37 (1973). – A. L. Townsley,

Parmenides and Gregory of Nyssa. An antecedent of the ‚Dialectic' of ‚Participation in Being' in De vita Moysis: Salesianum 36 (1974) 641/6. – W. Völker, G. v. N. als Mystiker (1955). – P. Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei G. v. N. = MünchTheolStud 38 (1970).

Heinrich Dörrie †.

Gregor IV (Gregor von Tours).

A. Leben. Fast alles, was wir über G. wissen, verdanken wir seinen eigenen Schriften. Eine G.-Vita des 10. Jh. (BHL 3682) ist historisch nahezu wertlos (Bardenhewer 5, 358). Georgius Florentius (nach seinem Urgroßvater mütterlicherseits nahm er als dritten Namen Gregorius an) wurde am 30. XI. 538 oder 539 (Krusch, Hist. XI) in Arverna (Clermont-Ferrand) aus senatorischer Familie geboren (Stammbaum ebd. X u. Stroheker 239). Mit acht Jahren lernte er die litterarum elementa anhand der Psalmen bei dem Priester Nicetius (552/73 Bischof v. Lyon), einem Onkel seiner Mutter. Der sich anschließende Sprach- u. Literaturunterricht bei dem Erzdiakon Avitus (571 bis mindestens 592 Bischof v. Clermont) war vorwiegend kirchlich orientiert (vit. patr. 2 pr.); daneben dürfte aber zumindest auch Vergillektüre stattgefunden haben (Kurth, Études 26/8). Noch vor Vollendung des 14. Lebensjahres entschloß sich G. für den Klerikerstand. Als Diakon (seit 563) diente er an der Kathedralkirche von Lyon u. an der Juliansbasilika zu Brioude (Diözese Clermont). 573 nahm er, anscheinend nicht ohne Schwierigkeiten (Krusch, Hist. XIIIf), den Stuhl von Tours in Besitz, auf dem schon vorher zumeist Mitglieder seiner Sippe gesessen hatten (praeter quinque episcopos reliqui omnes: hist. Franc. 5, 49). Während seines Episkopats stand Tours unter der Herrschaft Sigiberts (bis 575), Chilperichs (575/84), Gunthrams (584/92) u. Childeberts II (ab 585). Zu G.s Tätigkeit als Bischof u. Schriftsteller s. u. Sp. 897/902. 907/19. Er starb nach Auskunft der Martyrologien an einem 17. XI., nicht vor dem 4. VII. 593 (vgl. virt. Martin. 4, 45) u. nicht nach Juli 596 (Erwähnung seines Nachfolgers Pelagius bei Greg. M. ep. 6, 50); wahrscheinlich ist das Jahr 594 (Krusch, Hist. XVIIIf). Ausführlichere Darstellung seines Lebens bei Monod 25/38; S. Hellmann, Einleitung: W. v. Giesebrecht/S. Hellmann, Zehn Bücher Fränkischer Geschichte von Bischof Gregorius v. Tours 1 = Die Geschichtschreiber der dt. Vorzeit 8[4] (1911) XIII/XXVI; H. Leclercq, Art. Grégoire de Tours: DACL 6, 2, 1711/6; Krusch, Hist. IX/XIX; Stroheker 179f.

B. Werke. I. Erhaltene Werke. 1) Libri historiarum X (MG Script. rer. Mer. 1, 1², 1/537). Zum Titel vgl. Krusch, Hist. IX; zur handschriftlichen Überlieferung ebd. XXII/XXXV; W. Holtzmann: ebd. XXXIX/XLII (Bibliographie) u. Buchner, Einleitung Lf (Bibliographie); zur Textgestalt Bonnet 85/91. 759/67 (Index); Löwe; Buchner, Rez.; Zelzer, Frage 235/9. – 2) Miraculorum libri VIII (MG Script. rer. Mer. 1, 2², 34/370), nämlich Liber in gloria martyrum, Liber de passione et virtutibus s. Iuliani martyris, Libri I/IV de virtutibus s. Martini episcopi, Liber vitae patrum, Liber in gloria confessorum. (G. selbst führt im Katalog seiner Werke [hist. Franc. 10, 31, 18] vit. patr. getrennt von den Septem libri miraculorum auf, zählt jedoch Glor. conf. pr. acht Wunderbücher, also mit Einschluß von vit. patr.; zur überaus reichen Überlieferung vgl. Krusch, Mir. 12/30; ders.: MG Script. rer. Mer. 7, 707/25; W. Holtzmann: Krusch, Hist. XXXIX/XLII [Bibliographie].) – 3) De cursu stellarum ratio (MG Script. rer. Mer. 1, 2², 404/22). G. nennt dieses Werk hist. Franc. 10, 31, 18 De cursibus ecclesiasticis; zur Überlieferung Krusch, Mir. 405/7; ders.: Neues Archiv 12 (1887) 303/8; ders.: MG Script. rer. Mer. 7, 770f; Clavis PL² nr. 1025. – 4) Liber de miraculis Andreae apostoli (MG Script. rer. Mer. 1, 2², 371/96). Nicht in G. Werkekatalog enthalten, mehrfach für unecht erklärt (zuletzt Vinay 56f);

Zelzer (Frage) konnte dagegen zeigen, daß die Schrift höchstwahrscheinlich G.s Bearbeitung einer lat. Version des 4. Jh. darstellt. Zur Überlieferung ebd. u. Clavis PL² nr. 1027. – 5) Passio septem dormientium. Hist. Franc. 10, 31, 18 nicht aufgeführt, aber glor. mart. 94 erwähnt; neue Ausgabe (nach Krusch, Mir. 397/403): MG Script. rer. Mer. 7, 757/69.

II. Nicht erhaltene Werke. 1) Der Commentarius in Psalmos (hist. Franc. 10, 31, 18: in psalterii tractatu librum unum commentatus sum) ist, jedenfalls unter G.s Namen, nicht als Ganzes überliefert. Aber auch die Stücke (Explanatio de titulis psalmorum, Tituli psalmorum, 2 Exzerpte), die Krusch, Mir. 423/7 als Fragmente dieses Kommentars herausgab, sind in ihrer Zuweisung keineswegs gesichert. Bei den von Krusch als Kapitelindex aufgefaßten Tituli psalmorum handelt es sich um eine kurze Einführung in das christl. Psalmenverständnis, deren Überlieferung außer in der von Krusch benützten Handschrift nie mit dem Namen G. verbunden ist (P. Salmon, Les ‚tituli psalmorum' des manuscrits latins = CollectBiblLat 12 [Roma 1959] 135/7). Damit wird auch die Zuweisung der Explanatio fragwürdig. Die zwei Exzerpte schließlich entziehen sich wegen ihrer Kürze einer Beurteilung. Vermutlich ist also der gesamte Psalmenkommentar als verloren zu betrachten. – 2) Eine Sammlung von Meßtexten des Apollinaris Sidonius von G. mit einer praefatio herausgegeben (hist. Franc. 2, 22). – 3) Gedichte geistlich-kirchlichen Inhalts, erwähnt bei Ven. Fort. carm. 5, 8b, 1f (dazu Büchner 29/31; abgelehnt von Kurth, Études 28_6).

III. Zu Unrecht Gregor zugeschriebene Werke. Außer den schon seit längerem als unecht erkannten Passiones des hl. Julian v. Brioude (BHL 4540. 4542; Clavis PL² nr. 1030f) ist auch die Passio Thomae apostoli (ebd. nr. 1028; BHL 8140) auszuscheiden (Zelzer, Fassungen).

C. Gregor eine Gestalt der ausgehenden Spätantike. I. Gregor als Bischof. Sein Selbstverständnis als Bischof u. die Praxis seiner Amtsführung bestimmen sich aus der Entwicklung des Episkopats in Gallien bis zum 6. Jh. Ursprünglich auf die geistliche Leitung einer (Stadt-)Gemeinde u. die Verwaltung des Kirchenbesitzes beschränkt (vgl. H. W. Beyer/H. Karpp, Art. Bischof: o. Bd. 2, 400/6), war das Bischofsamt durch das starke Anwachsen des letzteren seit dem 4. Jh. u. durch die Zuweisung öffentlich-rechtlicher Aufgaben (vgl. A. Steinwenter, Art. Audientia episcopalis: o. Bd. 1, 915/7; P. E. Pieler, Art. Gerichtsbarkeit: o. Bd. 10, 471/4) auch zu einem Amt mit politischer Funktion geworden (vgl. K. L. Noethlichs, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen: JbAC 16 [1973] 28/59). Da die germanischen Reichsgründungen des 5./6. Jh. den kirchlichen Besitz nicht angriffen, blieb auch die kirchlich-bischöfliche Macht weiterbestehen. Für den galloröm. Senatorenadel, der nach den germanischen Eroberungen nicht mehr im Staatsdienst Karriere machen konnte, bedeutete daher der Episkopat die einzige Möglichkeit, Führungsaufgaben (auch politischer Art) wahrzunehmen (vgl. Prinz, Stadtherrschaft). Von dieser Möglichkeit machte die senatorische Oberschicht regen Gebrauch (Stroheker; Prinz, Mönchtum 47/62). Mit dem Übertritt Chlodwigs zum katholischen Glauben wurde die galloröm. Kirche, die bis dahin fast ein Staat im Staat gewesen war, stärker in das fränkische Reich eingebunden (Synodalhoheit des Königs u. Recht der Bischofsernennung; vgl. Schäferdiek, Übertritt [Lit.]). Durch die aus Ernennung u. Treueversprechen entstandene Bindung des Bischofs an den fränkischen König wurde ersterer automatisch zu einem Mitglied jenes Personenverbandes, der das fränkische Staatswesen charakterisierte. – Die genannten Aspekte finden sich in G.s bischöflicher Tätigkeit wieder: er ist 1) geistlicher Leiter seiner Diözese, 2) Verwalter ihres Besitzes, 3) eine Figur des öffentlich-politischen Lebens, 4) ein im Königsdienst Tätiger. Zu 1): Er feiert Gottesdienst (vgl. Krusch, Hist. Index s. v. celebrare, cursus, officium, missa; J. Des Graviers, La liturgie dans les œuvres de Grégoire de Tours, Diss. Paris [1933 (oO. oJ., s. Bibl. Nat. Catal. gén. des livres imprimés 1960/69 Sér. 1, 6 [Paris 1974] 598)]; Beck 95/154); stell. (o. Sp. 896) ist ebenso Ausdruck seines liturgischen Interesses wie die Aufzeichnung des Touroner Festkalenders hist. Franc. 10, 31, 6 (zum morgendlichen Gebetsgottesdienst [matutini] bei G. vgl. J. A. Jungmann, Die vormonastische Morgenhore im gallisch-span. Raum des 6. Jh.: ZsKathTheol 78 [1956] 312/30 bzw. ders., Liturgisches Erbe u. pastorale Gegenwart [Innsbruck 1960] 174/83). Er predigt, auch wenn seltsamerweise in seinem Werk davon nie die Rede ist (vgl. Beck 259/83 [Bischofspredigt im 6. Jh.]); möglicherweise ist jedoch

der Psalmenkommentar (s. o. Sp. 897) aus einer Predigtserie hervorgegangen; der Ausdruck tractatus (hist. Franc. 10, 31, 18) könnte darauf hindeuten (vgl. B. Vollmann, Art. Priscillianus: PW Suppl. 14 [1974] 553). Er fördert den Heiligen- u. Reliquienkult (Bernoulli 88/121; Beck 285/314; M. Grappi, Il culto delle reliquie al 6° secolo: RivLiturg 26 [1939] 206/10. 227/32; 27 [1940] 10/4). Die erste Stelle nimmt hierin natürlich die Martinusverehrung u. -wallfahrt ein (L. Piétri, Le pèlerinage martinien de Tours à l'époque de l'évêque Grégoire: Gregorio di Tours 93/139). Der Heiligen- u. Reliquienkult bedeutete für G. zugleich ein Mittel des Kampfes gegen das zähe Weiterleben magischer, ursprünglich im paganen Bereich beheimateter Praktiken (Julian. 46a; virt. Martin. 1, 26f; 4, 36; dazu Beck 307_{80}; Haendler 22; Graus 189f). Freilich dürfte es sich hierbei eher um ,altbewährte' Mittel des Gesundbetens gehandelt haben, bei denen der Bezug zur paganen Götterwelt kaum oder gar nicht mehr erkennbar war; sonst könnte man sich ihre Anwendung in G.s eigener, seit Generationen vom Christentum geprägter Familie kaum erklären (Julian. 46a). G. verurteilte jedoch solches Tun aufs schärfste, ohne sich freilich darüber klar zu werden, wie tief sein eigener Reliquienglauben im pagan-magischen Denken wurzelte (vgl. M. Hébert, Documents fournis à la préhistoire par S. Grégoire de Tours: RevÉtAnc 18 [1916] 123/41. Dagegen seinerzeit Delehaye 322 u. jüngst L. J. van der Lof, Grégoire de Tours et la magie blanche: Numen 21 [1974] 228/37; beide vertreten zweifellos eine allzu apologetische Position: Boesch Gajano 45_{46} u. J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 22/48). Von einer direkten Begegnung mit dem alten Glauben ist bei G. nichts mehr zu bemerken; Heidenpredigt u. die Vernichtung von Tempeln u. Götterstatuen werden als Ereignisse der Vergangenheit berichtet (hist. Franc. 10, 31, 3 [Martinus]; Julian. 5f [Zerstörung einer Mars-Merkur-Säule zur Zeit des Usurpators Maximus]; glor. conf. 76 [Zerstörung einer Berecynthia-Statue durch Bischof Simplicius v. Autun, Anfang 5. Jh.]; hist. Franc. 2, 29 [Bekehrungspredigt der Chrodichilde mit Bezug auf die antiken, nicht auf die fränkisch-germanischen Gottheiten!]; die glor. conf. 2 geschilderte Bekehrung von rustici, die vorher ihre Opfergaben in einen See warfen, darnach aber dem hl. Hilarius darbrachten, muß ebenfalls weit zurückliegen: G. kennt offenkundig den Namen des bekehrenden Bischofs nicht). Aus seinem Jh. erwähnt G. nur drei Episoden, in denen das Heidentum eine Rolle spielt. Alle drei liegen ihm zeitlich u. räumlich fern: sein Onkel Gallus läßt noch als Diakon in Köln eine germanisch-heidn. Kultstätte in Flammen aufgehen (vit. patr. 6, 2); Diakon Wulfilaich berichtet 585, wie er als junger Asket, wohl um 550, die rustici in territorio Trevericae urbis dazu gebracht habe, ihre ,Diana'-Statue zu vernichten (hist. Franc. 8, 15; vermutlich handelte es sich um ein Bild der keltischen Göttin Arduinna [Krusch, Hist. 381_{2}]); zwischen 525 u. 562, der Regierungszeit des Bischofs Nicetius v. Trier, reiste ein Bürger von Arverna zu Schiff nach Italien, als einziger Christ unter lauter rustici, die dann während eines Seesturms ihre Götter anriefen: ille Iovem, iste Mercurium proclamabat, alius Minervae, alius Veneris auxilium flagitabat (vit. patr. 17, 5). Aus seinem eigenen Erfahrungsbereich berichtet G. nichts vergleichbares; wenn irgendwo, dann fand er pagane Elemente noch bei den Arianern (vgl. hist. Franc. 5, 43; dazu Graus 168/70; F. J. Dölger, Die Ehrfurchtsbezeugung beim Durchgang zwischen heidn. Altar u. christl. Kirche: ACh 6 [1950] 69f), deren conversio zum katholischen Glauben ihm ebenso ein Anliegen ist (vgl. zB. hist. Franc. 4, 27; 5, 43; 6, 40; glor. mart. 79f) wie die Taufe der Juden (vgl. zB. hist. Franc. 5, 11; 6, 5. 17; virt. Martin. 3, 50; zu weiteren Aspekten der Judenfrage bei G. vgl. B. Blumenkranz, Die Juden als Zeugen der Kirche: TheolZs 5 [1949] 396/8). – Zu 2): G. schreibt hist. Franc. 4, 36 über Bischof Nicetius v. Lyon, von dem er selbst in die Praxis des kirchlichen Dienstes eingeführt worden war: ecclesias erigere, domos componere, serere agros, vineas pastinare diligentissime studebat. In ähnlicher Weise wird auch G. das Kirchengut verwaltet haben: gewinnbringende Bewirtschaftung der Latifundien, Errichtung von Bauten. Zu letzterem sagt er selber: in multis ... locis infra Turonicum terminum et ecclesias et oratoria dedicavi (ebd. 10, 31, 18; vgl. R.-A. Meunier, Grégoire de Tours et l'histoire morale du centre-ouest de la France [Poitiers 1946]). Seine Hauptleistung auf diesem Gebiet ist der Wiederaufbau der durch Brand zerstörten Kathedralbasilika in ampliori altiorique fastigio (hist.

Franc. aO.), vor allem ihre Ausstattung mit einem (vermutlich musivischen) Bilderzyklus, der verschiedene Wunder des hl. Martinus zum Gegenstand hatte (T. Sauvel, Les miracles de Saint-Martin: BullMonum 114 [1956] 160/79). Als wichtige Aufgabe seiner Verwaltung betrachtet er ferner, ganz im Geiste kirchlicher Tradition (A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands[8] 1 [1954] 130/2), die Erhaltung u. Sicherung des Kirchenbesitzes, den er gegenüber den weltlichen potestates (virt. Martin. 1, 29), aber auch gegenüber dem Nachbarbischof Felix v. Nantes mit Erbitterung verteidigt (W. C. McDermott, Felix of Nantes. A Merovingian bishop: Traditio 31 [1975] 11/7). Darüber hinaus gelingt es ihm, die Verbindungen mit den Diözesen Poitiers, Limoges, Angoulême u. Saintes enger zu gestalten u. so zwischen Loire u. Gironde einen Raum kirchlich-religiösen Zusammenhalts (mit Tours als Mittelpunkt) zu schaffen (Meunier aO. 51/70. 84/6). – Zu 3): Die öffentlich-politische Funktion, die G. als Bischof ausübt, hängt mit dem ausgedehnten Kirchenbesitz zusammen u. den aus diesem Besitz sich ergebenden karitativ-sozialen Aufgaben: Fürsorge für die Armen, Kranken, Asylsuchenden, Gefangenen, Freigelassenen, Sklaven, Fremden, Witwen u. Waisen, d.h. für alle, die sich nicht aus eigener Kraft helfen u. schützen können, ist in der Spätantike vor allem Aufgabe des Bischofs, eine Aufgabe, der sich auch der gallische Episkopat des 6. Jh. nicht entzog (Hauck aO. 220/2; J. Fehr, Staat u. Kirche im fränkischen Reich [Wien 1869] 342/433; zum Problem der Unterschichten bei G. vgl. S. H. MacGonagle, The poor in Gregory of Tours [New York 1936]; J. Schneider, Die Darstellung der Pauperes in den Historiae G.s v. T.: JbWirtschaftsgesch 1966 nr. 4, 57/74; ders., Bemerkungen zur Differenzierung der galloröm. Unterschichten im 6. Jh.: Klio 48 [1967] 237/49; H.-J. Diesner, Fragen der Sozialgeschichte u. des frühen Feudalismus bei G. v. T.: Philol 115 [1971] 52/7 [Andarchius-Episode: hist. Franc. 4, 46]). Die Verleihung von Schutz bedeutet aber immer zugleich die Ausübung von Herrschaft u. unter Umständen den Konflikt mit anderen Mächtigen. So stößt G. während seines Episkopats mit der staatlichen Gewalt zusammen u.a. in der Frage des *Asylrechts (ebd. 5, 4 [Gunthram Boso]; 5, 14 [Merovech]) u. der Besteuerung der Touroner Bevölkerung (ebd. 9, 30; vgl. M. Reydellet, Pensée et pratique politiques chez Grégoire de Tours: Gregorio di Tours 182/4. 188. 197). – Zu 4): Bereits unter Chilperich, mehr noch unter Gunthram u. Childebert II findet G. als königlicher Berater u. Legat Verwendung (die Fakten bei Krusch, Hist. XV/XVII; eine eher zurückhaltende Bewertung bietet Reydellet aO. 171/205; G.s diplomatisches Geschick betont R. Latouche, Quelques réflexions sur la psychologie de Grégoire de Tours: Moyen-Âge 69 [1963] 7/15). Bischöfe als Berater der Kaiser kannte auch die Antike, aber die beamtenähnliche, untergeordnete Stellung dieser episcopi aulici ist nicht zu vergleichen mit der rechtlich, politisch, wirtschaftlich usw. weitgehend unabhängigen Position des gallischen Episkopats im 6. u. noch im 7. Jh. Die Einbeziehung in den Personenverband um den fränkischen König machte das Verhältnis zur staatlichen Gewalt zwar enger als es das Verhältnis eines antiken Diözesanbischofs zum Kaiser gewesen war, aber davon blieb die ,bischöflich-aristokratische Regionalherrschaft' (Prinz, Stadtherrschaft 34) unberührt. Erst unter Pippin d. Mittleren u. Karl Martell werden die Bischöfe Galliens, personell u. verfassungsrechtlich, aus spätantiken ,Civitas-Herren' zu ,fränkischen Reichsbischöfen im engeren Sinne', ,geht ein Stück spätantiker städtischer Herrschaftsstruktur zu Ende, das sich relativ unversehrt in das Frankenreich herübergerettet hatte' (ebd.).

II. Gregor u. die Franken. Da unter der fränkischen Herrschaft die Position der Bischöfe, verglichen mit der Zeit des späten Imperiums, noch bedeutend stärker geworden war (Hauck aO. 123/37; Haendler 21f) u., anders als in den arianischen Gotenreichen, Loyalitätskonflikte nicht entstehen konnten, wurde die politische Situation von G. (wie auch von allen anderen Bischöfen Galliens) uneingeschränkt bejaht. Zwar ist für G. das alte Imperium, das ja im oström. Kaisertum weiterlebte, noch die res publica schlechthin (hist. Franc. 2, 3. 12; 5, 19; 6, 30; 10, 2), aber daran knüpfen sich weder Gefühle der Zugehörigkeit, noch theologische Endreichvorstellungen, noch die Idee eines politisch-rechtlichen Herrschaftsanspruchs (H. Löwe, Von Theoderich d. Gr. zu Karl d. Gr.: ders., Von Cassiodor zu Dante [1973] 46f). Vom antik-röm. Staatswesen u. von dem dieses Staatswesen tragenden politischen Denken besaß G. keine Vorstellungen mehr (Vinay 37/40); Rom als politische Idee, mit der sich

noch Ambrosius, Prudentius u. Augustinus auseinandersetzen mußten (M. Fuhrmann, Die Romidee der Spätantike: HistZs 207 [1968] 554/60) u. die um 450/70 in Gallien noch einmal aufgelebt war (ebd. 547), hatte für G. zu existieren aufgehört. Ihn interessierte Gallien, sein Bistum u. dessen Menschen, u. die waren mit der fränkischen Herrschaft einverstanden. Die Franken sorgten, trotz der brutalen Machtkämpfe in der fränkischen Führungsschicht, für einigermaßen stabile politische Verhältnisse, bannten die Gefahr neuer Invasionen, waren katholisch u. somit keine Bedrohung des Glaubens (vgl. etwa hist. Franc. 2, 25), m. a. W., das kirchliche (u. das zivile) Leben Galliens konnte sich unter ihnen entfalten wie schon seit Jhh. nicht mehr. Kein Zweifel, daß G. u. mit ihm die gesamte galloröm. Bevölkerung in den fränkischen Königen die legitimen Repräsentanten der staatlichen Gewalt sahen (O. Veh, G. v. T. u. der Staat: E. K. Krenig/O. Schönberger [Hrsg.], Lebendige Tradition, Festschr. Hum. Gymn. Würzburg [1961] 107/25). Nicht daß G. sich als Franke gefühlt hätte: ,il réagit en Romain au niveau de la race, au niveau du droit et au niveau de la foi' (Rouche 145f). Er behält, anders als Venantius Fortunatus, die Bezeichnung nobilis (unter Ausschluß der fränkischen Oberschicht) dem gallischen Senatorenadel vor (H. Grahn-Hoek, Die fränkische Oberschicht im 6. Jh. [1976] 82/8; zu Venantius Fortunatus ebd. 24_{64}); er interessiert sich nicht für das fränkische ,Volk', weder für seine Geschichte (Ausnahme: die Entstehung der Königsherrschaft), noch für seine Sagen (ganz anders vor ihm Cassiodor u. nach ihm Beda u. Paulus Diaconus). Ja, ,hätten wir nur G. Erzählung, so wüßten wir so gut wie nichts vom Vorhandensein einer breiten germanischen Schicht in Gallien, vorwiegend den nördl. u. östl. Teilen' (Buchner, Einleitung XII). Er bewundert jedoch an den Franken ihre politische Tatkraft u. Energie (Vinay 46f; Wallace-Hadrill 36/8); strenuitas u. virilitas, betätigt im Dienste am Staatswesen (u. an der dieses Staatswesen mittragenden Kirche), sind für G. die entscheidenden Qualifikationsmerkmale eines fränkischen Königs (J. M. Wallace-Hadrill, Gregory of Tours and Bede. Their views on the personal qualities of kings: FrühmittelalterlStud 2 [1968] 33/5). Man hat sogar den Eindruck, daß G. in diesen Tugenden das echte alte Römertum wieder erstehen sah, vgl. etwa die Krug-Episode (hist. Franc. 2, 27), in der Chlodwig mit den Zügen eines röm. Heerführers ausgestattet wird (Buchner, Einleitung XV). Anderes blieb ihm fremd, zB. bestimmte Züge des germanischen Rechtsdenkens (vgl. ebd. XIV; H. Hattenhauer, Das Recht der Heiligen [1976] 22/5; Rouche 158/67). Aber das Fränkisch-Fremde, das G. in seiner Umgebung wahrnahm, dürfte für sein Zeitbewußtsein keine entscheidende Rolle gespielt haben. Nirgendwo läßt sich feststellen, daß G. das Gefühl hatte, in einer ,neuen' Zeit zu leben. Im Gegenteil: seine Werke vermitteln den Eindruck, daß G. die politische Herrschaft der Franken nur als akzidentelle Veränderung jener ihm vertrauten Lebenswelt betrachtete, die wir als christl. Spätantike bezeichnen. Was er aufschrieb, ist die Geschichte dieser seiner Welt; erst durch die merowingische Rezeption des 7. Jh. wurden die historiae zur historia Francorum.

III. Gregor als Theologe. Auch auf dem Gebiet der Theologie steht G. ganz in der spätantiken Tradition; alle von ihm vertretenen theologischen Positionen sind bereits vor ihm entwickelt worden, aber, u. darin unterscheidet er sich von früheren Kirchenschriftstellern bis hin zu Caesarius, das seit dem Ende des 4. Jh. auch im lat. Westen kräftig angewachsene patristische Erbe ist bei ihm nicht mehr in seiner ganzen Breite wirksam, sondern nur noch in Ausschnitten. Zwar berichtet G. voller Stolz über seine theologischen Disputationen mit Arianern (hist. Franc. 5, 43; 6, 40), Juden (ebd. 6, 5) u. mit einem ,sadduzäischen' Priester (ebd. 10, 13), aber seine Argumente gehen sachlich nicht über eine Aufzählung der von der Tradition bereitgestellten Schriftbeweise hinaus. Ähnlich setzte er König Chilperich, der ihm eine kleine theologische Schrift mit sabellianischer Trinitätstheologie vorgelegt hatte, nur die Regula fidei (mit typisch span.-gallischen Formeln) entgegen u. den Hinweis auf die Autorität des Hilarius v. Poitiers u. Eusebius v. Vercelli (ebd. 5, 44). Natürlich wird man in einem Geschichtswerk keinen theologischen Traktat erwarten, aber es ist doch bezeichnend, daß Venantius Fortunatus eine Expositio symboli verfaßte u. der fränkische König eine Abhandlung über die Trinität, während aus der Feder G.s nichts ,Theoretisches' hervorgegangen zu sein scheint. Zwar erwähnt er einmal den Eutychianismus, aber nur weil der

von ihm verehrte Avitus v. Vienne darüber geschrieben hatte (ebd. 2, 34); sonst schlagen sich die christologischen Streitigkeiten, die mit Papst Vigilius I noch in G.s Lebenszeit hineinragten, in seinem Werk ebensowenig nieder wie die Auseinandersetzungen um *Gnade u. *Freiheit, die in der Schule von Lérins auf hohem spekulativem u. sprachlichem Niveau geführt worden waren. Caesarius v. Arles, Maximus v. Riez, Lupus v. Troyes, Joh. Cassian werden von G. nur nebenbei (u. nicht als Theologen) erwähnt, Hilarius v. Arles erscheint nur als Dichter (stell. 14), u. Namen wie Faustus v. Riez, Honoratus v. Arles, Eucherius v. Lyon, Salvianus v. Marseille, Vincentius v. Lérins kommen bei ihm überhaupt nicht vor (Prinz, Mönchtum 89). Im Gegensatz zu der ,höheren, geistigeren Auffassung des christl. Glaubens, wie sie bei den aristokratischen, gebildeten Mönchen Lérins', die das Erbe hoher antiker Bildung noch in sich trugen, erwartet werden darf' (ebd. 90_9), reduziert sich G.s theologische Denkweise auf einige wenige Grundbegriffe: Gott ist der Übermächtige, dem der Mensch nicht widerstehen kann; er wirkt unausgesetzt, u. häufig unmittelbar, auf die irdischen Dinge ein; er läßt in der Regel schon im Diesseits, häufig sogar auf der Stelle, auf Sünde Strafe folgen, auf frommes Verhalten Lohn, u. dies zumeist in der handgreiflichen Form des Wunders. Dies Eingreifen Gottes kann durch das *Gebet, speziell das Gebet heiligmäßiger Menschen, fast mit Sicherheit herbeigeführt werden (vgl. Hauck aO. [o. Sp. 901] 177/92; Friedrich 17/40). In der Christologie wird (gegen den zeitgenössischen Arianismus) die volle Wesensgleichheit mit dem Vater betont; vor allem aber erscheint Christus als der mächtige Himmelskönig, der seinen Getreuen hilft u. seine Feinde vernichtet. Hauck (aO. 194) meint, daß G. sich seine Christusvorstellung ,bildete nach dem Ideal, das die Deutschen von einem Könige hatten'. Dies ist zwar so nicht zu halten (die Tituli psalmorum, auf die Hauck seine Behauptung stützt, entstammen der antikchristl. Tradition [Origenes-Schule] u. haben vermutlich mit G. gar nichts zu tun [s. o. Sp. 897]), wohl aber ist richtig, daß G.s Christusbild von den Franken mühelos übernommen werden konnte. (Das Zurücktreten des leidenden Christus hinter dem triumphierenden in der religiösen Erlebnissphäre G. u. seiner Zeit veranschaulicht die Episode glor. mart. 22 [ein nackter Crucifixus wird mit Tüchern bekleidet]; dazu J. Kollwitz, Art. Christusbild: o. Bd. 3, 21/3 u. K. Wessel, Der nackte Crucifixus von Narbonne: RivAC 43 [1967] 333/45.) Auch die Verehrung der Heiligen, mit Maria an der Spitze, ist zwar in der patristischen Theologie angelegt (P. Gassó, La asunción en la liturgia 1. Sobre los orígenes de la fiesta: EstudMarian 6 [1947] 140/2; L. J. van der Lof, De s. Agustín a s. Gregorio de Tours. Sobre la intervención de los mártires: Augustinus 19 [1974] 35/43), aber durch die massive Betonung der Heiligenverehrung bei gleichzeitiger Vernachlässigung der ,hohen' Theologie ergibt sich doch eine starke Akzentverschiebung hin zu einer sinnlich-handgreiflichen, stark emotionalen, ,volkstümlichen' Auffassung des christl. Glaubens (Bernoulli 88/121; Beck 285/310; Graus 174/96). Entsprechend nimmt auch der Wunder- u. Teufelsglaube in G.s Denken einen unverhältnismäßig großen Raum ein. Während ein Ambrosius insgesamt sehr zurückhaltend ist (E. Dassmann, Ambrosius u. die Märtyrer: JbAC 18 [1975] 58/61), ein Augustinus sich erst in der zweiten Lebenshälfte aus pastoralen u. theologischen Gründen dem Problem des Wunders in verstärktem Maße zuwendet (P. de Vooght, Les miracles dans la vie de s. Augustin: RechTheolAM 11 [1939] 5/16; Boesch Gajano 44f [Lit.]) u. das Leriner Kulturmönchtum des 5. Jh. ganz bewußt auf jedes Mirakelwerk verzichtet (Prinz, Mönchtum 90_9. 460f. 463_{44}), steht das Wunder bei G. von Anfang an im Mittelpunkt des Interesses. Dieses Interesse beschränkt sich nicht wie bei Sulpicius Severus u. Paulinus v. Périgueux auf den hl. Martinus, sondern erstreckt sich auf alle ,Krafterweise', die ihm bekannt werden (s. u. Sp. 907f u. 916/9). Eine klassifizierende Zusammenstellung der von G. berichteten Wunder bei J. W. Loebell, G. v. T. u. seine Zeit, vornehmlich aus seinen Werken geschildert[2] [1869] 222/34; zur Deutung des Wunderglaubens bei G. vgl. Hauck aO. 180/92; zur Vermischung paganen Volksglaubens mit christl. Wunderglauben im Bereich von Krankheit u. Heilung vgl. A. Rousselle, Du sanctuaire au thaumaturge. La guérison en Gaule au 4e s.: Annales. Économies, societés, civilisations 31 [1976] 1085/107). Von ähnlich drastischer Allgegenwärtigkeit ist der Teufel als Gegenspieler Gottes u. der Heiligen; 32 verschiedene Bezeichnungen hat G. für ihn bereit, davon 27 in den hagiographischen

Werken, 8 in den historischen (G. J. M. Bartelink, Les dénominations du diable chez Grégoire de Tours: RevÉtLat 48 [1970] 411/32; ders., De abstracte aanduidingen voor de duivel bij Gregorius van Tours: Hermeneus 41 [1970] 139/42). Für sich genommen stammen alle Bezeichnungen aus der Bibel u. der patristischen Tradition (ders., Dénominations aO.); ihr gehäuftes Auftreten bei G. läßt jedoch an Verbindungslinien zum oriental. Mönchtum u. seiner Literatur denken (vgl. A. u. C. Guillaumont, Art. Démon III: DictSpir 3 [1957] 189/212; F. Vandenbroucke, Art. Démon IV: ebd. 215/9). Etwas ausführlichere Darstellungen von G.s Theologie finden sich bei E. Hoffmann (G. v. T. Versuch einer Darlegung seiner religiösen u. sittlichen Anschauungen u. seiner Auffassung vom geschichtlichen Leben, Diss. Erlangen [1922] 30/6. 78/80; wenig hilfreich) u. Vinay 21/32. Beide Autoren handeln auch über G.s ‚sittliche Anschauungen', wobei Hoffmann aO. 17/23. 72/4 den Kern G.s Ethik im Kampf gegen iactantia u. avaritia erblickt, während Vinay 18/21 die Ethik G.s in Bausch u. Bogen als ‚formalistisch' abqualifiziert. Die Monographie von K. Weimann (Die sittlichen Begriffe in G. v. T. ‚Historia Francorum', Diss. Leipzig [1900]) befaßt sich weniger mit G.s Moralvorstellungen als mit der sittlichen Begriffswelt der Franken bei G.; Blume 122/58 stellt G.s Moral als rein theozentrisch ausgerichtet dar; in ihr werde dem Mitmenschen als Einzelpersönlichkeit kein eigenständiger Wert zugebilligt.

IV. Gregor als Schriftsteller. a. Selbstverständnis. G. verfaßte seine Hauptwerke sämtlich im Bischofsamt (Krusch, Hist. XXIf; Monod 39/49); als Bestandteile seines bischöflichen Wirkens wollte er sie auch gewertet wissen, die didaktischen u. hagiographischen Schriften ebenso wie die Historien. Letztere verstand er als Paränese (hist. Franc. pr.), als Zeugnis seiner eigenen Tätigkeit (ebd. 10, 31, 18) u. als Dokumentation der Gegenwart zur Belehrung künftiger Geschlechter (ebd. pr.). Die beiden ersten Aspekte haben geringeres Gewicht: G. wählt seine Geschichten nicht nach moralisch-didaktischen Gesichtspunkten aus (Thürlemann 51), noch schreibt er, trotz der unverkennbar memoirenhaften Züge seines Werkes (Hellmann 37/43), ein ‚De pontificatu meo'. Worauf es ihm vor allem ankommt, ist: festzuhalten, was gewesen ist. Dies betrifft nicht nur die ‚eigentliche' Geschichtsschreibung; auch die Wunder sind für ihn Fakten, gesta praesentia, u. dasselbe gilt für die Taten der Märtyrer, Asketen u. der übrigen Heiligen. Nichts davon darf in Vergessenheit geraten, ja es hat sogar den Anschein, daß der ‚historische' Aspekt der Wunderberichte, im Gegensatz zum religiös-erzieherischen, im Lauf der Jahre für G. noch an Bedeutung dazugewonnen hat (J. Schlick, Composition et chronologie du ‚De virtutibus s. Martini' de Grégoire de Tours: StudPatr 7 = TU 92 [1966] 282/4). Von daher wird verständlich, daß G. immer wieder Nachträge zu seinen Schriften verfaßt, neu Bekanntgewordenes einarbeitet (Buchner, Einleitung XXIIf; Krusch, Mir. 1f). Die Warnung G.s an seine bischöflichen Nachfolger vor auszugsweiser Publikation seiner Bücher wird von einer Fluchandrohung begleitet. Solche Fluchformeln kommen, wenngleich nicht allzu häufig, auch sonst im patristischen Schrifttum vor (s. W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1267f; ders., Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 60_2. 61f; Ch. Schäublin, Μήτε προσθεῖναι μήτ' ἀφελεῖν: MusHelv 31 [1974] 144/9). Aber es bleibt doch auffällig, daß G. den verkürzenden Eingriff mit Ausdrücken umschreibt, mit denen sonst der Umgang der Häretiker (αἵρεσις) mit der Hl. Schrift gebrandmarkt wird: quasi quaedam eligentes et quaedam praetermittentes (hist. Franc. 10, 31, 18). Seine Werke sollen integra inlibataque bleiben (ebd.), wie ein Heiligtum! All dies dürfte nicht Autoreneitelkeit entspringen, von der sonst bei G. nicht viel zu bemerken ist, sondern der Überzeugung, daß Geschehenes/Geschichte nichts anderes ist als gesta dei per homines (vit. patr. 9 pr.), eine Art verlängerter Offenbarung, als deren Hagiograph sich G. versteht. Wenn in den Heiligen sich die Taten der atl. Propheten wiederholen (virt. Martin. 2, 43), in ihren Wundern die Wunder Christi, u. wenn ‚die fränkische Geschichte bei G. bisweilen fast als Paraphrase der heiligen Geschichte des AT erscheint' (Thürlemann 90; ebd. Anm. 12 die vollständige Liste der Vossianischen Antonomasien [Typ ‚novus Giezi']; dazu auch H.-J. Horn, Giezie u. Simonie: JbAC 8/9 [1965/66] 194), dann mußte G. der Autor sich mehr als Zeugen dieser gesta u. nicht so sehr als ihren Interpreten auffassen, d.h. nicht als einen pragmatischen Geschichtsschreiber im klassischen Sinn, der durch Weglassen u. Hervorheben Entwicklungslinien zeichnet, Zusammenhänge herstellt, den geschichtlichen Prozeß als solchen reflektiert. Die genannte Grundhaltung findet sich aber nicht nur gegenüber den res gestae, sondern auch bei der Schilderung der res naturae. Auch sie sind nicht Objekte forschenden Fragens nach Ursache u. Wirkung, sondern mirabilia. Das Wunderbare, Staunenerregende ist der Aspekt, unter dem Geographisches, Naturkundliches u.ä. bei G. erscheint. (Vgl. etwa hist. Franc. 1, 10 [Nil, Rotes Meer, Pyramiden]; glor. mart. 75 [Ausmaße des Genfer Sees, hundertpfündige Forellen]; stell. 1/16 [7 Welt- u. 7 Gotteswunder].) Dieses mirari hat eine profane u. eine religiöse Seite: zum einen spiegelt sich darin eine unverbrauchte ‚Welt'-Neugier, ein lebhaftes Interesse an dem was ‚ist', u. zum andern die fromme Überzeugung, daß all das Wunderbare Gottes Werk ist (vgl. Ps. 9, 2; 25, 7; 39, 6 u.ö.). Auch die Verkündigung dieser mirabilia ist Aufgabe des bischöflichen Schriftstellers. Dieses göttliche Wunderwerk der Welt wirkt aber auf das unverdorbene, nicht blasierte Gemüt am besten aus sich selbst; es bedarf nicht des fucus verborum, des rhetorisch-gelehrten Aufputzes, ja, ein solcher würde seine Wirkung beeinträchtigen, das Eigentlich-Göttliche mit Künstlich-Menschlichem zudecken. Daher ist die einfache, jedermann verständliche Präsentation der Dinge im stilus rusticus die einzig adäquate Verfahrensweise eines christl. Autors (s. u. Sp. 927f). Hier wirkt in veränderter historischer Situation der alte Kampfruf der christl. Literaten des 2./4. Jh. nach: res, non verba! (vgl. Strunk 16/9; D. Kartschoke, Bibeldichtung [1975] 23/7). Man wird in diesem Zusammenhang von einem spätantik-christl. ‚Realismus' sprechen dürfen, dem G. ebenso zuzurechnen ist wie ein halbes Jh. später Isidor v. Sevilla, einem Realismus, der die interessierte Betrachtung dessen, was ‚ist', höher einschätzt als die sich widersprechenden Spekulationen der Philosophie, warum etwas so sein könnte, u. der lieber die Dinge zum Sprechen bringen will als die Dichter bzw. die Rhetoren über die Dinge (vgl. Auerbach, Mimesis 90/4). Bezeichnend ist G.s Bemerkung: sed nomina quae his (d.h. den Sternbildern) vel Maro vel reliqui indiderunt poetae postpono, tantum ea vocabula nuncupans, quae vel usitate rusticitas nostra vocat vel ipsorum signaculorum exprimit ordo (stell. 16). Aus dem Gesagten erhellt auch die innere Affinität von G.s Werken zur Bibel, nicht nur in bezug auf Sprache u. Stil (Bonnet 54/61; Hellmann 18f; Auerbach, Mimesis 89; Lehmann 132; Antin, Notes 273/7; ders., Emplois), sondern auch in bezug auf die eingenommene Grundhaltung gegenüber den geschilderten Gegenständen (Thürlemann 76f; dagegen sucht Oldoni 599/612. 659_{307} u.ö. den Einfluß der Bibel auf G. zu minimalisieren). Man vgl. mit G.s ‚naturkundlichen' Einlagen etwa Job 38/41, mit seiner Historiographie die Geschichtsdarstellung in Jos., Iudc., 1 u. 2 Sam., 1 u. 2 Reg., 1 u. 2 Chron.: hier wie dort der religiöse Gesamttenor (Gottes Omnipräsenz in dem, was geschieht), die Beurteilung der Herrschenden unter dem Aspekt der Rechtgläubigkeit u. ‚Frömmigkeit' (vgl. Blume 63/78), die fast amoralisch wirkende Nüchternheit in der Berichterstattung über Greueltaten (wo Gott durch den Geschichtsverlauf selbst urteilt, erübrigt sich menschliches Urteilen), der Verzicht auf pragmatische Historiographie u. (damit zusammenhängend) die Vorliebe für plastische Detailschilderung, für die Episode. Insgesamt ähnelt G. mehr einem atl. Hagiographen als einem antiken Literaten. G. war sich dieses Abstandes zur antik-rhetorischen Tradition bewußt; die Beschwörung am Ende der Historienbücher (s. o. Sp. 908) läßt jedoch vermuten, daß G. trotz aller Demutsformeln seine Art von Schriftstellerei nicht nur als die ‚frömmere', sondern auch als die den Erfordernissen seiner Zeit angemessenere empfunden hat.

b. Gregor als Autor der Historien. 1. Die Historien im Umkreis der spätantiken Historiographie. Sie lassen sich in Einzelzügen mit der paganen u. christl. Geschichtsschreibung der Antike vergleichen, als ganze stellen sie einen Sonderfall dar. An das antike Genus historiae erinnert der Titel, die Einteilung in Bücher u. vor allem der Gegenstand: die Schilderung der eigenen Zeit. Die Gattung dürfte G. aus den historiae des Sulpicius Alexander u. des Renatus Profuturus Frigiredus bekannt gewesen sein (hist. Franc. 2,8f). Allein G. unterscheidet sich von ihnen durch die völlig andere Art der Geschichtsbetrachtung. Im einen Fall ‚ein nüchterner, geschulter Sinn für Politik u. Kriegführung; ein völlig diesseitiges, im Grund vorchristl. Denken, das nur an die menschlichen Triebe, Leidenschaften u. Kräfte in der Geschichte glaubt, das aus ihnen den Ablauf der Ereignisse zu begreifen u. zu deuten sucht', bei G. ‚eine durch u. durch wundergläubige

Anschauungsweise, die allenthalben Gott u. die Heiligen unmittelbar in die Geschichte eingreifen sieht' (Buchner, Einleitung XVf). Mit den Gotengeschichten des *Cassiodorus u. Jordanis (die G. nicht kennt) hat sein Werk gemeinsam, daß ein germanisches Volk als Herrschaftsträger erscheint; es hebt sich jedoch von ihnen ab durch die Intention, Zeitgeschichte, nicht Volksgeschichte zu bieten. Eindeutig beeinflußt ist G. von der christl. Weltchronistik (Eusebius/Hieronymus): der Beginn seiner Darstellung mit Schöpfung, Sündenfall u. einem Abriß der atl. Geschichte bis hin zur Geburt Christi (hist. Franc. 1, 1/16), die Parallelisierung von historia sacra u. profana (ebd. 1, 17), die Berechnung der Jahre seit Erschaffung der Welt (ebd. 1 pr.; 4, 51; 10, 31, 18) stammen von dort. Während aber in den Chroniken Zeitrechnung u. Synopse die eigentlichen Gegenstände des Interesses bilden, die geschichtlichen Ereignisse dagegen nur stichwortartig verzeichnet werden, ist bei G. die Akzentuierung gerade umgekehrt: ein dürrer Auszug aus Eusebius/Hieronymus, aufgefüllt mit anderem Material schafft den Rahmen; die detailfreudige Schilderung der Vorgänge aus der jüngsten Vergangenheit u. der Gegenwart bestimmt dagegen den eigentlichen Charakter von G.s Geschichtsbüchern (vgl. A.-D. van den Brincken, Studien zur lat. Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos v. Freising [1957] 95/8). Die Historiae adversus paganos des Orosius kennt G., er zitiert (hist. Franc. 1 pr.; 2 pr.) u. benützt sie; aber das apologetische Anliegen des Augustinus-Schülers ist für ihn nicht mehr aktuell; für seine eigene Geschichtsschreibung kam Orosius nur in beschränktem Umfang als Vorbild in Betracht. Von der Anlage der hist. Franc. her steht vielleicht Sulpicius Severus mit seinen chronica (zitiert hist. Franc. 1, 7; 2 pr.) am nächsten bei G.: Nacherzählung der Heilsgeschichte anhand der biblischen Bücher, Schilderung der nachchristl. Jhh. unter dem Blickwinkel ,Verfolgung u. Ausbreitung der Kirche' u. in den Schlußpartien breites Eingehen auf die zeitgenössischen arianischen Streitigkeiten u. die priszillianistischen Wirren. Gerade letzteres, die Aufzeichnung von Vorgängen, die man selber aus nächster Nähe miterlebt hat, mag G. angeregt haben, seinerseits ea quae in posterum acta sunt (d.h. von Martins Tod bis zur Jetztzeit) zu erörtern (ebd. 2 pr.), ähnlich wie er mit den Martinusbüchern dort einsetzt, wo Sulpicius Severus (bzw. sein Versifikator Paulinus v. Périgueux) abgebrochen hatten (virt. Martin. 1 pr. 1. 3). Freilich, obwohl er behauptet, seine eigene Historiographie an den leitenden Gesichtspunkten des Eusebius, Hieronymus, Sulpicius Severus u. Orosius auszurichten (bella regum et virtutes martyrum bzw. sanctorum [hist. Franc. 2 pr.]), ist seine Schilderung viel weniger auf Kirchengeschichte u. Kirchenpolitik eingeengt als etwa bei Sulpicius Severus: G.s Werk ist keine historia ecclesiastica, sondern eine Geschichte seiner Zeit, der G. positiv zugewandt ist. (Es findet sich bei ihm keine Spur jener für die Spätantike so charakteristischen Dekadenztheorie [vgl. A. Kehl, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 749/51], wenn man einmal von der Klage über den Verfall der Studien [hist. Franc. pr.] absieht.) Insgesamt erweist sich wiederum, daß G. zwar der antiken, vor allem der christl. antiken Tradition verpflichtet ist, diese jedoch einem Selektionsprozeß (im Sinne rigoroser Vereinfachung) unterzieht mit dem Ergebnis, daß durch die von ihm vorgenommene Akzentverschiebung letztlich etwas Neues entsteht.

2. Die Quellen. G.s Darstellung beruht teils auf eigener Anschauung (vor allem ab 573), teils auf mündlichen Berichten, teils, vor allem bis zur Mitte des 2. Buches, auf schriftlichen Quellen. Letztere (vgl. Krusch, Hist. XIX/XXI) gehören sowohl dem kirchlichen wie dem profanen Schrifttum an. Kirchlich: neben der Bibel (Vet. Lat. gemischt mit Vulg. [Bonnet 54/61; von Krusch, Hist. nicht bemerkte Bibelzitate bei Antin, Notes 273/6]) werden vor allem die o. Sp. 911 genannten Kirchenhistoriker herangezogen, ferner der Cursus paschalis des Victorius v. Aquitanien (nicht zu verwechseln mit Victor v. Tununna [gegen Oldoni 599]), die Pseudo-Klementinen, die Gesta Pilati, Theodosius' De situ terrae sanctae, Hieronymus' De viris illustribus u. Cyriacus' De inventione s. crucis. (Nach Vinay 193/200 kannte G. die genannten Werke des Eusebius [in der Übers. des Hieronymus bzw. des Rufinus], Orosius, Sulpicius Severus nur aus zweiter Hand u. zwar aus einem fränkischen u. einem arvernischen Annalenwerk; Oldoni 672/90 folgt ihm darin weitgehend, nimmt jedoch für G. direkte Orosius-Lektüre in Anspruch. Nach ihm schöpfte G. aus einer ,compilazione miscellanea', vielleicht einem chronikalischen Abriß der Weltgeschichte mit eingestreuten Zitaten

der genannten Autoren. Diese Kompilation enthielt nach Oldoni 691/3 auch Zitate aus dem Itinerar des Antoninus Placentinus, die in G. geographischen Exkurs über Ägypten u. das Rote Meer [hist. Franc. 1, 10] eingegangen sind.) Eine nicht erhaltene byz. Chronik kommt möglicherweise als Quelle für die hist. Franc. 4, 40; 5, 19. 30; 6, 30 gegebene Schilderung der Kaiser Justin II u. Tiberius II in Betracht (Cameron). Ganz sicher sind hagiographische Quellen benutzt: die Martinsbücher des Sulpicius Severus; Passiones (Pass. Saturnin. [BHL 7495]; Leidensgeschichten afrikanischer Märtyrer [vgl. BHL 2679]; PsAmbros. act. Seb. [BHL 7543]; dagegen scheidet die Pass. Iren., Andoch. et soc. [Clavis PL^2 nr. 2114], bei Krusch, Hist. XX noch als Quelle genannt, aus, da hist. Franc. 1, 29 höchstwahrscheinlich interpoliert ist, vgl. Ch. Perrat/A. Audin, S. Irénée: CahHist 1 [1956] 231/7); Viten (Ven. Fort. vit. Hil.; Vit. Maxent. Pict. [BHL 5804]; Vit. Anian. [BHL 473; wohl doch von Apollinaris Sidonius verfaßt, vgl. Courcelle, Τειχοσκοπία]; PsVen. Fort. vit. Remed. [BHL 7150]; Act. Silvestr. [Clavis PL^2 nr. 2235], dazu W. Levison, Konstantinische Schenkung u. Silvester-Legende: ders., Aus rheinischer u. fränkischer Frühzeit [1948] 433f). Gesichert auch die Verwendung von Briefsammlungen: Sulpicius Severus, Apollinaris Sidonius, Avitus, Ferreolus v. Uzès, Remigius v. Reims u. wahrscheinlich auch Paulinus v. Nola (Courcelle, Fragments). Profan: die o. Sp. 910 erwähnten Historiker Profuturus Frigiredus u. Sulpicius Alexander, Konsularfasten, Annalen (zur Problematik der letzteren vgl. Wattenbach/Levison 56f. 103_{225}. 107; Vinay 200/44 [nur Annalen von Clermont u. fränkische Annalen]; Oldoni 576/87 [insgesamt wie Vinay, jedoch mit stärkerer Betonung der mündlichen Tradition]; Buchner, Einleitung XXVI/III [burgundische Annalen u. ein weiteres Annalenwerk]). Außerdem wurde Philostrats Vita Apollonii von Courcelle als Quelle namhaft gemacht (Philostrate); die These stieß jedoch auf ernstzunehmenden Widerspruch (Antin, Notes 282/4). Bisweilen fügte G. seiner Darstellung nach dem Vorbild des Eusebius ,Original'-Dokumente ein: einen Brief des Eugenius v. Karthago, Akten zum Klosterstreit in Poitiers, die Fasten- u. Vigilordnung des Perpetuus für die Kirche von Tours, eine Predigt Gregors d. Gr. (eine Interpolation nach O. Chadwick, Gregory of Tours and Gregory the Great: JournTheolStud 50 [1949] 38/49; dagegen Krusch, Hist. XX_3 u. Buchner, Einleitung XXV_1) u. den Vertrag von Andelot zwischen Gunthram u. Childebert II (nach A. M. Drabek, Der Merowingervertrag von Andelot aus dem Jahr 587: MittInstÖsterrGeschForsch 78 [1970] 34/41 ein Protokoll der mündlichen Abmachungen; zur Datierung des Vertrags u. zu G.s Chronologie überhaupt W. A. Eckhardt, Die Decretio Childeberti u. ihre Überlieferung: SavZGerm 84 [1967] 67/71). – Vieles von dem, was G. mitteilt, fußt, wie er selbst sagt (Belege aus hist. Franc. 1/4 bei Krusch, Hist. XIX_{4f}), auf mündlichen Berichten; bisweilen nennt er sogar seine Gewährsleute mit Namen (vgl. ebd. XIX). Mündlicher Familientradition entstammt gewiß die berühmte Attalus-Erzählung (hist. Franc. 3, 15; dazu J. M. Pizarro, A ,Brautwerbung' variant in Gregory of Tours. Attalus' escape from captivity: Neophilologus 62 [1978] 109/18) u. anderes über die bischöflichen Verwandten G.s; in ähnlicher Weise dürfte arvernische u. touronische Lokalüberlieferung G.s Bericht über die betreffenden Kirchen u. Städte geprägt haben (Buchner, Einleitung XXVIII). Ebenso ,ist unbestritten, daß ... echte fränkische Volksüberlieferung' aufgenommen wurde (ebd. XXIX), wie zB. die Erzählung von Childerichs Flucht nach Thüringen (hist. Franc. 2, 12) oder von Chlodwigs Brautwerbung um Chrodichilde (ebd. 2, 28). G., ein des Fränkischen wahrscheinlich unkundiger Gallorömer (Buchner, Einleitung XII; Rouche 167f), wird wohl, anders als später Paulus Diaconus, diese Erzählungen nicht in ,poetischer' Form, sondern als auf den Handlungskern reduzierte ,Prosa'-Berichte kennengelernt haben; jedenfalls läßt ,die Form seiner Berichte nirgends ein Lied durchscheinen' (ebd. XXIX; Lit. zu der sagenhaften Überlieferung der Merowingerzeit bei G., bes. zu der Kontroverse Lied/Sage: Wattenbach/Levison 103_{226}). Aber auch für die Geschichte des fränkischen Herrscherhauses können wir mit mündlichen Tradenten rechnen, teils Augenzeugen (bis etwa zu Chlodwigs Tod [511] zurück), teils Tradenten aus zweiter u. dritter Hand. So dürfte G.s Erzählung von Chlodwigs Taufe (hist. Franc. 2, 29/31) mindestens teilweise auf die Schilderung Chrodichildes zurückgehen, die von 511/48 in Tours gelebt hatte (Buchner, Einleitung XXXI/III).

3. Glaubwürdigkeit. Mit der Quellenfrage berührt sich auch die Frage nach G.s Glaubwürdigkeit als Historiograph. Als gesichert darf gelten, daß G. subjektiv ehrlich war (Krusch, Hist. XIX; Buchner, Einleitung XXX); Unwahrhaftigkeit stünde in ausgemachtem Gegensatz zu seinem Selbstverständnis als Schriftsteller (vgl. o. Sp. 907/10). Aber auch objektiv wird man den Informationswert der hist. Franc. hoch veranschlagen dürfen, sofern die ihm vorliegenden Nachrichten zuverlässig waren (kritisches Vermögen ist zwar vorhanden, vgl. die hist. Franc. 2, 9 angestellte Untersuchung über den Ursprung des merowingischen Königtums, aber es wird nur partiell eingesetzt [Friedrich 40/69]). Zuverlässigkeit können wir weitgehend annehmen für die Zeit zwischen 573/93. Zwar ist G. nicht frei von parteilichen Urteilen u. tendenziöser Darstellung (man vgl. etwa die Schilderung Chilperichs, Fredegundes u. des Bischofs Felix v. Nantes; dazu Hellmann 20/8. 32/4), aber selbst dort, wo er voreingenommen ist, werden die geschichtlichen Tatsachen nicht durch seine Wertung bis zur Unkenntlichkeit entstellt (vgl. Monod 146; Kurth, Autorité 205f; Buchner, Einleitung XXXf). G. besaß ein ausgeprägtes Bewußtsein für den Unterschied zwischen objektivem Bericht u. sujektiver Deutung, was sich bis in die literarische Darstellungsform hin auswirkte (Thürlemann 74/81). Das Angewiesensein auf mündliche Quellen brachte es freilich notwendigerweise mit sich, daß die Zuverlässigkeit von G.s Mitteilungen stufenweise abnimmt u. speziell für die Ereignisse vor Chlodwigs Tod (iJ. 511) unsicher wird: wir haben mit Kenntnislücken, mit Einsprengseln aus Sagenüberlieferung, mit Mißverständnissen zu rechnen. Um chronologische Exaktheit war G. allem Anschein nach auch nicht hinreichend bemüht (vgl. hist. Franc. 1, 48; 4, 51; 10, 31, 18; dazu Krusch, Hist. 34_1 u. R. Weiss, Chlodwigs Taufe: Reims 508 = Geist u. Werk der Zeiten 29 [1971] 14/9). Wie in der Martinsvita des Sulpicius Severus dürften freilich auch bei G. manche falsche Zahlenangaben auf Überlieferungsfehler zurückgehen. Zu bedenken ist ferner die im 6. Jh. noch andauernde Unfestigkeit des chronologischen Systems, bei G. finden sich allein für den Beginn des Jahres fünf verschiedene Ansätze. (J. Des Graviers, La date du commencement de l'année chez Grégoire de Tours: RevHistÉglFr 32 [1946] 103/6.) All dies hat dazu geführt, daß die Forschung G.s Glaubwürdigkeit ernsthaft in Frage stellte. Die schärfste Kritik, verbunden mit den Namen Halphen, Krusch u. van den Vyver, entzündete sich an G.s Schilderung von Chlodwigs Taufe. Die Kritik der Kritik (Lot, Calmette u. v. d. Steinen) blieb nicht aus (guter Überblick bei Weiss aO. 9/14, der seinerseits die kritische Position van den Vyvers weiter ausbaute). Insgesamt scheint in letzter Zeit das Vertrauen in G.s Zuverlässigkeit eher zugenommen zu haben, sowohl in der Frage der Chlodwigtaufe (Schäferdiek, Bild; ders., Übertritt, hält v. d. Steinens Analyse für gültig; Buchner, Einleitung XXXI/III u. Tessier 154/69. 489/93 halten v. d. Steinens Analyse für wahrscheinlich), wie auch in anderen Zusammenhängen (hist. Franc. 2, 9 Herkunft der Franken aus Pannonien beruht nicht auf wilder Phantasie, sondern auf einer Verwechslung von Hugenland mit Hunnenland, vgl. N. Wagner, Zur Herkunft der Franken aus Pannonien: FrühmittelalterlStud 11 [1977] 218/28; zur Glaubwürdigkeit der Nachrichten über Byzanz s. Cameron; kein Irrtum G.s in der Notiz hist. Franc. 1, 10 über Ägypten u. das Rote Meer vgl. Oldoni 690/3).

c. Gregor als Autor der Libri miraculorum. Mehr als mit hist. Franc. steht G. mit den Wunder- u. Heiligengeschichten in einer durchgehenden christl.-antiken Tradition. Dies zeigt sich zum einen darin, daß er ältere Werke bearbeitet (Andr. pr.), übersetzt (dorm.; vgl. glor. mart. 94), auszieht (vor allem glor. mart. u. glor. conf.; vgl. Krusch, Mir. 10f) u. fortführt (virt. Martin. 1, 3); zum anderen aber auch darin, daß die Wunderbücher stärker stilisiert sind als hist. Franc., d. h. in höherem Maße den Anschluß an literarische Vorbilder suchen (Thürlemann 104f). Damit hängt auch zusammen, daß der Gedanke der eigenen literarischen Unfähigkeit fast ausschließlich in den Libri miraculorum zum Ausdruck gebracht wird (ebd. 59_{47}). Trotzdem haben auch diese Schriften G.s, die in seinen Augen wohl das gleiche Gewicht hatten wie die Geschichtsbücher (Boesch Gajano 31_7), ihre eigene, Gregorsche Prägung. Sie resultiert daraus, daß auch hier G. nicht die ganze Breite der Tradition fortführt, sondern eine sehr begrenzte, seiner besonderen Interessenlage entgegenkommende Auswahl trifft. So spielt die Gattung ,Passio' in seiner Produktion fast keine Rolle (dorm. ist eine Übersetzung; glor. mart. 103 [Felix v. Nola] ein Exzerpt aus Paulinus v. Nola) u. die Gattung ,Vita', in der Legendensammlung des Liber vitae patrum immerhin vorhanden, wird von G. deutlich als Nebenprodukt seiner hagiographischen Bemühungen betrachtet: statueram quidem illa tantum scribere, quae ad sepulchra beatissimorum martyrum confessorumque divinitus gesta sunt, sed, quoniam quaedam de his nuper repperi, ... dicere aliqua ex illis oportunitate cogente non differo (vit. patr. pr.; ähnlich glor. conf. 44). Er zeichnet zwar auf, was ihm über verschiedene Heilige zu Ohren gekommen ist, von den zwanzig Abschnitten der Vitae patrum befassen sich drei mit G.s eigenen Ahnen, acht weitere stehen in Beziehung zu Clermont, drei weisen nach Tours, aber die Aufzeichnungen lassen keinen festen Plan erkennen außer eben den, das im Laufe der Zeit zusammengekommene Material nicht untergehen zu lassen. Anders als in den von der Tradition des antiken Bios (vgl. H. Gerstinger, Art. Biographie: o. Bd. 2, 390f) bestimmten, zT. bewußt historiographisch orientierten Heiligenviten eines Athanasius, Sulpicius Severus, Ennodius (B. R. Voss, Berührungen von Hagiographie u. Historiographie in der Spätantike: FrühmittelalterlStud 4 [1970] 53/69; M. Heinzelmann, Neue Aspekte der biographischen u. hagiographischen Literatur in der lat. Welt [1./6. Jh.]: Francia 1 [1973] 27/44), anders auch als in dem seit Hieronymus sich stark ausbreitenden Typus der legendären Wundervita steht bei G. nicht der lebendige, sondern der tote Heilige im Zentrum des Interesses (Boesch Gajano 32/52). Charakter, Lebensführung, ja sogar die in ferner Zeit vollbrachten Wundertaten kümmern ihn wenig; dagegen ist ihm der Gedanke unerträglich, irgendeines der hier u. jetzt sich ereignenden Wunder könnte der Vergessenheit anheimfallen (glor. mart. pr.; glor. conf. pr.; Julian. 4; virt. Martin. 1 pr.). Die Wirkungsmächtigkeit Gottes in der Gegenwart, die praesentes virtutes (ebd.), sind das beherrschende Thema der Libri miraculorum. Der Grund für die Konzentration auf einen in der Hagiographie vor G. zwar nicht unbekannten (vgl. Aug. civ. D. 22, 8; Mirac. Steph. [PL 41, 833/54]; dazu Delehaye), aber doch nicht zentralen Typus dürfte in der o. Sp. 907/10 skizzierten ,realistischen' Mentalität G.s zu suchen sein, die das Selbsterlebte höher einschätzt als das rein literarisch Überlieferte. Von hier aus erklärt sich auch die innere Nähe der Wunderbücher zu den Geschichtsbüchern, die über den Einbau von Mirakelberichten u. Heiligenleben in die Historien weit hinausreicht, so daß man von einer ,hagiographischen Stilisierung' der Geschichtsschreibung selbst sprechen konnte (E. H. Walter, Hagiographisches in G.s Frankengeschichte: ArchKultGesch 48 [1966] 296/301). Umgekehrt: weil die Miracula nicht von fernen Dingen handeln, sondern gegenwarts- u. ortsbezogen sind, steckt in ihnen auch viel historisches Material. Diese innere Affinität der Hauptwerke G.s geht freilich nicht so weit, daß die Gattungsunterschiede aufgehoben würden: die moralische Nutzanwendung, die Linie der aedificatio, wird in den Miracula wesentlich deutlicher ausgezogen als in den Historien (Thürlemann 51. 79/81); ferner ,erscheint die Angabe mündlicher Zeugnisse, der Hinweis auf Gewährsleute ausschließlich im Wunderkontext; die profane Geschichte enthält nur Verweise auf schriftliche Quellen' (ebd. 23; die lange Liste dieser Gewährsleute bei Krusch, Mir. 7/9). Die Berichte dieser relatores wie auch die Erzählungen von Selbsterlebtem trägt G. mit detailfreudiger Realistik vor, aus Freude an der Realität schlechthin, aber auch in der Absicht, die Glaubwürdigkeit des Gesagten zu sichern (Thürlemann 26/8). Wesentlich auf die materia (virt. Martin. 2 pr.), auf die simplex historia (ebd. 1, 5) ausgerichtet, entstehen so bisweilen Erzählungen von novellenartiger Prägnanz, die von G. selbst zwar keineswegs als fiktionale Literatur gedacht waren, de facto jedoch, ganz oder teilweise, in das erzählerische Reservoir des MA eingingen (vgl. zB. I. Dujčev, La mano dell'assasino. Un motivo novellistico nella agiografia e nella letteratura comparata: Miscellanea R. Taibbi [Palermo 1975] 193/207). G. selbst kam es gerade in den Wunderbüchern sehr auf Authentie an (die bewußte Umdichtung pagan-antiker Wunderlegenden [Courcelle, Philostrate] stünde in eklatantem Widerspruch zu seinen erklärten Absichten). Die narratio miraculorum mußte im 6. Jh. noch immer mit Kritik rechnen, sowohl von seiten gebildeter Bischöfe wie von seiten ungebildeter (heidnischer?) rustici: glor. mart. 5. 63; virt. Martin. 2, 32; vit. patr. 2, 2; 17 pr.; glor. conf. 29. 80; hist. Franc. 7, 1 (dazu K. Schreiner, ,Discrimen veri ac falsi'. Ansatz u. Formen der Kritik in der Heiligen- u. Reliquienverehrung des MA: ArchKultGesch 48 [1966] 10/3). Speziell gegen

die erste der drei von G. aufgezählten testes fidei (scripturae relatio, aliorum auctorum testimonium, proprii intuitus auctoritas: vit. patr. 17 pr.) konnte sich der Vorwurf richten, es handle sich um reine Phantasiegebilde (compositum, confictum: glor. mart. 63). Daher G.s Bemühen, in seinen hagiographischen Schriften u. Passagen durch Personen-, Zeit- u. Ortsangaben Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Berichteten zu zerstreuen. Dasselbe erwartete er auch von den ihm vorliegenden Quellen. Wenn eine Heiligenvita diesem Anspruch nicht gerecht wurde, verfaßte er lieber eine eigene Schrift (vit. patr. 8 pr.). Umgekehrt, wo die constans sibi maiorum memoria (Sulp. Sev. vit. Mart. 11) etwas Sicheres überlieferte, wo ein Autor mit seinem Namen für die Zuverlässigkeit bürgte u. besonders, wo die kirchliche Lehrautorität (canon sacerdotalis: glor. mart. 85) hinter einer scriptura stand, bediente er sich gerne der Arbeiten seiner Vorgänger, so daß die Wunderbücher eine wahre Fundgrube für die Geschichte der gallischen Hagiographie vom 4./6. Jh. darstellen (vgl. W. Speyer, Art. Gallia II [literaturgeschichtlich]: o. Bd. 8, 953; Zusammenstellung der von G. benutzten hagiographischen Quellen [Poesie u. Prosa] bei Krusch, Mir. 9/11 u. Kurth, Autorité 136/9; an nichthagiographischen Quellen sind außer Eusebius, Rufinus, Orosius, Theodosius [s. o. Sp. 910/2] noch PsMelito Sard. trans. Mariae [glor. mart. 4], apokryphe Apostelgeschichten [ebd. 28f. 34] u. wohl auch der Liber pontificalis zu nennen [so Bonnet 65_8 gegen Krusch, Mir. 63_{1f} zu glor. mart. 39]; Krusch [Mir. 11] nimmt außerdem durch Übersetzung vermittelte Kenntnis von Theodorets u. Evagrius' Kirchengeschichten sowie von Ps-Codinus' De aedificiis Constantinopolitanis an). Mit diesem Streben nach Verläßlichkeit u. Glaubwürdigkeit (Bernoulli 88 bezeichnet G. als den Prototyp hagiographischer Gelehrsamkeit) hebt sich G. trotz der unbestreitbaren Überschätzung des Mirakulösen deutlich von der Unbedenklichkeit der folgenden mittelalterlichen Jhh. ab, wie denn auch in anderer Hinsicht G.s hagiographische Schriftstellerei eher spätantik denn frühmittelalterlich zu nennen ist: erst in der Generation nach ihm setzt sich das neue hagiographische Leitbild des ,Adelsheiligen' durch; G. hat an seiner Herausbildung keinen Anteil (Prinz, Mönchtum 489/503).

V. Gregors Bildung. Seine Bildung ist sowohl in ihren Anfängen (vgl. o. Sp. 895) als auch in ihrer weiteren Entwicklung entscheidend bestimmt von der lat. Bibel u. der christl.-lat. Literatur (G. konnte kaum griechisch: vgl. den Lapsus hist. Franc. 1, 17 [dinastiam]; zum Problem Bonnet 53_5; Büchner 22_2). Aber auch die lat. (bzw. ins Lat. übersetzte) Patristik ist nur ausschnitthaft in seinen Gesichtskreis getreten: die Apostolischen Väter u. die Apologeten interessieren ihn nur unter hagiographischem Aspekt (hist. Franc. 1, 28f; glor. mart. 85); fern steht ihm auch die spekulative Theologie des Ostens u. Westens (vgl. o. Sp. 904f). Zwar kennt er Hieronymus, außer dem Chronicum Eusebii zitiert er De viris illustribus (hist. Franc. 1, 22. 26. 28) u. ep. 22 mit dem bekannten Traumgesicht (glor. mart. pr.), er rühmt die flores eloquii des Ambrosius (virt. Martin. 1, 5) u. beruft sich auf Hilarius v. Poitiers u. Eusebius v. Vercelli (hist. Franc. 5, 44), aber ihre theologische Gedankenwelt findet bei G. keinen Widerhall. Der Name Augustinus kommt in seinem Werk nicht vor, u. die Annahme, hist. Franc. 1, 5 enthalte ein wörtliches Augustinus-Zitat (Krusch, Hist. u. Buchner zSt.), ist unbegründet. (Die Verweise in Kruschs Editionen auf patristische Zitate u. Similien sind insgesamt zu überprüfen; sie vermitteln das Bild einer Belesenheit, wie sie G. nicht besessen hat. Der Ausdruck arca bicamerata et tricamerata [stell. 2] etwa stammt nicht aus Hieron. adv. Iovin. 1, 17 [Krusch, Mir. 405. 408_1], sondern aus der Vet. Lat.-Version von Gen. 6, 16. Auch die von Antin, Notes 277f beigebrachten Hieronymus-Similien überzeugen nicht im Sinne der These.) Kirchliche Historiographie, Hagiographie u. christl. Dichtung sind die wesentlichen Inhalte von G.s Bildung. (Zu G.s Vertrautheit mit christl. Poesie vgl. Bonnet 70f, Krusch, Mir. 9f u. Thürlemann 44/8. 114/9 [Prudentius]; Bonnet 74/6, Meyer 19. 62/9. 127. 140, Büchner 34/7, Koebner 82/91 [Venantius Fortunatus]; Leroy [Lact. Phoen.]; Courcelle, Fragments [Paulinus Nol.]; Krusch, Mir. 136_8 u. Bonnet 64_4 [Paulinus Petric.]; Krusch, Mir. 405 [Hilar. Arel. De fontibus Gratianopolitanis; Clavis PL² nr. 502]; Bonnet 65_3 u. Krusch, Hist. 18_3 [Sedulius]; Juvencus u. Avitus werden je einmal erwähnt [hist. Franc. 1, 36 bzw. 2, 34], nicht dagegen Marius Victorius, Dracontius u. Arator.) – Der kirchlich-christl. Literatur treten jedoch auch Elemente profanen Bildungsgutes ergänzend zur

Seite. (Über G.s diesbezügliche Kenntnisse handeln vor allem Monod 109/14; Krusch, Mir. 9; Bonnet 49/53; Roger 103/10; Kurth, Études [maßgebend]; nach Courcelle, Τειχοσκοπία 211_2 ist von J. B. Jungblut eine über Kurth hinausgehende neue Zusammenstellung des Materials zu erwarten.) Nicht selten finden sich Vergilzitate oder -anklänge, vor allem aus Aen. 1/8, aber auch aus 10 scheint wenigstens ein Vers (845) verwendet in glor. mart. 5 u. dorm. 2. (Die Vergil-Belege sind bei Krusch, Mir. 9; Bonnet 50/2; Kurth, Études 14/21 gesammelt.) Der Nachweis von unbestreitbaren Georgica-Anklängen ist m. E. bisher nicht erbracht (anders Oldoni 597_{132} u. Thürlemann 96_{28}); dasselbe gilt für die Eklogen: die Wendung dum haec mecum tacitus volverem (hist. Franc. 2, 23), von Kurth (Études 20), Krusch u. Buchner (zSt.) für ein Zitat aus Verg. ecl. 9, 37, von H. Silvestre (Grégoire de Tours avait-il lu Boèce?: Latom 9 [1950] 437) für boethianisch gehalten, stammt in Wirklichkeit aus Gen. 24, 45 (Thürlemann 95_{27}). Zu dem angeblich Ciris 21 entnommenen Ausdruck si dici fas est (hist. Franc. 9, 32 u. ö.) vgl. A. Vetter, Art. fas: ThesLL 6, 1 (1912/26) 293, 62/71. Horazlektüre ist möglich, Ovidkenntnisse hingegen sind nicht nachweisbar (Kurth, Études 24; Oldoni 597): die Erwähnung des raptus Proserpinae (glor. mart. pr.) geht höchstwahrscheinlich nicht auf Ovid (Krusch, Mir. 9) u. auch nicht auf Claudianus (Büchner 26) zurück, sondern auf Verg. Aen. 6, 397/402. 601 (H. W. Garrod, Virgil and Gregory of Tours: ClassRev 33 [1913] 28). Hist. Franc. 4, 9 ist vielleicht der Fabeldichter Canius Rufus Gaditanus zitiert (L. Herrmann, Autour des fables de Phèdre: Latom 7 [1948] 199). Zu G. u. Philostrat s. o. Sp. 913. Sallusts Catilina-Proömium findet Verwendung in hist. Franc. 4, 13 u. 7, 1 (vielleicht auch in vit. patr. 4 pr.; Kurth, Études 22), über das Proömium hinaus ist jedoch keine Sallustlektüre festzustellen. (Oldoni 594 vermutet sogar, daß G. nicht einmal das ganze Proömium kannte, sondern die zitierten Sätze einer kommentierten Orosius-Ausgabe entnommen hat.) Ferner beruft sich G. auf die (verlorene) Plinius-Grammatik u. auf Gellius (vit. patr. pr.), sowie auf Martianus Capella (hist. Franc. 10, 31, 18). Die Möglichkeit, daß G. diese Schriften selbst gelesen hat, wird von der Forschung (zB. Bonnet 52f) wohl zu skeptisch beurteilt, da G. auch sonst artes-Literatur (im weiteren u. engeren Sinne) benützt zu haben scheint: stell. 13 zieht er die (uns nicht erhaltene) Chorographie des Julius Titianus an; die Verwendung von termini technici bei der Schilderung von Krankheiten (zB. bei der Beschreibung des morbus dysentericus) läßt auf die Lektüre medizinisch-pharmazeutischen Schrifttums schließen (Riché, Éducation 248f; dagegen Oldoni 569_{18}; zuletzt hierüber P. A. Janssens, De morbus dysentericus in de Historia Francorum van Gregorius van Tours: Scientiarum Historia 15 [1973] 217/23 [mir nicht zugänglich]); außerdem besaß G. ein Werk über Metrik (Meyer 127 u. Büchner 31/4 zu Ven. Fort. carm. 9, 7). Da er selber Gedichte verfaßte (s. o. Sp. 897) dürfen wir annehmen, daß er es auch benützt hat. Ebenso läßt der Spott, den G. über die prosodischen Verstöße in Chilperichs Versen ausgießt (hist. Franc. 6, 46), erkennen, daß die antike metrische Tradition ihm noch selbstverständlicher Besitz war (vgl. dazu u. Sp. 927f). Weil sich jedoch in der gesprochenen Sprache Längen u. Kürzen bereits entscheidend verändert hatten (F. Lot, À quelle époque a-t-on cessé de parler latin?: ArchLatMA 6 [1931] 120), kann es sich dabei nur um Bildungsbesitz handeln. Der Erwerb dieser Bildung wird trotz vit. patr. 2 pr. (non ... me artis grammaticae studium imbuit, neque auctorum saecularium polita lectio erudivit, sed tantum ... Aviti Arverni pontificis studium ad ecclesiastica sollicitavit scripta) zu einem guten Teil in der Jugendzeit erfolgt sein. Zwar gab es für den niederen Klerus durchaus den rein ekklesiastisch ausgerichteten Unterricht (Beck 60/2; Riché, Éducation 326. 329/31), er dürfte mit dem Unterricht der künftigen Mönche weitgehend Ähnlichkeit gehabt haben (vgl. J. Leclercq, Pédagogie et formation spirituelle du 6ᵉ au 9ᵉ s.: La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo 1 = SettimStudAltoMedioevo 19, 1 [Spoleto 1972] 259/70), aber G. kam aus dem senatorischen Adel, wo nach dem Verschwinden der öffentlichen Unterrichtsanstalten Elemente des antiken Erbes gewissermaßen in Familientradition weitergereicht wurden (Riché, Éducation 233/6; ders., Enseignement 234f). Daß G. im o. zitierten Satz diesen ,Privatunterricht' nicht erwähnt, liegt wohl zum einen an der gegen die hohe Rhetorik gerichteten polemisch-apologetischen Zielsetzung dieser u. ähnlicher Passagen, zum anderen an den innerkirchlichen Vorbehalten gegenüber der Lektüre paganer Dichter (vgl. R. Herzog,

Probleme der heidn.-christl. Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus v. Nola: EntrFondHardt 23 [1977] 382_3). Es scheint, daß G. sich diese Vorbehalte zu eigen gemacht hat. In der praefatio zu glor. mart. gibt er einen aus Verg. Aen. 1/8 ausgezogenen (formal wohl von Sidon. Apoll. carm. 9, 65/210 beeinflußten) Katalog mythologischer Themen, deren Behandlung er zurückweist: Non ego Saturni fugam, non Iunonis iram, non Iovis stupra, non Neptuni iniuriam, non Eoli sceptra, non Aeneada bella, naufragia vel regna commemoro. Taceo Cupidinis emissionem ⟨nec⟩non Ascanii dilectionem imeneosque lacrimas vel exitia saeva Didonis, non ⟨pandam⟩ Plutonis triste vestibulum, non Proserpinae stuprosum raptum, non Cerberi triforme caput, non revolvam Anchisae colloquia, non Itachi ingenia, non Achillis argutias, non Sinonis fallacias. Non ego Lacoontis consilia, non Amphitrionidis robora, non Caci conflictus, fugas vel obitum exitialem proferam. Non Eumenidum variorumque monstrorum formas exponam, non reliquarum fabularum commenta, quae hic auctor aut finxit mendacio aut versu depinxit heroico. In der anschließenden Begründung für die recusatio fällt bezeichnenderweise dasselbe Stichwort wie in der Wertung der 7 (von Menschen geschaffenen) Weltwunder: sed ista omnia tamquam super harenam locata et cito ruitura conspiciens heißt es im ersten (glor. mart. pr.), sed ista ... ab hominibus ... constat esse fundata, ideoque et quaedam deruerunt, quaedam autem ruinae sunt proxima im zweiten Text (stell. 9). Den fallaces fabulae stellt G. die divina et evangelica miracula, den Menschenwundern die Wunder Gottes in der Natur gegenüber (ebd.; zum Wunder der heißen Quellen von Grenoble [ebd. 14] vgl. W. Speyer, Der Ursprung warmer Quellen nach heidn. u. christl. Deutung: JbAC 20 [1977] 43f). M. a. W., die kulturellen Leistungen der antiken Welt sind im besten Falle Gegenstände des Staunens (miracula), nicht aber Werte, auf denen sich ein Leben gründen läßt. Das entscheidende Fundament bildet für G. die (Offenbarungs-)Religion; die heidn. literarische Tradition liefert ihm dazu nur Ergänzungen: nützliches Sachwissen aus der artes-Literatur bzw. ornamentalen Schmuck. (Thürlemann 96_{28}. 97: ,Die Vergil-Zitate stammen überwiegend aus dem 1. Buch der 'Aeneis' – die Hälfte davon sind Sturm- u. Gewitterschilderungen ... Es besteht kein Zweifel, daß ... die 'Aeneis'-Zitate ... nur die Aufgabe haben, G.s Text ein gewisses poetisches Kolorit ... zu verleihen.') Zusammenfassung: G.s Kenntnisse sind sporadisch, seine Bildungsinteressen eklektisch, sowohl im Bereich der kirchlichen wie der profanantiken Literatur. Er ergreift, was zu ihm paßt u. läßt beiseite, was ihm unnütz erscheint. Die kulturellen Leistungen der vorausgegangenen Jhh. stellen für ihn nicht ein verpflichtendes Bildungserbe dar, das als solches rezipiert u. weitergegeben werden müßte.

VI. Sprache u. Stil. a. Sprache. Die Erforschung der Sprache G.s kann trotz Bonnet nicht als abgeschlossen gelten. Es stellen sich drei Probleme. 1) welcher Aussagewert kommt G.s Selbstzeugnis (glor. conf. pr.; hist. Franc. 1 pr.) über die mangelnde Korrektheit seiner Sprache zu? 2) wie weit läßt sich G.s Sprache mit der der handschriftlichen Überlieferung identifizieren? 3) ist das, was G. schreibt, Umgangs- oder Schriftsprache? – Zu 1): Sicher ist, daß G.s Bemerkungen über seine Sprache in der nämlichen Tradition stehen, aus der heraus auch Gregor d. Gr. sich Barbarismen u. falschen Kasusgebrauch nach Präpositionen zuschreibt (ep. 5, 53a, 5; vgl. T. Janson, Latin prose prefaces [Stockholm 1964] 162/8). Die antirhetorische Polemik (Grammatikablehnung), die mit Selbstbezichtigungen dieser Art von Haus aus verbunden ist, trägt jedoch bei Gregor d. Gr. wesentlich aggressivere Züge als bei unserem Autor, so daß die Forschung der Aussage G.s den Wert eines ,aufrichtigen' Bescheidenheitstopos zubilligte (Forschungsüberblick bei Thürlemann 59/63). Bonnet (78/80) zB. nimmt an, daß G. mit der Wendung si aut in litteris aut in sillabis grammaticam artem excessero (hist. Franc. 1 pr.) auf seine verwilderte Orthographie u. Morphologie habe hinweisen wollen, u. daß die Grammatik-Passage von glor. conf. pr. G.s Eingeständnis enthalte, er verwechsle ganz allgemein Genera u. Kasus. Demgegenüber ist zu betonen, daß an der erstgenannten Stelle die summarische Ausdrucksweise keine Spezifizierung der anvisierten vitia erlaubt; es können damit sehr viel weniger auffällige Grammatik-,Fehler' oder gar nur Stilverstöße wie zB. der Mytacismus gemeint sein (vgl. Greg. M. ep. 5, 53a, 5; Sidon. Apoll. ep. 9, 7, 2). Ebenso gilt es zu beachten, daß die letztgenannte Stelle sich nur auf Genuswechsel im Bereich der Nomina sowie auf Rektionswechsel im Bereich der Präpositionen bezieht, auf Phänomene also, die auch bei guten spätlat. Autoren (wie zB. Alcimus Avitus, Cassiodor, Gregor d. Gr.) anzutreffen sind. Das würde bedeuten: G. erkennt (möglichen Einwürfen rhetorisch gebildeter Leser zuvorkommend) an, daß er kein ,klassisches', an den Regeln der artes grammaticae ausgerichtetes Latein schreibt, sondern seine Sprache an der spätlat.-ekklesiastischen Praxis orientiert. Ein weitergehendes Eingeständnis grammatischer Unfähigkeit, d.h. ein Bekenntnis, den Standard spätlat.-kirchlicher Schriftsteller nicht zu erreichen, ist den beiden Textstellen nicht zu entnehmen. – Zu 2): Obwohl die Überlieferung der Werke G.s alt ist (älteste Hs. der hist. Franc.: 7. Jh.; älteste Hs. der Wunderbücher: 9. Jh.), können wir aus ihr nicht zuverlässig auf G.s Sprache rückschließen. Wir müssen annehmen, daß vom 7. Jh. an ,merowingische' Schreibweisen u. Formen den authentischen Text durchsetzt haben u. daß, im Gegenzug, vom Ende des 8. Jh. an die G.-Überlieferung einer purgierenden Überarbeitung unterworfen wurde. (Letzterer Vorgang ist allerdings, wie Zelzer, Frage 227/39 überzeugend nachgewiesen hat, von der Forschung stark überbetont worden; die sprachlich reineren Formen der Wunderbücher gehen nicht auf geschickte philologische Kritik, sondern auf bessere Überlieferung zurück.) Aufgrund dieser Umstände wird immer ein Rest Unsicherheit darüber bleiben, welche sprachliche Gestalt G. seinem Werk gegeben hat. Sicher ist nur, daß der ursprüngliche Text nicht mit dem Text der Editionen Kruschs identisch ist: Krusch hat G. konsequent ,merowingisiert', d.h. unter Vernachlässigung der recensio auch selten oder nur einmal belegte ,unkorrekte' Formen in den Text aufgenommen (Löwe, Rez.; Buchner, Rez.). Freilich würde, wenigstens was die Textgestalt der hist. Franc. angeht, auch ein nach den strengen Regeln der Kritik erstellter Text kein reguläres Spätlatein, sondern merowingisches Latein aufweisen: der Archetyp (spätestens Ende des 7. Jh. [ders., Einleitung XXXV]) trägt eindeutig merowingischen Sprachcharakter. Wie weit sich der Archetyp vom Original entfernt hat, bleibt offen. Daß er ihm sprachlich sehr nahe gestanden hat, darf seit Zelzer (Frage 235/9) mit guten Gründen bezweifelt werden. – Zu 3): G. spricht wiederholt davon, daß seine Werke sermone rustico, inculto o.ä. geschrieben seien (hist. Franc. 1 pr.; virt. Martin. 2, 3; glor. conf. pr.; s. Bonnet 76/80, bes. 80_1). Man hat daraus auf die bewußte Absicht G.s geschlossen, vulgär- bzw. umgangssprachlich zu schreiben (Roger 128). Dem steht jedoch entgegen, daß typisch präromanische Syntaktika, die im 6. Jh. mit Sicherheit bereits umgangssprachlich waren, bei G. fehlen (Bonnet 399; Buchner, Einleitung XXXVIIIf; du Plessis 60/6 [indirekte Bestätigung]), der Wortschatz nur wenig umgangssprachliches Material enthält (Bonnet 742f) u. andrerseits ausgesprochene Hyperurbanismen, d.h. schriftsprachliche Reaktionen auf die Umgangssprache, anzutreffen sind (bloßer Dativ statt ad mit Akk. [ebd. 537/9], verbum simplex statt des Kompositums [ebd. 234], neue Deponentia [ebd. 411/3]). Dazu kommt, daß G. in der Realität eine ,bäurische' Sprache (bzw. Aussprache) als dégoutant empfindet (virt. Martin. 2, 1 [dazu Buchner, Einleitung XXXIX]; hist. Franc. 9, 6 [dazu Thürlemann 70_{65}]). Tatsächlich beziehen sich die genannten Aussagen G.s über rusticitas, mangelnde ,Grammatik'-Kenntnis u.ä. primär auf den Stil (Bonnet 78) u. erst sekundär auf die Sprache im Sinne des recte loqui, u. wo sie sich auf letzteres beziehen, beinhalten sie kein Bekenntnis zum umgangssprachlichen Latein. Gewiß wollte G. kein ciceronianisches Latein schreiben, sondern das Latein der Bibel u. der kirchlichen Schriftsteller, ein Latein, das vom Standpunkt der grammatici aus als ,bäurisch' gewertet werden mußte, das aber trotz zahlreicher (von der Umgangssprache zweifellos mitbedingter) Neuerungen eben doch literarischen u. nicht umgangssprachlichen Charakter trug (D. Norberg, Syntaktische Forschungen = Uppsala Universitets Årsskrift 1943 nr. 2, 14f), vergleichbar etwa dem Latein eines Caesarius v. Arles (E. Clerici, Il sermo humilis di Cesario d'Arles: RendicIstitLomb Cl. di Lett. 105 [1971] 339/64). – Ergebnis: Man wird kaum fehlgehen, wenn man im überlieferten G.-Text alle Syntaktika, die auch bei anderen spätlat. Ekklesiasten bezeugt sind (Genuswechsel, Rektionswechsel [s. o.], Nom. u. Akk. absolutus [Bonnet 561/8], freierer Gebrauch der Tempora [ebd. 634/45] u. Modi [ebd. 656/89], Neuerungen im Gebrauch der Hilfsverben [ebd. 689/93] u. der Pronomina [ebd. 694/7]), auf G. selbst zurückführt; das Problem seiner Orthographie u. Morphologie dagegen wird neu zu überdenken sein. Zwar herrscht seit den Ausgaben von Arndt u. Krusch u. seit den Untersuchungen

Bonnets die Ansicht vor, daß die in den Hss. anzutreffende Verwirrung des Schreib- u. Formensystems im wesentlichen für authentisch zu halten sei (Gegenstimmen wie die von Meyer 19. 126_1 u. Büchner 4f. 37f sind nicht durchgedrungen); hält man sich jedoch einerseits die notorische Unzuverlässigkeit gerade der gallischen Schreiber vor Augen (bekannt aus der Überlieferung von Sulp. Sev. chron.; Leo M. ep.; Caes. b. Gall.; neuerdings wieder aufgezeigt von Zelzer, Frage 227/39), u. bedenkt man andrerseits die Regularität von G.s Syntax (Bonnet 398f. 634. 646. 683 u. ö.), seine Anwendung metrischer Klauseln (dazu u. Sp. 927f) sowie den Umstand, daß in G.s Aussagen über seine Grammatikkenntnisse von einer generellen Unfestigkeit des orthographischen u. morphologischen Systems nicht die Rede ist, dann wird man eher dazu neigen, G. nicht mit den Merowingismen der Hss. zu belasten.

b. Stil. G. verwendet bewußt literarische Stilmittel, u. zwar Redefiguren (zB. Anapher, Alliteration, Reim, Ellipse, Parallelismus membrorum) u. Kunstmittel der Komposition (zB. Einlage von Reden, schildernde Exkurse; vgl. Antin, Notes 273/7; Thürlemann 74/111; Friedrich 69/133). Seit der Untersuchung von J.-B. Jungblut (Recherches sur le ‚rythme oratoire' dans les ‚Historiarum libri': Gregorio di Tours 325/64) wissen wir außerdem, daß G., im Gegensatz etwa zu dem ein halbes Jh. jüngeren Desiderius v. Cahors, die antike metrische Klauseltechnik vollkommen beherrschte u. daß die prozentuale Verteilung der von ihm bevorzugten Kadenzen fast genau mit den Werten in Augustins Sermonen übereinstimmt (ebd. 341/9). Angesichts dieser Tatsachen dürfen G.s wiederholte Äußerungen über seine Unfähigkeit als Stilist (rusticitas) wohl kaum als ‚realistische Selbstbeurteilung' (Bonnet; du Plessis) betrachtet werden. Andrerseits sind sie gewiß mehr als rein topische Bescheidenheitsformeln (so irrtümlich Traube, Meyer, Curtius; Lit.-Übersicht bei Thürlemann 59/63). Am besten lassen sich G.s Aussagen mit dem Bekenntnis christl. Schriftsteller (zB. Eugippus, Caesarius) zu einem antirhetorischen, dem Verständnis der Sache dienenden ‚einfachen' Stil in Einklang bringen, den sie als sermo rusticus bezeichnen, ohne ihn als wirklich ‚bäurisch' zu verstehen (Beumann 75/81). Dieser Stil verzichtet gewollt auf die Dunkelheit u. verbositas der spätantiken Manier (Thürlemann 40; glor. conf. pr.), toleriert aber (bzw. entwickelt neu) Formen des einfachen Schmucks, so daß man geradezu von einer neuen ‚Rhetorik der rusticitas' (Strunk 59_{70}) sprechen kann. Ähnlich wie sich in der pagan-antiken Geschichtsschreibung immer wieder der Widerstand gegen eine einseitig rhetorische Auffassung vom Zweck der Historiographie geregt hatte, dürfen wir vielleicht in G.s Geschichtswerk mit seiner nicht unstilisierten, aber durchweg sachbezogenen Diktion den Versuch einer Erneuerung der antirhetorischen Geschichtsschreibung erblikken, einer Erneuerung freilich, die dieses Mal vom Geist des Christentums geprägt ist (Auerbach, Mimesis 91f).

P. Antin, Notes sur le style de s. Grégoire de Tours et ses emprunts (?) à Philostrate: Latom 22 (1963) 273/84; Emplois de la Bible chez Grégoire de Tours et Mgr. Pie: ebd. 26 (1967) 778/82. – E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur^2 (Bern 1959); Literatursprache u. Publikum in der lat. Spätantike u. im MA (Bern 1958). – H. G. J. Beck, The pastoral care of souls in south-east France during the 6th century = AnalGreg 51 (Roma 1950). – C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger (1900). – H. Beumann, G. v. T. u. der Sermo Rusticus: Spiegel der Geschichte, Festschr. M. Braubach (1964) 69/98. – I. Blume, Das Menschenbild G.s v. T. in den Historiarum libri decem, Diss. Erlangen/Nürnberg (1970). – S. Boesch Gajano, Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours: Gregorio di Tours (s. u.) 27/91. – M. Bonnet, Le latin de Grégoire de Tours (Paris 1890). – R. Buchner, Einleitung: ders. (Hrsg.), G. v. T., Zehn Bücher Geschichten = Ausgewählte Quellen zur dt. Gesch. des MA 2^5 (1977) VII/LII; Rez. Krusch/Levison: SavZGerm 62 (1942) 404/14; 68 (1951) 465/70; 72 (1955) 277f. – V. F. Büchner, Merovingica, Diss. Amsterdam (1913). – A. Cameron, The Byzantine sources of Gregory of Tours: JournTheolStud NS 26 (1975) 421/6. – P. Courcelle, Philostrate et Grégoire de Tours: Mélanges J. de Ghellinck 1 (Gembloux 1951) 311/9; Fragments historiques de Paulin de Nole conservés par Grégoire de Tours: Mélanges L. Halphen (Paris 1951) 145/53; Une τειχοσκοπία chez Grégoire de Tours: Mélanges M. Durry = RevÉtLat 47 bis (1969) 209/13. – H. Delehaye, Les recueils antiques des miracles des saints: AnalBoll 43 (1925) 5/85. 305/25. – M. Du Plessis, Les aveux d'ignorance de Grégoire de Tours sont-ils contradictoires du caractère de sa langue?: RevLangRoman 78 (1968) 53/69. – B. Friedrich, Studien zu G. v. T. mit besonderer Berücksichtigung der Personendarstellung in

der Historia Francorum, Diss. Heidelberg (1951). – F. Graus, Volk, Herrscher u. Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit (Prag 1965). – Gregorio di Tours. 10/13 ottobre 1971 = Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale 12 (Todi 1977). – G. Haendler, Geschichte des FrühMA u. der Germanenmission: K. D. Schmidt/E. Wolf (Hrsg.), Die Kirche in ihrer Geschichte 2E (1961) 1/73. – S. Hellmann, Studien zur mittelalterl. Geschichtsschreibung 1. G. v. T.: HistZs 107 (1911) 1/43. – R. Koebner, Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit u. seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches = Beitr. zur Kulturgesch. des MA u. der Renaissance 22 (1915). – B. Krusch/M. Bonnet (Hrsg.), Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora = MG Script. rer. Merov. 1, 2^2 (1969) [zitiert: Krusch, Mir.]. – B. Krusch/W. Levison/W. Holtzmann (Hrsg.), Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X = MG Script. rer. Merov. 1, 1^2 (1951) [zitiert: Krusch, Hist.]. – G. Kurth, Grégoire de Tours et les études classiques au 6e siècle: ders., Études franques 1 (Paris/Bruxelles 1919) 1/29; De l'autorité de Grégoire de Tours: ebd. 2 (1919) 117/206. – P. Lehmann, Der Einfluß der Bibel auf frühmittelalterl. Geschichtsschreiber: La Bibbia nell'alto medioevo = SettimStudAltoMedioevo 10 (Spoleto 1963) 129/40. 305/10. – M. Leroy, Le chant du Phénix. L'ordre des vers dans le Carmen de ave Phoenice: AntClass 1 (1932) 213/31. – H. Löwe, Rez. Krusch/Levison: HistZs 177 (1954) 340/3. – W. Meyer, Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus = AbhGöttingen NF 4, 5 (1901). – G. Monod, Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne 1 = BiblÉcHautÉt 8 (Paris 1872). – M. Oldoni, Gregorio di Tours e i ‚Libri Historiarum'. Letture e fonti, metodi e ragioni: Studi medievali 3. Ser. 13 (Spoleto 1972) 563/700. – F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich (1965); Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jh.: HistZs 217 (1973) 1/35. – P. Riché, Éducation et culture dans l'Occident barbare, 6e/8e siècles = Patristica Sorbonensia 4 (Paris 1962); L'enseignement et la culture des laïcs dans l'Occident pré-carolingien: La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo 1 = SettimStudAltoMedioevo 19, 1 (Spoleto 1972) 231/53. 339/47. – M. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin, Diss. Paris (1905). – M. Rouche, Francs et Gallo-Romains chez Grégoire de Tours: Gregorio di Tours (s. o.) 141/69. – K. Schäferdiek, Ein neues Bild der Geschichte Chlodwigs?: ZsKirchGesch 84 (1973) 270/7; Chlodwigs Übertritt zum Christentum: ders. (Hrsg.), Die Kirche des früheren MA = Kirchengesch. als Missionsgesch. 2, 1 (1978) 119/27. – W. von den Steinen, Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studie = MittInstÖsterrGeschForsch Erg.-Bd. 12 (Innsbruck 1933) 417/501. – K. F. Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien (1948). – G. Strunk, Kunst u. Glaube in der lat. Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen = Medium Aevum 12 (1970). – G. Tessier, La conversion de Clovis et la christianisation des Francs: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo = SettimStudAltoMedioevo 14 (Spoleto 1967) 149/89. 489/96. – F. Thürlemann, Der historische Diskurs bei G. v. T. Topoi u. Wirklichkeit = Geist u. Werk der Zeiten 39 (Bern 1974). – G. Vinay, San Gregorio di Tours. Saggio = Studi di letteratura latina medievale 1 (Carmagnola 1940). – J. M. Wallace-Hadrill, The work of Gregory of Tours in the light of modern research: TransRHistSoc 5th Ser. 1 (1951) 25/45. – W. Wattenbach/W. Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. Vorzeit u. Karolinger 1 (1952). – K. Zelzer, Zu den lat. Fassungen der Thomasakten 2. Überlieferung u. Sprache: WienStud 85 (1972) 185/212; Zur Frage des Autors der Miracula B. Andreae Apostoli u. zur Sprache des G. v. T.: GrazBeitr 6 (1977) 217/41.

Benedikt K. Vollmann.

Gregor V (Gregor der Große).

1. Familie, Jugend, erste bürgerliche u. religiöse Aktivitäten. G. wurde um 540 in Rom geboren. Seine Familie hatte seit Jahrhunderten senatorischen Rang; aus ihr waren auch die Päpste Felix III (483/92) u. Agapet (535/36) hervorgegangen. Nach einer alten Überlieferung hing sie mit der gens Anicia zusammen, aus der auch Severinus *Boethius stammte. G.s Eltern, Gordianus u. Silvia, die als Heilige verehrt werden, sorgten auf jede Weise für eine kulturelle u. moralische Bildung von höchstem Rang. Das ist um so bemerkenswerter, als seine ersten Lebensjahre in die letzte Zeit der byz. Gotenkriege, die bis zJ. 553

dauerten, fallen. Von ihnen waren besonders Rom u. die großen senatorischen Familien betroffen, die zumindest zum Teil (ob auch die G.s, wissen wir nicht) die Stadt verlassen mußten. – Nach der Wiederherstellung der byz. Verwaltung in Rom u. dank der Pragmatischen Sanktion Justinians vom 13. VIII. 554 erlebte G. seine prägenden Jahre in gesichertem Frieden, der ihm einen geregelten Studiengang ermöglichte, den die genannte Sanktion u.a. sichern sollte (22 [802 Schoell/Kroll]). Abgesehen von G.s persönlicher Einstellung zur profanen Bildung (dazu s. u. Sp. 940/2) bezeugt sein Gesamtwerk, daß er eine sehr gründliche Schulung besaß, bes. in lat. Grammatik u. Rhetorik, wie man sie nur durch ein planmäßiges u. abgeschlossenes Studium erwerben kann. Zu dieser Ausbildung müssen auch Grundkenntnisse des Rechts gehört haben, die es ihm ermöglichten, den cursus honorum einzuschlagen. Die Erfahrung u. die Fähigkeit zu weitem Überblick, die er später in seinen politischen Ämtern zeigt u. bei der Verwaltung der Kirchengüter u. in der ‚internationalen' Politik entwickelt, sind in keinem Fall als Improvisationen einer noch so außerordentlichen Intelligenz denkbar (W. Stuhlfath, G. I d. Gr. Sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papste nebst einer Untersuchung der ältesten Viten [1913]). Bei dieser Vorbereitung des jungen Mannes hatte sicher auch die Tradition der Familie ihre Bedeutung, deren hoher Rang schon einen bevorzugten Ausgangspunkt für eine politische Laufbahn bildete. Seine Herkunft muß auch für G.s persönliche Frömmigkeit von Bedeutung gewesen sein. Seine Eltern u. die Schwestern seines Vaters führten ein sehr intensives religiöses Leben, das andererseits Verkehr mit der Gesellschaft ihrer Zeit nicht ausschloß. Eine seiner Tanten, Gordiana, wandte sich dem Leben in der Welt zu u. verheiratete sich unter ihrem Stand, wofür sie sich Vorwürfe ihres Neffen zuzog (in Ev. 38, 15 [PL 76, 129A]). Diese Episode zeigt auch den Sinn des Papstes für die Würde u. die gesellschaftlichen Verpflichtungen der Gesellschaftsschicht, der er u. seine Familie angehörten. Aus Familientradition beteiligte G. sich als Amtsträger der kaiserlichen Verwaltung am öffentlichen Leben Roms; er wurde schließlich 572/73 praefectus urbi, d.h. höchster Beamter der Zivilverwaltung Roms. Dieses Amt war den Mitgliedern der bedeutendsten Familien vorbehalten u. verlangte wegen der Verantwortung, die es mit sich brachte, vollständige Kenntnis der Organisation des städtischen Lebens Roms, die sicherlich weniger kompliziert war als zB. zZt. des Augustus, aber ohne Zweifel doch enge Vertrautheit mit den Problemen der *Annona, der öffentlichen Ordnung, des Bauwesens u., gerade nach den Gotenkriegen besonders dringend, der Instandsetzung u. Erhaltung der Stadtmauern erforderte (Caspar 2, 339/42; Bertolini, Roma 231/7). Darüber hinaus brachte dieses Amt ihn auch in Kontakt mit der kirchlichen Organisation Roms u. besonders mit dem Papst. Die Zeit seiner Präfektur verlief ohne Ereignisse von herausragender Bedeutung, wenn man davon ausnimmt, daß er in seiner Eigenschaft als Präfekt der Rekonziliation des Erzbischofs Laurentius v. Mailand beiwohnte, der eine Zeitlang dem Schisma der Drei Kapitel angehangen hatte (ep. 4, 2 [MG Epist. 1, 233/5]). Bei dieser Gelegenheit hörte G. zum ersten Mal in größerem Maß Nachrichten über die Langobarden, die sich seit 568/69 in der Po-Ebene festsetzten. – Wahrscheinlich fiel in diesen Jahren die Entscheidung für ein geistliches Leben, da er kurz nach seiner Amtszeit als Präfekt sein Haus am Clivus Scauri in ein Kloster umwandelte, wie es ähnlich schon seine Tanten getan hatten. Ob er gleichzeitig auch die sechs anderen Klöster gründete, von denen *Gregor v. Tours (hist. Franc. 10, 1 [MG Scr. rer. Mer. 1², 1, 477f]) sagt, G. habe sie auf seinen Besitzungen in Sizilien errichtet u. dem am Clivus Scauri nur so viel belassen, wie zu einem Leben strenger Askese notwendig war, bleibt chronologisch unklar. In jedem Fall folgte er dem Beispiel anderer vornehmer Persönlichkeiten Roms, wie etwa *Cassiodor, der sich einige Jahre früher nach Kalabrien in sein ‚Vivarium' zurückgezogen hatte u. seitdem seine gesamte Tätigkeit der Verwirklichung eines literarischen u. kulturellen Programms widmete, das G. wahrscheinlich nicht unbekannt geblieben ist (Th. Klauser, Vivarium: ders., Ges. Arbeiten [1974] 212/7; ders., War Cassiodors Vivarium ein Kloster oder eine Hochschule?: Bonner Festg. J. Straub [1977] 413/20). Diese ersten Jahre des Klosterlebens hatten zweifellos eine außerordentliche Bedeutung für die endgültige Bildung des noch jungen Mönchs. G., der eine ausgezeichnete Vorbildung für ein weltliches Leben besaß, widmete sich jetzt ganz dem Studium kirchlicher Schriftsteller, indem er seine Lektüre nach zwei ganz bestimmten Gesichtspunkten auswählte, dem monastischen Leben u. der Kenntnis u. Auslegung der Hl. Schrift als Quelle u. Nahrung des religiösen Lebens. So erklärt sich sein Interesse für das Mönchsleben in Mittelitalien, das sich später in den ‚Dialogen' niederschlägt, u. für Schriftsteller wie Benedikt, dessen ‚Regel' er kannte, u. Joh. Cassianus. Für die Hl. Schrift greift er darüber hinaus zum Studium von Hieronymus u. Augustin. Er besaß eine recht gute Kenntnis beider Väter, hält sich aber mehr an die exegetischen Schriften als an die polemischen wie die gegen die Pelagianer, Manichäer u. Donatisten. Insbesondere zeigt er eine vertiefte Kenntnis von Augustins De civitate Dei. – Aus der Zurückgezogenheit des Klosters riß ihn zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt, wohl nicht lange vor 579, Papst Pelagius II. G. wurde als *Apocrisiarius nach Kpel geschickt. Dies Ereignis fiel in eine besonders schwierige Zeit (E. H. Fischer, G. d. Gr. u. Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik: SavZsKan 36 [1950] 15/144). Damals erreichten die Langobarden Mittelitalien u. setzten sich dort fest, um sich von dort nach Süditalien zu wenden, wobei sie die Verbindungslinie zwischen Ravenna u. Rom unterbrachen oder zumindest störten u. dadurch die Kommunikation mit dem Exarchen Italiens erschwerten. Dadurch wurde der Papst gezwungen, durch einen Apocrisiarius, eben G., eine direktere Verbindung mit Kpel herzustellen. In den Jahren, die G. in der Hauptstadt des oström. Reiches lebte, bemühte er sich nicht, Griechisch zu lernen, u. versuchte, in der Gesellschaft einiger Mönche seines Klosters sein monastisches Leben fortzusetzen. Immerhin konnte er am kaiserlichen Hof mit Laien u. Klerikern Bekanntschaft machen u. freundschaftliche Beziehungen anknüpfen, die ihm später recht nützlich waren, wie mit dem kaiserlichen Leibarzt Theodoros oder dem Erzbischof Leander v. Sevilla, der damals vor der Verfolgung durch Leovigild, den arianischen König der Westgoten, in Kpel Zuflucht gesucht hatte (É. Amann, Art. Léandre de Séville: DThC 9,1 [1926] 96f). In Kpel, in einer kulturell viel reicheren u. vielseitigeren Atmosphäre als in Rom, lernte G. die Kirchenpolitik des Reichs, bes. den Drei-Kapitel-Streit, kennen, während er auf diplomatischer Ebene versuchte, Hilfe für Italien zu erhalten (Bertolini, Roma 201/37; ders., Papi 332f). Er mußte sich schon bald Rechenschaft geben über die großen Schwierigkeiten, die aus der Bedrohung durch das pers. Reich resultierten, die nach dem Tod Justinians wieder stärker wurde u. so Kräfte, die in Italien hätten eingesetzt werden können, abzog. Die Erfahrungen dieser Jahre mußten zumindest einige der Entscheidungen beeinflussen, die er als Papst in bezug auf die Langobarden traf. Wahrscheinlich rief Pelagius II, als er sich über die spärlichen Möglichkeiten, in Kpel konkrete Ergebnisse zu erzielen, klargeworden war, G. nach Rom zurück, um ihn zu seinem energischsten u. angesehensten Mitarbeiter zu machen, sei es innerhalb der Stadt oder im Drei-Kapitel-Streit. Gleichzeitig wirkte G. nach sicherer, wenngleich in den Quellen nicht gut belegter Überlieferung nicht nur als Abt seines Klosters, in das er zurückgekehrt war. Als Diakon der römischen Kirche leistete er caritative Hilfe, die ihren Höhepunkt im Winter 589/90 erreichte, als furchtbare Unwetter den Tiber über die Ufer treten ließen, was zu schwersten Schäden führte, wie dem Einsturz der Getreidelager u. schrecklicher Hungersnot. Dem folgte eine Pestepidemie, die letzte der Antike, der am 5. II. 590 Pelagius II zum Opfer fiel (Bertolini, Roma 229f. 237f). – Als seinen Nachfolger wählten der Klerus u. die anderen an der Wahl Beteiligten einstimmig G., der versuchte, sich dieser schweren Pflicht zu entziehen, die ihn u.a. zwingen würde, sein Klosterleben aufzugeben. Aber seine Ausflüchte u. alle Bemühungen mußten den Forderungen der Pflicht gegen die Gläubigen u. dem Willen des Kaisers Maurikios weichen (vgl. ep. 1, 24a. 25. 30 [MG Epist. 1, 37f. 38f. 42f], wo G. sagt: sicut peccata mea merebantur, non Romanorum sed Langobardorum episcopus factus sum, quorum sintichiae spatae sunt et gratia poena ... Gemo cotidie occupationibus pressus et respirare non valeo). Die Synodika, die er unmittelbar nach Amtsantritt an die Patriarchen von Kpel, Alexandria, Antiochia, Jerusalem u. an den Expatriarchen von Antiochia sandte, betont die Bedeutung u. Schwere der Verpflichtung (ep. 1, 24 [MG Epist. 1, 28/37]), die er bei schwierigem Gesundheitszustand übernommen habe, fast ständig bettlägerig wegen Schwächezuständen, so sehr, daß er nicht mehr in der Öffentlichkeit predigen konnte. Am 3. IX. 590, nunmehr in vollem Besitz seiner pontifikalen Macht, ordnete er gottesdienstliche Begehungen gegen die Seuche an (Greg. Tur. hist.

Franc. 10, 1 [MG Scr. rer. Mer. 1^2, 1, 480]) u. befaßte sich mit Maßnahmen zum Transport des notwendigen Getreides aus Sizilien zur Verpflegung der Stadt.

2. Gregor u. Rom. G.s 14jähriger Pontifikat war in besonderem Maß erfüllt von der Sorge um die Verteidigung der von der aurelianischen Mauer umgebenen Stadt. Zuerst tauchten iJ. 592 die Langobarden von Spoleto u. dann iJ. 593 König Agilulf selbst auf, um sie zu belagern (Bertolini, Roma 240/55; ders., Roma e i longobardi [Roma 1972] 13/21). In beiden Fällen gelang es G., der nicht auf die Hilfe des fernen Kaisers oder die nähere des Exarchen in Ravenna hoffte, die Gefahr abzuwenden, indem er den Frieden durch Zahlung einer Summe in Gold erkaufte, die er aus dem Patrimonium der Kirche bezahlte, ohne Kosten für die kaiserlichen Finanzen. G. selbst hat das betont bezüglich des Friedens mit Agilulf, den Kaiser Maurikios ihm als unüberlegt u. unklug zum Vorwurf machte. G. erwarb sich aber das Vertrauen der Gläubigen, die ihrem Bischof dankbar waren, u. er wurde sich klar über die schwierige Lage, die die Langobarden in Italien herbeigeführt hatten. – G. richtete das Wort oft unmittelbar an die Gläubigen in Homilienreihen, von denen nur zwei von ihm selbst überarbeitet auf uns gekommen sind (Hom. in Hiezechihelem prophetam; Hom. XL in Evangelia). Mit der Synode von 595 reorganisierte er den Stab seiner Mitarbeiter u. legte fest, daß dieser nur aus Klerikern oder Mönchen bestehen dürfe, so daß er eine geistliche Kommunität mit dem Pontifex an der Spitze bildete. Eine besondere Stellung hatte der Vicedominus, dem es oblag, das Episcopium zu organisieren u. zu kontrollieren (ep. 5, 57a [MG Epist. 1, 362/7]; über den Vicedominus s. ep. 1, 11 [ebd. 1, 12]). Um den reichen Landbesitz der röm. Kirche kümmerte G. sich selbst, wobei er sich dreier Mitarbeiter bediente: des Bischofs Ianuarius, des Subdiakons Antemius u. des Diakons Petrus, der ihm besonders nahe stand u. in den ,Dialogen' sein Gesprächspartner ist. Ihrer bediente er sich als Personen seines Vertrauens auch in Angelegenheiten des religiösen Lebens der Gegenden, in denen dieser Landbesitz lag: Sizilien, Campanien u. Sardinien. In seinen Briefen bezüglich der Verwaltung des Patrimoniums der Kirche zeigen sich eine Kompetenz, ein Überblick u. eine Entschlußkraft, die vollkommen die röm. Tradition des Paterfamilias fortsetzen. Wir finden hier in der Tat die ganze in der Verwaltung des Familienbesitzes u. später im Staatsamt als praefectus urbi gesammelte Erfahrung (L. Ruggini, Economia e società nell' ,Italia annonaria'. Rapporti fra agricultura e commercio dal IV al VI secolo d. C. [Milano 1961]; G. Cracco, Chiesa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno: Medioevo rurale [Bologna 1980] 361/79). Zwei bis dahin arianische Kirchen der Goten wurden unter G. den Katholiken übertragen: S. Severin an der via Merulana u. S. Agatha in der Subura.

3. Gregor u. die Langobarden. Eng verbunden mit der geistlichen u. weltlichen Leitung der Diözese Rom war das Problem der Beziehungen zu den Langobarden, die sich schwierig gestalteten wegen der Politik ihrer arianischen Könige gegenüber den katholischen Anhängern der Drei Kapitel. Noch mehr bekümmerten ihn die Heiden, die er an zwei Stellen der Dialoge als gewalttätig u. als Verfolger der Katholiken vorstellt (dial. 3, 27f [198/200 Moricca]; R. Manselli, Gregorio Magno e due riti pagani dei longobardi: Studi storici in on. di O. Bertolini 1 [Pisa 1972] 435/40). Sorgen machte ihm auch, daß die arianischen Germanen wegen ihres Glaubens von den Römern getrennt blieben (W. Baetke, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen: Welt als Geschichte 9 [1943] 143/66 bzw. Libelli 48 [1959]; zur Zerstörung der italienischen Diözesen u. zur Polemik zwischen L. Duchesne u. A. Crivellucci s. R. Manselli, Duchesne storico di fronte ai longobardi o La polemica con Amedeo Crivellucci: Monseigneur Duchesne et son temps [Rome 1975] 49/59). In bezug auf das Herrscherhaus sei auch an den Briefwechsel zwischen G. u. der Königin Theodelinda erinnert, der katholischen Gemahlin zweier arianischer Könige. Der Sohn, den sie ihrem zweiten Mann geboren hatte, Adaloald, wurde katholisch getauft, so daß das Verbot für Langobarden, sich katholisch taufen zu lassen, überwunden wurde (ep. 14, 12 [MG Epist. 2, 430/2]). – G.s Haltung gegenüber den Langobarden u. ihren Königen war immer von größtem Takt bestimmt, während seine Briefe, die sie betreffen, eine entschieden feindselige Haltung zeigen, jedoch ohne daß sie je zur Rebellion anstacheln. G. ist erstaunt darüber, daß manche Römer de re publica ad barbariem wechselten, um sich, wie es scheint, dem Druck des röm. Fiskus zu entziehen.

4. Gregor u. Kpel. Die Beziehungen zu Kaiser Maurikios waren im allgemeinen gut, bis

auf die Krise, die der Friedensschluß mit den Langobarden auslöste. Dennoch wurde G. sich bald klar über die Indifferenz Kpels gegenüber dem Schicksal Roms, das faktisch sich selbst überlassen blieb (Bertolini, Roma 251/5; o. Sp. 933f). Die Beziehungen zur Kaiserin u. zu anderen, die er als Apocrisiarius kennengelernt hatte, wie zu Leander v. Sevilla u. dem Leibarzt Theodoros, blieben jedoch herzlich (vgl. J. Doize, Le rôle politique et social de s. Grégoire pendant les guerres lombardes: Études 99 [1904] 182/208; Bertolini, Roma; Bréhier/Aigrain 55/71; Fischer aO. [o. Sp. 933]). Schwieriger war es, die Aspirationen des Patriarchen Johannes v. Kpel zurückzuweisen, gegen den G. die Autorität Roms als Sitz Petri verteidigte; die Spannung entlud sich iJ. 595, als sich Johannes den Titel οἰκουμενικός, d.h. universalis, beilegte. Der Papst bestritt ihm das Recht auf diesen Titel, weil er der Brüderlichkeit der Bischöfe widerspreche, u. prägte für sich selbst die Formel ,servus servorum Dei', die seitdem von allen seinen Nachfolgern gebraucht wurde (vgl. Dagens 361/7; Fischer aO. 99/110).

5. Gregor u. Spanien. Sehr lebendig blieb die Freundschaft zwischen G. u. Leander v. Sevilla, die in Kpel begonnen hatte, nachdem dieser nach dem Konzil v. Toledo vJ. 589 u. der Konversion König Rekkareds zum Katholizismus in seine Heimat zurückgekehrt war u. eine tiefgreifende Wende in den Beziehungen zwischen Episkopat u. westgotischem Königtum herbeigeführt hatte (Amann aO. 97; J. Fontaine, Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo = SettimStudAltoMedioevo 14 [1967] 87/147). An Leander schrieb G. als Mitbruder sowohl im kirchlichen Amt wie in der Liebe zum Studium der Hl. Schrift, ihm widmete er die Regula pastoralis u. die ersten Bücher der Moralia in Job, aber auf die Probleme der spanischen Kirche geht er nur mit größter Zurückhaltung ein. Leander brachte es zuwege, daß Rekkared, jedoch erst drei Jahre nach G.s Wahl zum Papst, an G. schrieb. G.s Antwort war taktvoll, u. er schloß mit der Übersendung von Reliquien u. überschwenglichen Worten an Leander, dem er das Pallium schickte (ep. 9, 227a. 228 [MG Epist. 2, 220f. 221/5]; vgl. auch 229. 230 [225f. 226f]).

6. Gregor u. die fränkischen Könige. Liebenswürdigkeit u. Takt zeigt G. auch im Umgang mit den Bischöfen der Diözesen des fränkischen Reiches, auch wenn er an einen von ihnen, Desiderius v. Vienne, den bekannten Brief richtet, in dem er ihm den Unterricht in Grammatik für einige Hörer zum Vorwurf macht (ep. 11, 34 [MG Epist. 2, 303]; P. Riché, Éducation et culture dans l'Occident barbare [VIe–VIIIe s.] [Paris 1962] 187/200; N. Scivoletto, I limiti dell' ,ars grammatica' in Gregorio Magno: GiornItalFilol 17 [1964] 210/38; Dagens). Nicht weniger Bedeutung haben die Briefe an Königin Brunechilde, in denen G., ohne auf ihre blutigen Familienstreitigkeiten einzugehen, Ratschläge gibt zur Verbesserung der Sitten u. religiöse Übungen vorschlägt, wobei er auch psychologischen Druck anwendet, indem er energisch den Richtergott beschwört, oder Reliquien übersendet wie Feilspäne von den Ketten Petri (Caspar 2, 493/501; J. M. McCulloh, The cult of relics in the letters and Dialogues of Pope Gregory the Great: Traditio 32 [1976] 145/84).

7. Gregor u. England. Die Frage der Historizität jener Episode, nach der die zufällige Begegnung mit Angeln, die in Rom als Sklaven verkauft wurden, G. dazu angeregt hätte, Missionare nach Britannien zu senden, lassen wir auf sich beruhen. Wir nehmen lieber an, daß G. Nachrichten über eine gewisse Offenheit der Angeln für den christl. Glauben besaß, zumal jede Spur der Missionsarbeit, die die Iren begonnen hatten, verschwunden zu sein scheint. Die Missionsexpedition wurde sorgfältig vorbereitet durch eine Reihe von Briefen an die Bischöfe des fränkischen Reichs (vgl. S. Brechter, Die Quellen zur Angelsachsenmission G.s d. Gr. [1941]; ders., Zur Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen: Conversione aO. [o. Sp 937] 191/215), an die sich die Schreiben an Vergilius v. Arles anschlossen, besonders nachdem G. erfahren hatte, daß Augustinus, der Leiter der zu den Angeln gesandten Missionare, in Arles haltgemacht hatte. Angetrieben von Vergilius u. von G., begab Augustinus sich schließlich zum angelsächsischen König u. erreichte nach einigen Anfangsschwierigkeiten, daß der König (die Königin war bereits katholisch) u. eine große Anzahl von Angeln die Taufe annahmen (R. Manselli, Art. Agostino di Cantorbery: DizBiogrItal 1 [Roma 1960] 478/80; A. Amore, Art. Agostino di Canterbury: BiblSanct 1 [Roma 1961] 426f). Im Zusammenhang mit diesem Missionswerk können wir in gewissem Grad auch die Haltung G.s angesichts der Probleme erkennen, die die Neugetauften auf-

warfen: er scheint es für opportun zu halten, gegenüber dem ‚Heiligen‘ eine respektvolle Haltung zu wahren, auch wenn es heidnisch ist, u. erlaubt sogar, ehemals heidnische Kultstätten weiter zu benutzen, wenn dort alle Reste des alten Glaubens beseitigt sind; ähnlich bezüglich des religiösen Lebens der Gläubigen, u. bes. der Ehe (Beda h.e. 1, 27; vgl. Brechter, Quellen aO.).

8. Gregor d. Gr., Afrika u. die Häretiker. Schwere Probleme bereitete dem Pontifex Nordafrika, das nach der Zerstörung des Vandalenreichs wieder von den Byzantinern in Besitz genommen war. Auf eine direkte Kontrolle dieser Gebiete, in denen Kpel sowohl im weltlichen wie kirchlichen Bereich seine Macht mit großer Strenge ausübte, mußte G. allerdings verzichten. Manichäer, Donatisten u. Arianer bereiteten ihm Sorgen, zu denen auch die Furcht vor einem Übergreifen der Häresien nach Italien gehörte (ep. 5, 3 [MG Epist. 1, 282f]). Hier wird G.s Haltung gegenüber den Häretikern deutlich, wie sie sich auch in den Moralia in Job äußert, wo er Nachgiebigkeit u. Festigkeit gegenüber den Häretikern zeigt u. diese Haltung mehrere Male bekräftigt (moral. 8, 1. 2; 16, 6 [CCL 143, 382f. 800f]; 35, 8 [PL 76, 755/60]). Eine ähnliche Festigkeit, gepaart mit dem röm. Respekt vor dem Recht auf Eigentum, kennzeichnet seine Haltung gegenüber den Juden. Es sei nicht nötig, sie zur Taufe zu zwingen, noch ihre Synagogen zu zerstören, wenngleich man auch sie zum Christentum führen müsse (ep. 1, 45 [MG Epist. 1, 72]). In diesem Sinne beispielhaft ist die Episode von Cagliari, dessen Bewohner den jüd. Kult behindert hatten, indem sie die Synagoge besetzten. In dem Streit zwischen den Juden, die wegen des erlittenen Schadens protestierten, u. den Christen, die eine Gesandtschaft an den Papst geschickt hatten, um die Billigung ihrer Handlungen zu erreichen, griff G. mit Entschiedenheit ein. Er betonte dabei den Gesichtspunkt des Gehorsams gegen das Gesetz u. der Achtung vor dem Gewissen anderer, sofern sie nur guten Glaubens seien; die Synagoge sei ihrer Gemeinde zurückzugeben (ep. 9, 195; vgl. 8, 25; 9, 38 [MG Epist. 2, 183f. 25. 67]; B. Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096 [Paris/La Haye 1960]; S. Boesch Gajano, Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno: QuadMediev 8 [1979] 12/43). Dieser Standpunkt, der später in die Canones-Sammlungen Eingang fand, hat für Jahrhunderte Einfluß gehabt, auch wenn zu derselben Zeit in Spanien die westgotische Gesetzgebung u. in der Folgezeit die Schriften des Agobard v. Lyon die Voraussetzungen schufen für den Antisemitismus des 11. Jh. u. späterer Zeit.

9. Gregor zwischen klassischer Überlieferung u. Hl. Schrift. Wenn neuere Untersuchungen die überkommene Vorstellung von einem der klass. Bildung feindlichen G. beträchtlich eingeschränkt haben, so muß dem gegenüber seine gründliche Kenntnis der Latinität, sowohl was die grammatisch-rhetorische als auch die literarische Seite angeht, hervorgehoben werden. Sogar das sorgfältige Vermeiden von Hinweisen auf die klassischen Autoren, die in der Tat recht selten sind, beweist in Wirklichkeit eine so ausgereifte u. genaue Kennerschaft, daß er erfolgreich sogar Ausdrücke u. Redeweisen der klass. Latinität vermeiden konnte, die Bestandteil der zeitgenössischen Allgemeinbildung geworden waren. In der Tat lehnt G. das Heidentum radikal ab, auch wenn es sich in Werken der Kunst zeigt, wie in der Epik Vergils oder der Lyrik des Horaz, oder in der heidn. Philosophie, deren Grenzen oder Gefahren er zu erkennen scheint. Literarische Schönheit u. der Reiz philosophischen Raisonnements werden vermieden, sofern sie den weniger erfahrenen Gläubigen von der Beschäftigung mit den stilistisch plumperen, aber heilbringenden heiligen Schriften abhalten können. G. verzichtet daher bewußt auf jene Aspekte der Tradition, von denen er weiß, daß sie Faszination ausüben, aber gefährlich sind für den, der ihnen nicht zu widerstehen weiß. Im übrigen zeigt er in seinen Briefen eine Souveränität u. Sicherheit im Ausdruck, die genaue Kenntnis der Grammatik, der Rhetorik u. des Rechts bezeugen, so daß G.s Entscheidung aus dem Willen zu Verzicht u. Opfer entspringt, einem der signifikantesten Züge der Persönlichkeit dieses Papstes mit seinem Verantwortungsgefühl gegenüber den Gläubigen. Diesem Verzicht steht die ständige Verherrlichung der Hl. Schrift gegenüber, deren Einfachheit u. Tiefe auch den einfachen Menschen zugänglich, zugleich aber auch über jede, auch die am Glauben orientierte Analyse erhaben sei (R. Manselli, Gregorio Magno nelle sue opere: Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno = Atti dei Convegni Lincei 45 [Roma 1980] 559/68). Darüber hinaus bedeutet diese Ersetzung der klass. Autoren durch die Bibel die Ersetzung der einen Überlieferung von der Vergangenheit durch eine andere, die für gültiger zu halten ist. Wie für die Verehrer der heidn. Literatur Autoren wie Cicero, Seneca, Vergil, Horaz die Beschwörung einer vergangenen Größe bedeuten, die immer mit militärischem u. politischem Ruhm oder mit der heidn. Lebensauffassung verbunden war, so begründet die Bibel die neue Tradition einer anderen Größe, anders, aber nicht weniger wirkkräftig u. vor allem heilbringend. Und mit dem NT wird das AT wichtig, weil durch die Schicksale des auserwählten Volkes der Christ sich eine andere u. neue Dimension der Vergangenheit schuf, in der sich das Heilswirken Gottes offenbarte. Man versteht so, wie G. dem Buch Job so erschöpfendes Nachdenken widmen konnte, dessen Protagonist gleichzeitig beispielhaft steht für das Individuum u. für die conditio humana, u. das zugleich den Gläubigen in Beziehung setzt zu dem Leidenden unter den Leidenden, Christus. In diesem Sinne zeigt die Entscheidung G.s gegen die heidn. Kultur auch den Übergang an vom christl. Providentialismus, der noch bei Augustin zu finden ist, zu einer Bejahung des Glaubens selbst als Tatsache der Kultur allgemein u. des Lebens, u. er beseitigt so die Dichotomie zwischen heidnischer Welt, die bestehenbleibt, deren Gefahren er sich aber bewußt ist, u. der christl. Welt, die die Zukunft bedeutet; auf diese Weise schuf G. die Voraussetzungen für die nachfolgende Kultur des MA u. machte die Hl. Schrift zur Grundlage jener Theologie, die mit einem glücklichen Ausdruck ‚monastische Theologie‘ genannt wird (Dagens; ders., Grégoire le Grand et la culture. De la ‚sapientia huius mundi‘ à la ‚docta ignorantia‘: RevÉtAug 14 [1968] 17/26; s. auch Leclercq). Die abwertenden Interpretationen G.s u. seines Werkes von Harnack über Mommsen u. Schneider bis Caspar sollten daher als historisch ungenau zurückgewiesen u. eher seine Bedeutung als historische Persönlichkeit betont werden (vgl. Dagens 13/28). In der Tat hat G. in der Geschichte der christl. Kultur in vollem Bewußtsein eine Wende herbeigeführt, indem er von der klass. Vergangenheit mit Bewunderung beibehielt, was den Gläubigen nicht schadete, u. gleichzeitig in Dienst nahm, was die christl. Kultur, besonders die lateinische, bis dahin an Gutem hervorgebracht hatte. Damit können wir auch die Gründe für den ‚Augustinismus‘ erklären, den man G. so oft vorgeworfen hat. Dieser ‚Augustinismus‘ ist nicht passive oder zufällige Wiederholung, sondern Wiederdurchdenken u. Anpassung mit gelegentlichen Modifizierungen, Präzisierungen u. Weiterentwicklungen. Im übrigen stellt G. Augustinus andere ältere Kirchenschriftsteller an die Seite, wie sie von Fall zu Fall seinen Absichten dienen; in jüngster Zeit sind Einflüsse von *Hieronymus, *Ambrosius, Origenes u. Joh. Cassianus festgestellt worden, wobei festzuhalten ist, daß G. literarisches Griechisch nicht beherrschte. – Ausgangspunkt für das Studium seiner Botschaft als Mann der Bildung u. als Papst ist das lebendige u. dichte Werk mit dem Titel Regula pastoralis (G. Cremascoli, La bibbia nella Regola pastorale di Gregorio Magno: VetChr 6 [1969] 47/70; G. Hocquard, L'idéal du pasteur des âmes selon s. Grégoire le Grand: RevLiturgMonast 14 [1927] 127/38; V. Paronetto, La figura del ‚praedicator‘ nella Regula pastoralis di Gregorio Magno: Miscellanea A. P. Frutaz [Roma 1978] 167/82; V. Recchia, Il ‚praedicator‘ nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno. Immagini e moduli espressivi: Salesianum 41 [1979] 333/74). Wieder liegt diesem kurzen, an originellen Anregungen reichen Traktat vor allem seine tiefe Kenntnis der menschlichen Psyche, die Verantwortung u. Schwierigkeit des Hirtenamts u. die Verschiedenheit u. Komplexität der Welt seiner Zuhörer zugrunde, an die der Seelsorger, sei er Priester oder Bischof, sich wendet. Obwohl der Nachklang römischer oratorischer Tradition wahrzunehmen ist, zeigt G. außerordentliche psychologische Kenntnisse, besonders im dritten Buch mit seiner Typologie der Zuhörer. Das vierte rückt die Verantwortung dessen, der die geistliche Leitung einer kirchlichen Gemeinschaft innehat, ins Licht: er muß vor allem *Gravitas besitzen; dieser antike Terminus kennzeichnete das Auftreten des Römers u. wurde die Bezeichnung für Wert u. Eignung eines Priesters (ep. 9, 215 [MG Epist. 2, 201/3]: si enim, schreibt er an die fränkischen Könige Theoderich u. Theodebert im Juli 599, is dignus sacerdotio creditur, cui non actionis merita, sed praemiorum copia suffragatur, restat, ut nihil sibi in honores ecclesiasticos gravitas, nil defendat industria, sed totum auri profanus amor optineat.

10. Gregor u. der dreifache Schriftsinn: Von

der Bibel zur Theologie. Grundlage u. Voraussetzung der Verkündigung ist die Bibel, die das Fundament der Bildung des Christen darstellt (R. Manselli, Gregori Magno e la Bibbia: La Bibbia nell'Alto Medioevo = SettimStudAltoMedioevo 10 [1963] 67/101; D. Hofmann, Die geistige Auslegung der Schrift bei G. d. Gr. [1968]). Das charakteristischste Lob der Hl. Schrift finden wir moral. 2, 1: Sie ist ein Spiegel, der uns ermöglicht, ins Innere unserer Seele zu schauen, u. uns so zeigt, was dort an Gutem u. Bösem ist; sodann ist sie das Wort Gottes an den Menschen, u. als solchem inhäriert ihm eine Dynamik auf polyvalente Exegese hin dank seines dreifachen Sinns, dessen G. sich in den Predigten u. mehr noch in den Moralia bedient (moral. ep. ad Leandr. 3 [CCL 143, 4]; H. de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture [Paris 1959] 1, 1, 187/98; 1, 2, 537/48. 586/99). Der erste Schriftsinn, bestimmt für die einfacheren Gläubigen, ist der Literalsinn (interpretatio litteralis oder veritas historiae), der mit Sorgfalt erklärt werden muß, um den Ausgangspunkt für weitere Entfaltungen bilden zu können, u. ohne in den Fehler des iudaizare zu verfallen, d.h. das Hängen einzig am Buchstaben (in Hes. 1, 6 [CCL 143, 67/81]). Vom Buchstaben müssen wir übergehen zur ‚Allegoria', in der der Exeget dem schwierigsten Teil seiner Aufgabe gegenübersteht. Wir finden außerordentlich viele Beispiele der Anwendung der drei Schriftsinne bei G., von denen wir an in Ev. 2, 40 über das Gleichnis von Lazarus u. dem reichen Prasser erinnern (PL 76, 1301/12). Hier spielt darüber hinaus die moralische Auslegung mit, nach welcher der spiritalis intellectus kommt, der uns erlaubt, unsere Kenntnis Gottes zu vertiefen. Noch charakteristischer tritt G.s Exegese in den Homilien zu Hesekiel hervor, die an Geistliche gerichtet sind (V. Recchia, Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele [Bari 1964]). Aus dem biblischen Text erscheint in den Schicksalen Israels die Geschichte der Kirche selbst, während sich an das, was über Israel gesagt wird, die allegorische Auslegung mit ihren theologischen Implikationen anschließt. – Zeigen die Homilien G. als einen feinsinnigen Exegeten, so tritt seine Meisterschaft in den Moralia in Job voll zutage. Ihre Abfassung erforderte viele Jahre u. war schon in Kpel begonnen worden. Sie sind nicht an Laien gerichtet, sondern an seine mönchischen Mitbrüder u. an Menschen mit ausgereifter kirchlicher Bildung u. fordern seine Kräfte als Exeget, als Theologe u. auch als Seelsorger aufs höchste. G. setzt seine ganze Gelehrsamkeit ein, um am Text des Buches Job den gesamten Bereich der Theologie nach der Lehre der Väter, besonders der lateinischen, organisch abzuhandeln (R. Gillet, Introduction: Grégoire le Grand, Morales sur Job 1 = SC 32 bis [Paris 1975] 20/81). In diesem Sinn u. in diesem Umfang bilden die Moralia das ganze MA hindurch den Ausgangspunkt für den methodologischen Ansatz der ‚monastischen' Theologie (vgl. Leclercq; R. Manselli, Gregorio Magno e la Bibbia aO. 90/3; L. Weber, Hauptfragen der Moraltheologie G.s d. Gr. [Freiburg i.Ü. 1947]). – Mittelpunkt des Werks u. ständiger Bezugspunkt ist Christus, gesehen unter den verschiedensten Gesichtswinkeln, die sich aus der von G. gewählten Interpretationsweise ergeben konnten; im Literalsinn ist Job die biblische Gestalt, im moralischen Sinn der Mensch in seinem Elend, in theologischer Deutung Christus selbst, Person der Dreifaltigkeit, Sohn Gottes, eines Wesens mit dem Vater, fleischgewordenes Wort, Haupt der Kirche. Zwischen Gott u. den Menschen stehen sodann die *Engel, die hier in theologischer Hinsicht betrachtet werden (in den Homilien u. Dialogen haben sie einen größeren Anteil; L. Kurz, G.s d. Gr. Lehre von den Engeln [Rom/Rottenburg 1938]). Die Engel sollen dem Menschen in seinem schwierigen irdischen Wandel helfen. Satan ist der Versucher, ausgestattet mit übermenschlicher Macht, jedoch in seinem Handeln ständig der Kontrolle durch die Macht Gottes unterworfen; Menschwerdung u. Tod Christi haben damit begonnen, seine Macht zu schwächen, die am Ende der Welt gänzlich zurückgedrängt sein wird, auch wenn er zuvor einen Augenblick eines kurzlebigen, scheinbaren Sieges haben wird durch die Ankunft des Antichrist (R. Manselli, L'escatologia di S. Gregorio Magno: RicStorRel 1 [1954] 72/83; Dagens 345f. 367/73; ders., La fin des temps et l'Église selon s. Grégoire le Grand: RechScRel 58 [1970] 273/88). Dieser ist eine Gestalt, die im gesamten Werk G.s eine bemerkenswerte Bedeutung hat, sowohl auf theologischer wie auf historischer Ebene, weil sie einen zwar kurzen, aber wesentlichen Augenblick des Geschehens am Ende der Zeiten bezeichnet. Das Bild, das G. von ihm gezeichnet hat, sollte Einfluß u. Bedeutung für die Endzeiterwartung des Mittelalters haben, zu-

mindest bis zu der Wende durch Joachim v. Fiore, während die Scholastik näher an G. u. seinen Vorstellungen blieb. G. unterscheidet zwischen Antichrist u. Antichristen, der erste charakteristisch für das Ende der Zeiten, diese zu allen Zeiten der Kirchengeschichte gegenwärtig, in der sie den Gegenpol zu Christus bilden. – In der Theologie der Moralia G.s hat die Kirche besondere Bedeutung; ihre Konzeption ist zutiefst von Augustins Gottesstaat beeinflußt, u. mehr als in dem dramatischen Zusammenstoß zwischen der Macht Gottes u. der Bosheit des Antichrist lebt sie in der Wirklichkeit der Hierarchie u. in der Ausübung des Hirtenamts, das das Heil der Gläubigen zum Ziel hat. Grundlage der Kirche für ihre historische Gestalt wie für ihre seelsorgerische Aufgabe ist die Menschwerdung Christi, für die die Apostel, Märtyrer u. Kirchenlehrer die Zeugen in der Vergangenheit u. den Grund der Verwirklichung in der Zeit darstellen; Diener der Kirche sind die Bischöfe u. die Priester, die sich G. vereint vorstellt in der wesentlichen Aufgabe der Verkündigung: sie sind die ‚speculatores', ein Bild, dessen Einfluß mehrfach in der Theologie u. der Homiletik des Mittelalters greifbar werden wird. Sie versammeln u. lehren die Gläubigen, die nicht passives Objekt der Tätigkeit des Klerus sind, sondern Teilnehmer am Leben der Kirche selbst, sofern sie mit dem Hören des Wortes Gottes angeleitet werden, zum Guten zu wirken, indem sie auf Bischöfe u. Kleriker blicken als Beispiele für ihre Lebensführung (Y. Congar, L'ecclésiologie du haut moyen âge [Paris 1968]; Dagens; J. Hernando Pérez, La potestad de orden en San Gregorio Magno: Teologia del sacerdocio 8. La potestad de orden [Burgos 1976] 129/80; vgl. R. W. u. A. J. Carlyle, A history of medieval political theory in the West 1 [Edinburgh/London 1903] 125/31 u. ö.). Daraus ergibt sich für G. ein charakteristischer Aspekt der Beziehung zwischen Hierarchie u. Gläubigen u., allgemeiner, zwischen höherer Autorität u. Untertanen. Er bekräftigt die These, daß das Höhere nicht durch das, was ihm untergeordnet ist, gerichtet u. über Bischöfe u. Kleriker folglich von den Gläubigen nicht diskutiert werden darf. Dies schließt keinesfalls eine enge Korrelation aus, weil beide, Hierarchie u. Gläubige, die Einheit der Kirche bilden, die bedroht wird nur von Böswilligen u. in besonderer Weise von den Häretikern, unter denen (vgl. o. Sp. 939) vor allem Manichäer u. Donatisten gefährlich waren. Nicht weniger Sorge machen der Kirche sodann die Simonisten, deren Schuld der Papst aufmerksam prüft u. als eine eigene Häresie in drei Aspekten (ex pecunia, ex lingua, ex obsequio) ansieht; so schafft er die Grundlage für eine Konzeption, die in der Folge tiefen Einfluß hatte. – Für das moralische Leben entwirft G. in Lehrtätigkeit u. Ermahnungen eine Lebensweise, die völlig mit den Normen der Kirche u. der Vorstellung von einer nicht nur oberflächlichen Nachfolge Christi übereinstimmt. Sein Ziel ist es, daß die Gläubigen die neuen Tugenden, die der Erlöser gelehrt hat, verwirklichen: die Liebe, die Nächstenliebe, das Verstehen des Opfers Christi, strebend nach immer höherer Heiligkeit. In den Moralia, die im MA auch durch Abrisse u. Zusammenfassungen eine außerordentliche Verbreitung gefunden haben, bringt G. die Überzeugung zum Ausdruck, daß das Christentum, nachdem es in sich aufgenommen hat, was die antike, besonders die röm. Tradition an Gutem bieten konnte, Schöpfer einer Welt grundsätzlich neuer Werte ist. Das hilft, das bisweilen erstaunliche Fehlen von Anspielungen u. Gestalten der Alten Welt zu erklären. Die Gestalten aus Roms großer Zeit hatten nach G.s Urteil eine sehr untergeordnete Bedeutung, um nicht zu sagen keine. Signifikantes Beispiel sind die catuli leonum, d.h. junge Männer im Rom der Kaiserzeit, die sich zusammentaten, um später Karriere zu machen (in Hes. 2, 6 [CCL 142, 312f]), während die Heiligengestalten des AT u. NT u. der christl. Jahrhunderte für die Gläubigen Heil bedeuten. Daher kommt G. schließlich, verglichen mit Augustin u. Ambrosius, zu einem entschiedeneren u. geschlosseneren Bewußtsein von den christl. Werten in bezug zu den überlieferten der Antike, jedoch ohne diese explizit zurückzuweisen oder zu verurteilen; die einzige wirkliche u. eigentliche Verurteilung bleibt die der Regeln des Grammatikers Donat (vgl. o. Sp. 938).

11. Die Dialogi. Eine eigene Stellung nehmen G.s Dialogi ein. Neuere Untersuchungen bemühen sich, sie in das Gesamtwerk G.s einzuordnen u. ihre Argumentation, ihre Absicht u. das Publikum, an das sie gerichtet waren, genauer zu ermitteln (G. Cracco, Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo [per una reinterpretazione dei Dialogi di Gregorio Magno]: RicStorSocRel 12 [1977] 163/202; A. de Vogüé, Un cinquantenaire. L'édi-

tion des Dialogues de s. Grégoire par U. Moricca: BullIstStoricItal 86 [1976/77] 183/216; S. Boesch Gajano, Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei Dialogi di Gregorio Magno: QuadStor 41 [1979] 398/415; dies., ‚Narratio' e ‚expositio' nei Dialoghi di Gregorio Magno: BullIstStoricItal 88 [1979] 1/33; dies., La proposta agiografica dei ‚Dialogi' di Gregorio Magno: StudMediev 21 [1980] 623/64; dies., Demoni e miracoli nei ‚Dialogi' di Gregorio Magno: Hagiographie. Cultures et sociétés [IVe/XIIe s.] [Paris 1981] 263/81; G. Penco, Il monachesimo in Umbria dalle origini al sec. VII incluso: Ricerche sull'Umbria tardo-antica e preromanica [Perugia 1965] 257/66; F. Tateo, La struttura dei dialoghi di Gregorio Magno: VetChr 2 [1965] 101/27; A. Vitale Brovarone, La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno. Problemi storico-letterari: AttiTorino 108 [1974] 95/173; dies., Forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno. Prospettive di struttura: ebd. 109 [1975] 117/85). Für eine Einordnung der Dialogi in die Entwicklung der Kulturgeschichte gehen wir von den Beobachtungen A.-J. Festugières aus (Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive: ders., Études de religion grecque et hellénistique [Paris 1972] 271/301). Wichtig ist der Aufweis der Kontinuität zwischen altchristlicher *Hagiographie u. hellenistisch-römischer Romanliteratur. Aus ihr resultiert der Sinn der Dialogi, die die Heldentaten der großen Asketen in Mittelitalien herausstellen u. aufzeigen, wie auch ihnen, nicht weniger als denen der Wüste, die wunderbare Hilfe Gottes beisteht. Da diese Asketen auf den Feldern u. in den Wäldern leben, stellt das Werk eine interessante Verbindung dar zwischen der Welt der Stadt u. der des flachen Landes, zwischen dem Einsiedler u. der Menge, die mit ihm in Beziehung treten will; aber alles dient einer beabsichtigten Beispielhaftigkeit u. Ermahnung zum geistlichen Leben. Daraus erklärt sich die zentrale Stellung, die im 2. Buch Benedikt von Nursia einnimmt, dessen Größe auf der Heiligkeit seines Lebens beruht, auf den durchlebten Erfahrungen, auf seiner Tugend, die er mutig u. energisch bewiesen hat (K. Hallinger, Papst G. d. Gr. u. der hl. Benedikt [Roma 1957] 231/320; P. Boglioni, Gregorio Magno, biografo di S. Benedetto: Atti del convegno benedettino del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo [im Druck]; M. Puzicha, Vita iusti: Pietas, Festschr. B. Kötting [1980] 284/312). In diesen Biographien ergibt sich ganz logisch das Heilige als Manifestation der göttlichen Allmacht. Es ist nicht zufällig, besitzt eine sachliche Notwendigkeit: es besteht immer eine Verbindung zwischen providentieller Notwendigkeit des Wunders u. der Tatsache des Wunders selbst. Der *Heilige wirkt als Mittler u. Werkzeug, das durch sein Gebet u. seine Fürbitte selbst das Eingreifen Gottes ausdrückt u. bewirkt. Es bleibt die Frage, ob diese Vorstellung vom Göttlichen u. vom Wunder nicht auch der Notwendigkeit entspricht, sich auf das Niveau der Gläubigen u. der Erfordernisse des Volksglaubens herabzulassen (P. Boglioni, Miracle et merveilleux religieux chez Grégoire le Grand: CahÉtMédiév 1 [1974] 11/102). In dieser Hinsicht ist zu beachten, daß G.s Gesprächspartner sein vertrautester Mitarbeiter bei der Verwaltung der Kirchengüter, der Diakon Petrus, ist, der zwar kein ‚professioneller' Theologe war, den man sich trotzdem nicht auf dem Niveau des Volksglaubens vorstellen kann. Eher gehörte er zu jenem mittleren Klerus, der in dem Maß ausgebildet u. unterrichtet sein mußte, daß er an andere weitergeben konnte, was er gelernt hatte. Petrus ist in den Dialogi der, der sich informiert, der fragt, der Verbindungen herstellt u. der durch das Beispiel u. die Erfahrung der Mönche Mittelitaliens, das näher lag als das ferne Afrika, den Gläubigen Vorbild sein sollte. Die volkstümliche Wirkung dieses Werks wird darüber hinaus dadurch beschränkt, daß in seinem Mittelpunkt Mönche stehen, u. daß es auf ihre Erhöhung abzielt, sei es auch nur der Mönche eines begrenzten Gebietes in einer begrenzten historischen Situation. Man hat von Beziehungen zwischen der Folklore Mittelitaliens u. G. gesprochen u. an den Umstand erinnert, daß sich in dieser Gegend viele Wunder kumulieren: Es ist dieselbe Gegend, als deren Charakteristikum Varro eine intensive Frömmigkeit u. Religiosität genannt hatte. Eher ist es als Werk mit mehreren Funktionen anzusehen, so daß es vom Publikum auf unterschiedlichen kulturellen Ebenen aufgenommen werden kann. Daher sind die Dialogi kein Nebenwerk G.s. Sie weisen die Mönche auf eine strenge, harte u. beispielhafte Askese hin, sie tun seelsorgerlichen Dienst, zeigen auf die Verbindung zwischen Heiligkeit u. Wunder, Heiligkeit u. Fürsprache bei Gott, Heiligkeit u. Hilfe Gottes; den einfachen Gläubigen zeigen sie ein Bild

göttlichen vorsorgenden Handelns, u. schließlich sind sie eine angenehme u. begeisternde Lektüre. So vollendete G. sein Werk als Theologe u. Seelsorger mit einem Gemälde, das voller Leben ist mit den Heldentaten der Asketen u. der Gewalttätigkeit der Langobarden, u. das die einzig authentischen Spuren germanisch-heidnischen Rituals im Konflikt mit dem Christentum, erhöht zu Szenen des Martyriums u. der Ermutigung zum Festhalten am eigenen Glauben auch auf Kosten des Lebens, enthält.

12. Gregor als vorläufiger Abschluß der Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum. Ohne eine systematische Behandlung zu enthalten, stellt sich das Gesamtwerk G.s dar in einer eigenen organischen Kohärenz: die Moralia in Job, ein Abriß der Theologie, wie er sich auf die Lektüre u. auf die Kommentierung des Buches Job stützen konnte, u. ein Abriß der christlichen Moral, bilden den Schlußpunkt, indem sie zur tragenden Struktur werden, in die die anderen Werke sich einfügen (die Kommentare zum Buch der Könige u. zum Hohenlied sind umstritten, weil nach dem Urteil des Papstes selbst nicht zuverlässig ‚aufgenommen': ep. 12, 6 [MG Epist. 2, 352]). Für sich steht als Manifest priesterlicher Pflichten die Regula pastoralis. Aus allen diesen Werken tritt die Fähigkeit des großen Papstes zur Synthese u. zugleich zur geistigen Durchdringung bei der Verwendung jener christl. Schriftsteller hervor, die er im Laufe seines Lebens begeistert studiert hatte. Von ihnen allen lernt er soviel er braucht, um immer der ‚speculator' zu sein, der weit schaut, in der Gewißheit, daß die Zukunft nur christlich sein kann. Diese Gewißheit erlaubt es ihm, das klass. Altertum zu überwinden bis hin zu dem Anschein, es nicht zu kennen. Aus der Vergangenheit wird die Gewißheit der Zukunft geboren. Diese Gewißheit hat den größten Einfluß auf die nachfolgenden Jahrhunderte gehabt. In G. haben wir also eine Persönlichkeit vor uns, die sich des kulturellen Umbruchs voll bewußt war. Wenn das Reich untergegangen war, zumindest im Westen, wenn es im Osten zu wanken schien unter den Schlägen der Parther oder der Germanen, mußte in der Kraft des Glaubens u. im Bewußtsein von der Selbstverantwortlichkeit des Menschen u. des Papstes ein neues System gefunden werden. Dies wußte G. mit nüchterner Klarheit zu erkennen, u. er arbeitete daran, es zu verwirklichen. Zwischen Altertum u. MA zeigt sich G. uns am weitesten von der Antike entfernt, aber auch am ehesten befähigt, die notwendige Wahl unter den Werten des Altertums u. denen des Christentums zu treffen, u. so den Grund zu legen für eine neue Kultur als Synthese von Überlieferung u. tiefgreifender Erneuerung. In den Beschwernissen, die den Übergang von der Spätantike zum MA kennzeichnen, zeigt G. sich als Knotenpunkt des kulturellen u. spirituellen Übergangs, Filter u. zugleich Schöpfer von Werten, der eine neue Geisteshaltung verwirklicht u. den Weg zu ihr weist, die jetzt definitiv christlich ist, aber auch verstanden werden muß als Entfaltung dessen, was das Erbe Roms an Gutem anzubieten hatte.

Altaner/Stuiber, Patrol.[8] (1978) 466/72. 649/51. – E. Auerbach, Literatursprache u. Publikum in der lat. Spätantike u. im MA (1958) 72/82. – P. Batiffol, St. Grégoire le Grand (Paris 1928). – K. Baus/H.-G. Beck/E. Ewig/H. J. Vogt, Die Reichskirche nach Konstantin d. Gr. 2: Die Kirche in Ost u. West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451–700) = H. Jedin (Hrsg.), Hdb. der Kirchengesch. 2, 2 (1975) 207/10. 317/23. – O. Bertolini, Roma di fronte a Bisanzio e ai longobardi = Storia di Roma 9 (Bologna 1941) 231/84. 819/21; I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo = SettimStudAltoMedioevo 14 (1967) 327/63. – G. P. Bognetti, S. Maria foris portas di Castelseprio e la storia religiosa dei longobardi: G. P. Bognetti/G. Chierici/A. de Capitani d'Arzago, Santa Maria di Castelseprio (Milano 1948) 11/511 bzw. G. P. Bognetti, L'età longobarda 2 (Milano 1966). – L. Bréhier/R. Aigrain, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590–757) = Histoire de l'Église 5 (Paris 1938). – E. Caspar, Geschichte des Papsttums 2 (1933) 306/514. – C. Dagens, Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes (Paris 1977). – F. H. Dudden, Gregory the Great. His place in history and thought 1/2 (London 1905). – R. Gillet, Art. Grégoire le Grand: DictSpir 6 (1967) 872/910. – H. Grisar, Geschichte Roms u. der Päpste im MA (1900). – Harnack, DG[4] 3 (1910) 258f. – G. J. Th. Lau, G. I d. Gr. nach seinem Leben u. seiner Lehre geschildert (1845). – J. Leclercq, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu[2] (Paris 1963) 30/9. – V. Monachino, Art. Gregorio I: BiblSanct 7 (Roma 1966) 222/78. – J. Richards, Consul of God. The life and times of Gregory the Great (London 1980). – F. Schneider, Rom u. Romgedanke im MA. Die geistigen Grundlagen der Renaissance

(1925). – G. Vinay, Altomedioevo latino. Conversazione e no (Napoli 1978) 11/35.

Raoul Manselli (Übers. Gerhard Rexin).

Greif.

Allgemeines. Das griech. Wort γρύψ, das ein vornehmlich aus Löwenkörper mit Adlerkopf u. Adlerflügeln gebildetes Fabeltier u. Mischwesen bezeichnet, wird etymologisch von einigen mit dem hebr. k^{e}rûb (Gen. 3, 24; Ex. 25, 18/25) zusammengebracht (vgl. O. Keller, Die antike Tierwelt 2 [1913] 6/9; K. Ziegler, Art. G.: KlPauly 2 [1976] 876). Doch wird neuerdings bestritten, daß eine entsprechende Entlehnung aus dem Akkadischen (karubŭ, vgl. hebr. k^{e}rûb, Cherub) unter hethitischer Vermittlung anzunehmen sei u. dagegen der Vogelname γρύψ mit γρυπός, ‚krumm, gebogen' (vgl. dt. Krüppel), zusammengestellt (H. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 329 s. v. γρυπός; 3 [1972] 65 s. v. γρύψ; vgl. auch É. Boisacq, Dict. étym. de la langue grecque[4] [Heidelberg 1950] 157 s. v. γρυπός; P. Chantraine, Dict. étym. de la langue grecque 1 [Paris 1968] 329 s. v. γρυπός).

A. Heidnisch. I. Orientalisch. Die frühesten Zeugnisse für dieses in der Kunst des Vorderen Orients verbreitete Mischwesen haben sich offenbar aus dem 4. Jtsd. u. im sumerischen Bereich erhalten (vgl. Bisi 40/2; Settis-Frugoni 25). Andere vermuten Syrien (Barnett; Simon 750f), Elam (Susa [Flagge 9/11; Reed Eals 9ff]) oder Ägypten als Ursprungsländer der G.-Gestalt (vgl. Bisi 21/3; Delplace 6ff). Jedenfalls ist die Darstellung des G. seit dem 4. Jtsd. den altoriental. Kulturen geläufig (Ägypten, Assur, Babylon, Hethiter, Persien, Phönikien, Palästina). Aus der Überfülle des Materials sei hier nur auf einige charakteristische Darstellungen dieses Tieres, das die unübertreffliche Kraft des Löwen u. Adlers miteinander verbindet u. so ein Symbol unentrinnbarer Macht u. vollendeter Kraft ist, hingewiesen. Assyrische, phönikische u. syrische Elfenbeine aus dem Königspalast von Nimrud, aus dem 9. u. 8. Jh., zeigen G., die orientalische Gefangene unterwerfen u. somit die Macht des Herrschers darstellen (M. Mallowan, The Nimrud ivories [London 1978] 27 Abb. 21) oder zu beiden Seiten einer Palmette (Lebensbaum) stehen (ebd. 35 Abb. 34) oder aber von einem jugendlichen, geflügelten Heros mit dem Speer bezwungen werden (ebd. 40 Abb. 39; 43 Abb. 43; 56 Abb. 67). So wie hier der G. die Macht des Herrschers symbolisieren kann, repräsentiert er auch in Ägypten den siegreichen Herrscher, u. wie er als Gegenpart des Heros erscheint, ist er auch in Persien der furchtbare Gegner des Königs (vgl. Bisi 22/6. 48; dies.: RivStudOr 39 [1964] 15/60; Furtwängler 1749f; Leibovitch, Quelques griffons; Settis-Frugoni 26). Daneben jedoch kann er als Diener der Gottheit oder Bewacher u. Hüter etwa von Tempeln oder Palästen auftreten (ebd.; Bisi 42. 47f; zum G. im AO u. insbes. in Ägypten vgl. auch J. G. Griffith, Apuleius of Madauros. The Isis-Book = ÉtPrélimRelOrEmpRom 39 [Leiden 1975] 312f; Delplace 7ff).

II. Kreta u. Mykene. Aus Mesopotamien u. Syrien ist der G., vielleicht über Darstellungen auf Siegelringen, in die minoische Kunst eingedrungen (Frankfort; Simon 750; Jucker; durch Vermittlung Ägyptens: Reed Eals 9/20), wo er vor allem auf Gemmen, Elfenbeinen, Siegeln u. auf anderen Werken der Kleinkunst wie Dolchklingen verbreitet ist (Delplace 52ff; Bisi 170; Simon 750). In spätminoischer Zeit finden sich G. auch am Throne des Herrschers von Knossos u. auf den Fresken im Palast des Nestor in Pylos (ebd. 751) u. zeigen, daß das Tier als Trabant von Göttern wie Herrschern ein Symbol der Macht u. der Kraft ist. Wird in diesen Bildern seine Wächter- u. Schutzfunktion deutlich, so zeigen andere Darstellungen seine Verbindung mit der Gottheit (Bisi 179/84; Delplace 80; Dessenne 206 nr. 47. 50; Leibovitch, Griffon dans le M.-O.; Settis-Frugoni 27). Der G. hat also auch hier wie im AO einerseits die Rolle des mächtigen Feindes, andererseits aber auch die des Schützers, Wächters u. Trabanten (Frankfort,

bes. 120; Dessenne 213; Delplace 85; vgl. Settis-Frugoni 27f; Flagge 25).

III. Griechisch-Römisch. Aus der Fülle des Bildmaterials u. der schriftlichen Belege werden hier nur die Zeugnisse ausgewählt, die zum Verständnis der Vorstellung des G. u. ihrer Entwicklung im Bereich der Antike wichtig sind u. als Voraussetzung zur Verwendung des G.bildes in Spätantike, frühem Christentum u. frühem MA von Belang zu sein scheinen.

a. Griechisch. Eine Kontinuität der Vermittlung des G.bildes u. der mit ihm verbundenen Vorstellungen aus Kreta u. Mykene in die griech. Kunst hat offenbar nicht bestanden (vgl. C. Delplace: AntClass 36 [1967] 49/86). In der Zeit der orientalisierenden Epoche der griech. Kunst wird der G. im 8. Jh. vC. (Delplace 16/80. 111/20 Abb. 1/121) wohl aus dem späthethit.-phryg. Kulturbereich erneut übernommen (Bisi 197/201. 255/8; Simon 751; Jucker; vgl. Th. Berau, Die hethit. Glyptik von Bogazköy [1967] nr. 54f. 60/2. 129; E. Akurgal, Orient u. Okzident. Die Geburt der griech. Kultur [1966] 56/8; Reed Eals passim). Er kommt jedoch viel seltener vor als andere dämonische Wesen (Müller 123ff). Bis ins 5. Jh. vC. ist sein Verbreitungsgebiet bezeichnenderweise vor allem die ostgriech. Kunst (ebd. 123/6. 201). So erscheint der unheimliche, offenbar die Todesgefahr symbolisierende Dämon auf Grabvasen des 9. Jh. in Knossos (P. Blome, Die figürliche Bildwelt Kretas in der geometrischen u. früharchaischen Periode [1982] 10. 93. 96). Eindrucksvolle Zeugnisse sind vor allem die bronzenen Attachen großer Kessel des 7. Jh., die als Weihegeschenke in den großen griech. Heiligtümern wie Olympia, Argos, Delphi u. vor allem Samos aufgestellt wurden (Herodt. 4, 152: ‚argivische Kratere'; U. Jantzen, Griech. G.kessel [1955]; ders.: AthMitt 73 [1958] 26/49; G. M. A. Hanfmann: Gnomon 29 [1957] 241/8; M. Brandes, Kesselattachen aus Bronze, Diss. Heidelberg [1959]; J. Benson: Antike Kunst 3 [1960] 58/70; G. Heres, G.protomen aus Milet: Klio 52 [1970] 149/61; Simon 751; H. V. Herrmann, Die Kessel der orientalisierenden Zeit 2 = Olymp. Forsch. 11 [1979] 5 u. passim Taf. 1/27. 37/72; Müller 73/7. 125f; Delplace 86ff; H. V. Herrmann: Ber. Ausgr. Olympia 10 [1981] 82/90 Taf. 8f; Blome aO. 38. 59). Die um den Kesselrand stehenden Griffe in G.form, die nicht nur apotropäisch aufzufassen sind, machen die Bedeutung des G. als mächtiger Dämon, der würdig ein so kostbares Gerät schmückte, deutlich (Müller 81f). Den geflügelten Herrn der Tiere u. Herrscher über die Naturkräfte zeigt ein Pinax aus Gortyn, auf dem die göttliche Gestalt zwei G. an den Köpfen packt (Bisi 219; Jucker 172; Settis-Frugoni 28 Abb. 3; Blome aO. 43. 68 Taf. 16,1). In ähnlicher Darstellung erscheint auch die Herrin der Tiere (vgl. C. Christou, Potnia Theron [Thessaloniki 1968] 66. 88. 102. 106ff. 111. 194; Müller 111. 203ff; Delplace 231. 398f; Blome aO. 74). So ist seit klassischer Zeit der G. auch Trabant des Dionysos (Simon 767f; K. Schauenburg: Gymnas 64 [1957] 219; G. Schneider-Herrmann: BullAntBesch 50 [1975] 271f; s. u. Sp. 958f) u. des Apollon (F. Cumont: RevHistRel 62 [1910] 154; ders., Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 245; Simon 763; Flagge 73; s. u. Sp. 965f). Seit dem 5. Jh. tritt in der griech. Kunst auch der Löwen-G. auf (G. Lippold, Gemmen u. Kameen [1922] Taf. 81, 11) u. wird fortan bis in die Spätantike unterschiedslos mit dem Vogel-G. verwendet (lediglich Dionysos u. Sabazios wird allein der Löwen-G. zugesellt; s. u. Sp. 965f). In der klass. Kunst hat der G. aber nur eine verhältnismäßig geringe Rolle gespielt (Delplace 222ff; vgl. etwa Artemis u. Apollon auf dem Innenbild rotfiguriger Schalen des 4. Jh. auf G. reitend; V. Zinserling-Paul, Zwei G.schalen in Jena: Eirene 16 [1978] 59/70; s. auch u. Sp. 965f u. Strab. 8, 12, 343, der von einem Gemälde im Heiligtum der Artemis Alpheiaia spricht, das die Göttin auf einem G. reitend zeigte). Als todbringender Dämon (Müller 79. 83. 125) u. machtvolles Tier im Dienst der Gottheit, als Hüter u. Apotropaion findet er sich am Helm der Athena Parthenos des Phidias (vgl. Paus. 1, 24,5; F. Brommer, Athena Parthenos [1957] 3; Flagge 34; vgl. Delplace 232f). Daß es sich bei dieser Verwendung des G.bildes nicht um ein Privileg dieser Gottheit handelte, zeigt u.a. ein in mehreren Kopien erhaltener Kopf eines behelmten Bärtigen, der auf ein Original des späten 5. Jh. zurückgeht, mit G.bildern auf den Wangenklappen, während auf dem Nackenschutz bezeichnenderweise Löwe u. Stier erscheinen (Helbig/Speier, Führer[4] 2 nr. 1432 zu der Replik im Kapitolinischen Museum, Rom). Mit anderen exemplarisch kraftvollen Tieren wie Löwe u. Stier tritt der G. hier als Symbol der Kraft u. abschrecken-

den Stärke auf (vgl. auch die G. auf einem kretischen Brustpanzer des 7. Jh. vC.; Müller 123; Blome aO. 107 Taf. 23 u. u. Sp. 974 zu den G.helmen der röm. *Gladiatoren). Als solcher ziert er auch Möbel u. Gerätschaften (s. u. Sp. 971). Aus dieser Periode sind auch die ersten Erwähnungen bei griechischen Schriftstellern überliefert, die ein Bild prägen, das für die Folgezeit weitgehend verbindlich bleibt (die Quellen vor allem bei Stephani 51/8; Furtwängler 1742ff u. Ziegler/Prinz). Aristeas (7. Jh. vC.) lokalisiert in seinem Epos Arimaspea die G. zum ersten Mal im Norden am Rande der Welt bei den Hyperboreern, wo sie mit den Arimaspen um das *Gold, das sie hüten, im Kampfe liegen (bei Herodt. 4, 32; vgl. dazu J. D. P. Bolton, Aristeas of Proconnesus [Oxford 1962] 85f. 92f. 100f. 195f; vgl. Plin. n. h. 7, 10). In den Geschichten des Gedichtes sind wirkliche Erkundungen verarbeitet (K. v. Fritz, Griech. Geschichtsschreibung 1 [1967] 34). Aischylos (Prom. 804) versetzt dagegen die G. u. Arimaspen in den äußersten Osten, u. Ktesias (4. Jh. vC.) läßt die G. in Indien Gold ausgraben u. hüten (Ctes. Ind. 26 = Phot. bibl. cod. 72, 46b [1,138 Henry]; Aelian. nat. an. 4, 27), eine Erzählung, die in der Kaiserzeit von Philostr. vit. Apoll. 1, 48 u. Arrian. anab. 5, 4, 3 wieder aufgenommen wird u. sich auch bei Mela 2, 11 u. christlichen Autoren (s. u. Sp. 975) widerspiegelt, wenn sie von den wilden G. sprechen, die mit den Arimaspen im Kampf um das Gold liegen (vgl. auch Delplace 227). In der zweiten Periode der Übernahme orientalisierender Motive in die griech. Kunst aE. des 5. u. im 4. Jh. vC. tritt nun wiederum der G. als mächtiges, feindliches Wesen auf, das Tier u. Menschen gefährlich wird (Settis-Frugoni 29), u. vor allem, der literarischen Überlieferung entsprechend, der G. im Kampf mit Orientalen u. Amazonen (E. Breccia, La necropoli di Sciatbi = Cat. Gen. Antiqu. Ég. 43 [Kairo 1912] Taf. 47; H. Metzger, Les représentations dans la céramique attique du 4e s. [Paris 1951] 331ff; Simon 753f; Settis-Frugoni 34f; Delplace 228ff). Tierkampfszenen (vgl. dazu L. Beschi, Un nuovo tema della scultura funeraria attica: Στήλη, Gedenkschr. N. Kontoleon [Athen 1980] 463/72) u. der Kampf mit Amazonen u. orientalischen Gegnern beherrschen auch die spätklass. u. hellenist. Darstellungen des G. wie zB. auf hellenist. Kieselmosaiken aus Pergamon, Pella, Motya (Sizilien), Olynth, Korinth, Alexandria, Arpi (Foggia) u. Erythrai (Westkleinasien [W. Jobst/P. Scherrer: AnzÖsterrAkad 118 (1981) 395f Abb. 3f; M. Cristofani, Ricerche sulle pitture della tomba François di Vulci: DialoghiArch 1 (1967) 186/219 Abb. 23a/37; S. Moscati, Introduzione a Mozia: SicArch 3, 9 (1970) 4; vgl. F. v. Lorentz: RömMitt 52 (1937) 165/222 Taf. 45, 1. 46; vgl. T. Talbot Rice, Animal combat scenes in Byzantine art: Studies in memory of D. Talbot Rice (Edinburgh 1975) 17/23 Taf. 9b]). Hier treten nun auch, abgesehen von dem mykenischen Sarkophag von Hagia Triada (Frankfort 121f; F. Matz, Göttererscheinungen u. Kultbild im minoischen Kreta = AbhMainz 1958 nr. 7, 398; J. P. Nauert, The Hagia Triada sarcophagus: Antike Kunst 8 [1965] 91/8; Flagge 22f Abb. 12/5) u. auf rhodischen u. kykladischen Grabgefäßen des 7. Jh. (Müller 79) sowie klazomenischen Sarkophagen des späten 6. u. frühen 5. Jh. vC. (ebd. 201ff; Delplace 18ff Abb. 3. 65. 22f), G.bilder verstärkt im sepulkralen Bereich wie auf bemalten griech. Holzsarkophagen (C. Watzinger, Griech. Holzsarkophage [1905] 79, vgl. 81; Delplace 159. 235 Abb. 192; ebd. weiteres Vergleichsmaterial) u. auf melischen (5. Jh. [ebd. 150f Abb. 173]) u. tarentinischen Terrakottaappliken mit Tierkampfgruppen u. Arimaspenkämpfen auf (R. Lullies, Vergoldete Terrakotta-Appliken aus Tarent = RömMitt Erg.-H. 7 [1962] 7, Reg. s. v.; J. Wiesner: RömMitt 78 [1963] 202; H. Hoffmann, The centuries that shaped the West [Mainz 1970] 280 nr. 135; Delplace 151/9 Abb. 174/89), die als Beschläge von Holzsarkophagen gedient haben. Die Bewertung dieser Bilder schwankt u. wird sich auch kaum definieren lassen: Symbol des Todes, Ende des Lebens oder Zeichen der den Tod überwindenden Kraft des Lebens (Müller 79. 83; vgl. Flagge 44/60). Doch dürfte auch hier die apotropäische Funktion solcher Darstellungen nicht zu übersehen sein. Die sepulkrale Verwendung des G.bildes, die später im röm. Bereich Verbreitung gewinnt, findet sich darüber hinaus in der griech. Kunst u. von ihr beeinflußt auch in der etruskischen seit spätklassischer Zeit häufig (Delplace 161). So erscheinen die G. in der steinernen, als Grabmonument verwendeten Nachbildung eines G.kessels (s. o. Sp. 953) aus der Mitte des 4. Jh. vC. (S. Karuso, Archäologisches Nationalmuseum, Athen, Katalog [Athen 1969] 126 nr. 3619; früharchaische tönerne G.kessel be-

reits in kretischen Gräbern: Müller 128), als Akroterschmuck zu beiden Seiten einer Palmette (Lebensbaum) auf dem Deckel des Alexandersarkophags aus Sidon in Istanbul, vom Ende des 4. Jh. vC. (vgl. H. Lauter: Gnomon 45 [1973] 179; Flagge Abb. 102; Delplace 165), in heraldischer Anordnung auf dem Giebel des sog. Lykischen Sarkophags aus Sidon, Ende 5. Jh. vC. (O. Hamdy-Bey/Th. Reinach, Une nécropole royale à Sidon [Paris 1892] 209f Taf. 15, 2; E. Akurgal, Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander [1961] 146 Abb. 97; Flagge 92 Abb. 101; Delplace 161 Abb. 193), mit Panthern ein Gefäß flankierend auf dem Grabmonument von Belevi, um 300 vC. (Kleinasien [J. Keil: ÖsterrJh 28/29 (1933/35) Beil. Sp. 130 Abb. 50; ders., Ephesos. Führer[5] (Wien 1964) 155ff; Flagge 95 Abb. 110; dies.: Forschungen in Ephesos 6 (Wien 1979) 89/91 Abb. 71/9 Abb. 51f; ebd. 142/6 weitere Parallelen genannt u. neben apotropäischer u. sepulkraler Bedeutung die G. als Wappentier der Seleukiden angesehen, was jedoch fraglich ist, da der Grabinhaber nicht bestimmt werden kann]) u. auf der Parmenikosstele in Wien (um 200 vC.) neben einem Amazonenkopf wiederum zu beiden Seiten einer Vase (C. Praschniker: ÖsterrJh 21/22 [1922] 23 Beil. Sp. 128 Abb. 47; Flagge 57 Abb. 54). Ob es sich bei diesen G.bildern auch um ein Unsterblichkeitssymbol handelte, kann füglich bezweifelt werden. Eher dürfte der G. als todbringender Dämon u. als repräsentatives Machtsymbol mit Löwen, Panthern u. a. Tieren ein geeigneter Schmuck für anspruchsvolle Grabdenkmäler gewesen sein, dessen apotropäische u. abschreckende Kraft wohl ebenfalls gesucht wurde. In etruskischen Gräbern (spätes 4. Jh. vC., Tomba François [vgl. Cristofani aO. 186ff; Delplace 215f]) u. auf etruskischen Sarkophagen u. Urnen vom 4. bis zum 1. Jh. vC. finden sich die verschiedenen G.-bilder der griech. Kunst wieder: Tierkampfgruppen (R. Herbig, Die jüngeretruskischen Steinsarkophage = C. Robert, Die antiken Sarkophagreliefs 7 [1952] 53 nr. 98 Taf. 13a/b. 11a/b. 12a/c; 29 nr. 36 Taf. 37b; Flagge 47 Abb. 40), Kampf mit einem menschlichen Gegner (ebd. 53 Abb. 51), als Wächter auf den Nebenseiten von Sarkophagen (Herbig aO. 12 nr. 4 Taf. 45b; 31 nr. 49 Taf. 42) u. zu beiden Seiten eines Clipeus auf der Front (ebd. 19 nr. 16 Taf. 57b; weiteres bei R. Turcan, Les sarcophages romains à représentations dionysiaques [Paris 1966] 582$_{6}$; Delplace 167/78 Abb. 200/18).

b. Römisch. 1. Sepulkralkunst. Der G., der in der lat. Literatur nur spärlich erwähnt wird (Fabeltier [Verg. ecl. 8, 27; Plin. n. h. 7, 10; vgl. S. C. Köhler, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen u. Römer (1881) 65]; Zweifel an seiner Existenz äußert Plinius [n. h. 10, 36]; grypes Hyperborei neben dracones Indici als Schmuck auf dem Gewand des Isismysten [Apul. met. 11, 24; vgl. Griffith aO. 312f; Solin. 15, 22]; Tier Apollons [Claud. carm. 28, 30; carm. min. 31, 8; Serv. ecl. 5, 66; 8, 27 (3, 1, 62. 96 Thilo/Hagen)]), erscheint hier wie im etruskischen Bereich in offensichtlich gleicher Funktion als Todesdämon, Grabwächter u. als Trabant von Gottheiten, vor allem Apollons, zT. in Anlehnung an Motive der offiziellen Kunst (vgl. u. Sp. 960/2; apotropäisch: G. Rodenwaldt: BonnJbb 147 [1942] 221; Goodenough 8, 144; K. Schauenburg: ArchAnz 90 [1975] 290f; J. M. C. Toynbee/J. Ward-Perkins, The shrine of St. Peter [London 1956] 56f; anders u.a. Goodenough 8, 145f, J. Bayet: MélArch 40 [1923] 60f; Turcan aO. 582f, die den G. als Unterwelts- oder Jenseitswesen werten, das die Seele in das Jenseits begleitet; J. Engemann: JbAC 25 [1982] 172/6: Apotheosetier; s. u. Sp. 964) oder auch als Todessymbol (Tierkampfgruppen) auf römischen Sepulkraldenkmälern wie Grabaltären u. Aschenurnen der frühen Kaiserzeit (vgl. zB. W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] 150/2 Abb. 121. 123; Flagge 48/50 Abb. 42; 98 Abb. 114f; Delplace 284/322) u. in ihrer Nachfolge auf römischen Relief-Sarkophagen trajanischer Zeit (ebd. allgemein mit zahlreichen Beispielen u. Listen; Striegel-Sarkophag, Ostia mit hockendem G. auf den Nebenseiten [V. Scrinari: BollArte 55 (1970) 66 Abb. 6/8; dies.: NotScav 1972, Abb. 74f]) bis zum Ausgang der Antike (s. u. Sp. 979/82). Jedoch treten nun die im griech. Bereich für die G.bilder allgemein beliebten Tierkampfdarstellungen zurück, während die repräsentativen Gruppen mit heraldischer Gestaltung in den Vordergrund rücken. So begegnet in der Frühzeit römischer Reliefsarkophage der G. u.a. auch an Stelle der in der Folgezeit üblichen mythologischen Darstellungen in heraldischer Gruppierung um ein Mittelmotiv auf der Sarkophagfront (Sarkophag Vatikan, G.-paar flankiert Akanthuskandelaber [J. M. C. Toynbee, The Hadrianic school (Cambridge

1934) Taf. 48, 3; N. Himmelmann, Sarcofagi romani a rilievo: AnnScuolNormPisa 3, 4, 1 (1974) 145f: trajanisch; Flagge Abb. 103]). Die vegetabilischen Elemente, der in eine Akanthusranke auslaufende Schwanz des G., verleihen der Darstellung eine ausgesprochen dekorative Note. Die gleiche Kombination von traditionellen Sepulkralsymbolen (Früchte, Akanthus, der G. als Wächter u. Todessymbol) zu einem dekorativen Frontmotiv bietet ein anderer Sarkophag in Cambridge (Fitzwilliam Museum [L. Budde/R. Nicholls, Catalogue of Greek and Roman sculpture (Cambridge 1964) 98 nr. 160 Taf. 52; Flagge Abb. 98/100]) mit vier G., die eine aus einem Akanthusblatt aufsteigende weibliche Gestalt mit Früchten umgeben. Eine verwandte Darstellung (Akanthusranken, G., die von Eroten getränkt werden) findet sich mit Varianten auf einem trajanischen Sarkophag in Malibu, USA (J. Frel/S. K. Morgan, Roman portraits in the Getty Museum, Ausst.-Kat. Tulsa/Austin [Malibu 1981] nr. 49 Abb.) u. auf einem Fries des Trajansforum (Toynbee aO. Taf. 49, 1; Simon Abb. 3; Delplace 288): auch hier ist der dekorativ-repräsentative Charakter der Komposition, mit der der G. als mächtiges Tier u. Herrschaftssymbol verbunden ist, nicht zu übersehen (so ähnlich auch schon G. mit Lyra als Tier Apollons u. wohl auch Wappentier der seleukidischen Herrscher auf dem Tempelfries v. Didyma [T. Wiegand/H. Knackfuss: Didyma 1 (1941) 70f Taf. 112f]). Möglicherweise ist diese Darstellung zudem symbolisch auf die Unterwerfung der Völker des Ostens, wo die G. lokalisiert wurden, durch den Kaiser zu deuten (Simon 769; vgl. auch zu den kaiserzeitlichen Panzerstatuen mit entsprechenden Motiven u. Sp. 974). Ein Reflex von Darstellungen aus der Staatskunst in der Sepulkralsymbolik, wo der G. seit alters heimisch war, findet sich in ähnlicher Weise auch auf frühkaiserzeitlichen Aschenurnen u. Grabaltären: so Apollon, dem seit alters der G. zugeordnet war (o. Sp. 954), als Urheber der gens Augusta mit dem G. als Trabanten auf dem dieser gens geweihten Altar in Karthago (Simon 764 mit weiteren Beispielen). Als apollinisches Wesen findet sich aber der G. auch auf zahlreichen Grabaltären, auf denen er einen Dreifuß flankiert (ebd.; Altmann aO. 84 Abb. 70; Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 367; Flagge 73/82 zu den apollinischen Symbolen u. den mit ihnen verbundenen G.; weitere Grabaltäre mit diesen Motiven ebd. 78f; vgl. Helbig/Speier, Führer[4] 2 nr. 367) u. auf dem Mosaik über dem Eingang des Pomponius-Hylas-Grabes in Rom, wo zwei G. die Lyra des Gottes flankieren (E. Nash, Pictorial dictionary of ancient Rome 2^2 [London 1968] Abb. 1121; Flagge Abb. 75). Die Übernahme eines solchen mit der Staatssymbolik verbundenen Motivs, ein Vorgang, der verschiedentlich in der Sepulkralkunst nachzuweisen ist (s. u. Sp. 937f), kann als ein Akt der Loyalität verstanden werden, als Übernahme eines repräsentativen Motivs, oder aber man stellte sich u. sein *Grab in den Schutz der auch den Staat bewahrenden Gottheit u. ihres mächtigen Trabanten (anders u.a. Turcan aO. 371. 410: Triumphalsymbolik, Sieg über den Tod der Seele). Die Motive sind zweifellos vielschichtig, u. verschiedene Vorstellungen werden sich durchdringen, sind aber kaum auf delphische Mysterien oder apollinische Jenseitshoffnungen zu beziehen (so wie auch sonst unkritisch Flagge 79 mit älterer Lit.), zumal damit zu rechnen ist, daß bei einem so alten Sepulkralsymbol wie dem G. die selbstverständliche dekorative Verwendung am Grab immer nahe gelegen hat. So können sich die traditionellen sepulkralen G.bilder erweitern u. andere Elemente aufnehmen aufgrund von Einflüssen u. Anregungen aus anderen Bereichen (so u.a. der repräsentativen staatlichen Kunst), ohne daß einer solchen Bildprägung eine besondere Bedeutung beizumessen sein wird. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß der G. neben dem Dreifuß auf den Nebenseiten eines dionysischen Sarkophags erscheint (Baltimore [K. Lehmann-Hartleben/E. C. Olsen, Dionysic sarcophagi in Baltimore (New York 1942) 30f Abb. 3, 4; F. Matz, Dionysische Sarkophage 3 (1969) nr. 199 Taf. 217a/b; Goodenough 8, 143 Abb. 129; J. B. Ward-Perkins, The Dionysic sarcophagi in Baltimore: RendicPontAcc 48 (1975/76) 194/238 Abb. 21; Flagge Abb. 88f; Delplace 289 (hier sind diese G. ebenfalls kaum als dionysisch zu interpretieren, wie gemeinhin angenommen wird, so zuletzt Flagge 84 [anders, mit zahlreichen Beispielen, Delplace 289]). Der Sarkophag zeigt vielmehr mit anderen (s. u. Sp. 962), wie sehr diese Motive als Versatzstücke verwendet wurden, jedenfalls aber nicht aufgrund eines übergreifenden, gedanklichen Konzeptes, wenn sie in einer solchen Häufung heterogener Sepulkralsymbole auftreten. Den Bild-Varianten des alten Sepulkralmotivs G., die ganz offenbar mit anderen

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Abecedarius (Nachtrag zu RAC I, Sp. 9):	Jahrgang 3 (1960) 159
Aeneas (Nachtrag zu RAC I, Sp. 140):	Jahrgang 4 (1961) 184/6
Aethiopia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 158):	Jahrgang 1 (1958) 134/53
Aischylos (Nachtrag zu RAC I, Sp. 204):	Jahrgang 5 (1962) 191/5
Ambrosiaster (Nachtrag zu RAC I, Sp. 365):	Jahrgang 13 (1970) 119/23
Amen (Neufassung von RAC I, Sp. 378/80):	Jahrgang 1 (1958) 153/9
Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	Jahrgang 7 (1964) 167/82
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	Jahrgang 3 (1960) 152/5
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	Jahrgang 3 (1960) 155/9
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	Jahrgang 4 (1961) 187/96
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	Jahrgang 5 (1962) 195/9
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	Jahrgang 6 (1963) 187/92
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8333-9

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 95

Greif [Forts.] - Gründer



1983

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

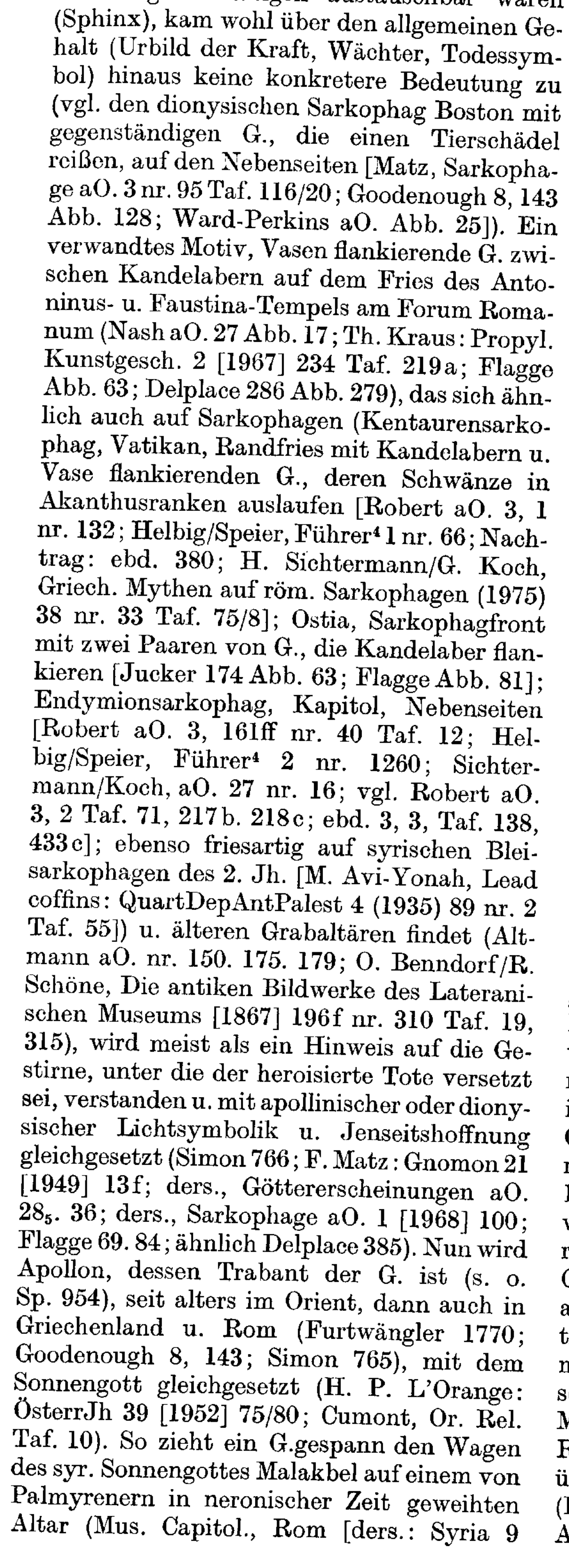
ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8333-9 (Lieferung 95)



formal gleichwertigen austauschbar waren (Sphinx), kam wohl über den allgemeinen Gehalt (Urbild der Kraft, Wächter, Todessymbol) hinaus keine konkretere Bedeutung zu (vgl. den dionysischen Sarkophag Boston mit gegenständigen G., die einen Tierschädel reißen, auf den Nebenseiten [Matz, Sarkophage aO. 3 nr. 95 Taf. 116/20; Goodenough 8, 143 Abb. 128; Ward-Perkins aO. Abb. 25]). Ein verwandtes Motiv, Vasen flankierende G. zwischen Kandelabern auf dem Fries des Antoninus- u. Faustina-Tempels am Forum Romanum (Nash aO. 27 Abb. 17; Th. Kraus: Propyl. Kunstgesch. 2 [1967] 234 Taf. 219a; Flagge Abb. 63; Delplace 286 Abb. 279), das sich ähnlich auch auf Sarkophagen (Kentaurensarkophag, Vatikan, Randfries mit Kandelabern u. Vase flankierenden G., deren Schwänze in Akanthusranken auslaufen [Robert aO. 3, 1 nr. 132; Helbig/Speier, Führer^4 1 nr. 66; Nachtrag: ebd. 380; H. Sichtermann/G. Koch, Griech. Mythen auf röm. Sarkophagen (1975) 38 nr. 33 Taf. 75/8]; Ostia, Sarkophagfront mit zwei Paaren von G., die Kandelaber flankieren [Jucker 174 Abb. 63; Flagge Abb. 81]; Endymionsarkophag, Kapitol, Nebenseiten [Robert aO. 3, 161ff nr. 40 Taf. 12; Helbig/Speier, Führer^4 2 nr. 1260; Sichtermann/Koch, aO. 27 nr. 16; vgl. Robert aO. 3, 2 Taf. 71, 217b. 218c; ebd. 3, 3, Taf. 138, 433c]; ebenso friesartig auf syrischen Bleisarkophagen des 2. Jh. [M. Avi-Yonah, Lead coffins: QuartDepAntPalest 4 (1935) 89 nr. 2 Taf. 55]) u. älteren Grabaltären findet (Altmann aO. nr. 150. 175. 179; O. Benndorf/R. Schöne, Die antiken Bildwerke des Lateranischen Museums [1867] 196f nr. 310 Taf. 19, 315), wird meist als ein Hinweis auf die Gestirne, unter die der heroisierte Tote versetzt sei, verstanden u. mit apollinischer oder dionysischer Lichtsymbolik u. Jenseitshoffnung gleichgesetzt (Simon 766; F. Matz: Gnomon 21 [1949] 13f; ders., Göttererscheinungen aO. 28_5. 36; ders., Sarkophage aO. 1 [1968] 100; Flagge 69. 84; ähnlich Delplace 385). Nun wird Apollon, dessen Trabant der G. ist (s. o. Sp. 954), seit alters im Orient, dann auch in Griechenland u. Rom (Furtwängler 1770; Goodenough 8, 143; Simon 765), mit dem Sonnengott gleichgesetzt (H. P. L'Orange: ÖsterrJh 39 [1952] 75/80; Cumont, Or. Rel. Taf. 10). So zieht ein G.gespann den Wagen des syr. Sonnengottes Malakbel auf einem von Palmyrenern in neronischer Zeit geweihten Altar (Mus. Capitol., Rom [ders.: Syria 9 (1928) 101/9 Taf. 38, 1; C. Pietrangeli, Monumenti dei culti orientali = Catalogi dei Musei Comunali di Roma 1 (Roma 1951) 21f nr. 33 Taf. 5; Helbig/Speier, Führer^4 2 nr. 1182; Flagge 71f Abb. 65/8; Delplace 301f Abb. 287]), u. auf dem Bogen des Marc Aurel in Tripolis ist Apollon im G.wagen wiedergegeben (S. Aurigemma, L'arco quadrifronte di Marco Aurelio e di Lucio Vero in Tripoli = Libya antiqua Suppl. 3 [Tripoli 1970] 27 Taf. 26; vgl. den G.wagen mit den Attributen Apollons auf dem Sarkophag, Kapitol [Helbig/Speier, Führer^4 2 nr. 1416]; auf Lampen s. u. Sp. 964f. 971). Gleiches berichtet Philostr. vit. Apoll. 3, 48 vom Sonnengott der Inder, der so auf Gemälden dargestellt sei, während eine andere, späte Quelle (A. Moustoxydes, Συλλογὴ ἀποσπασμάτων ἀνεκδότων ἑλληνικῶν μετὰ σημειώσεων ['Εν Βενετίᾳ 1817] 2, 13; Cat. Cod. Astr. Gr. 12 [1936] 107; M. P. Nilsson: Gnomon 17 [1941] 213f) vom G. sagt, daß er die Sonne von ihrem Aufgang im Osten begleite u. mit seinen Flügeln die Erde vor den sengenden Sonnenstrahlen schütze, mit versengten Flügeln dann im Westen ins Meer stürze, um dann wieder in seiner ursprünglichen Gestalt aufzuerstehen. Dieser Bericht (ders., Rel. 2^2, 517: unbedeutend u. spät), der Parallelen zum Phönix-Mythos aufweist, ist vielleicht in seinem Ursprung in Ägypten zu lokalisieren (vgl. dazu J. Hubaux/M. Leroy, Le mythe de phénix dans les littératures grecque et latine [Paris 1939] 10. 151; vgl. E. Wüst, Art. Mithras [Kult]: PW 15, 2 [1932] 2142, 26/45). Doch besteht kein Anlaß, Vorstellungen dieser Art mit dem röm. G.-Kandelaber-Motiv zu verbinden, das sich, wie andere verwandte G.motive (s. o. Sp. 958f u. u. Sp. 969), nicht nur in der Sepulkralkunst, sondern auch in der dekorativen röm. Kunst findet (zB. Campanareliefs [A. H. Borbein, Campanareliefs = RömMitt Erg. - H. 14 (1968) 102_{505}; vgl. u. Sp. 969]). Das Motiv hat wohl vor allem einen repräsentativen Charakter, mit der allgemeinen Bedeutung des G. als mächtigem Tier u. Wächter, das es auch in der Sepulkralkunst, wo der G. ein traditionelles Grabsymbol war, beliebt gemacht hat. Deutlich belegen dies u.a. die attischen Sarkophage der Kaiserzeit, die dieses Motiv, das im griech. Bereich eine geringe Rolle gespielt hat, aus der stadtröm. Kunst übernehmen u. für die Rückseiten verwenden (K. Schauenburg: ArchAnz 90 [1975] 291; A. Geyer, Das Problem des Realitätsbezuges

(B. Neutsch: ArchAnz 69 [1954] 678 Abb. 63; B. Pace, I mosaici di Piazza Armerina [Roma 1955] 63. 66; G. V. Gentili, The imperial villa of Piazza Armerina [Roma 1956] 87 Abb. 17; G. Daltrop, Die Jagdmosaiken von Piazza Armerina [1969] 31 Taf. 18; Flagge Abb. 62; Delplace 344 Abb. 313). Schon auf Münzen Caesars war der G. das Sinnbild Afrikas (BritMusCatCoinsRomRep 2,391; E. A. Sydenham, The coinage of the Roman Republik [London 1952] 167 nr. 1006; A. Alföldi: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1966/67 = Antiquitas 4, 4 [1968] 9/18; H. Jucker: Schweiz-Münzbl 18 [1968] 136). In ähnlicher Weise erscheint der G. wohl auch auf dem Mosaik von Piazza Armerina zur Kennzeichnung Afrikas (H. I. Marrou: ders., Christiana tempora = CollEcFrançRome 35 [Paris 1978] 253/95). Der Mensch oder aber ein Pygmäe im Käfig ist offenbar der Köder, mit dem das wilde Tier gefangen werden sollte (H. Jucker: MusHelv 25 [1968] 204). Kaum überzeugend sind dagegen mystisch-religiöse Deutungen dieser Darstellung, die sich zudem auf den angeblichen Charakter der Villa als Kaiservilla, der mit Sicherheit abzulehnen ist (H. Brandenburg: ByzZs 69 [1976] 246f), beziehen (zB. G. V. Gentili: Atti 1° Congr. Naz. Arch. Crist. [Roma 1952] 177; C. Manganaro: Kokalos 18/19 [1972/73] 262f; C. Settis-Frugoni: CahArch 24 [1975] 21/32; als Symbol der Allgöttin Nemesis gedeutet ohne ausreichende Berücksichtigung des Kontextes bei Delplace 344. 412). In ähnlicher Weise mit Löwen, Elefanten, Eseln u. anderen Tieren assoziiert, wie auch auf gleichzeitigen Kirchenmosaiken (s. u. Sp. 682/5) erscheint der G. auf dem Bodenmosaik eines spätantiken Bades (5./6. Jh.) in Tiberias (Palästina [G. Foerster: RevBibl 82 (1975) 105/9; ders.: Qadmonijjot 10 (Jerusalem (1977) 87/91; ders., Art. Tiberias: EncArchExcavHolyLand 4 (1978) 1171/6]). Gerade diese grundsätzlich gleiche Verbindung mit anderen exotischen u. domestizierten Tieren hier in der Fußbodendekoration eines Bades zeigt, daß dem G. in diesem Zusammenhang kaum eine symbolische Bedeutung zukommt. In unmittelbarer Fortsetzung der G.bilder dieser kaiserzeitlichen u. spätantiken Mosaiken stehen die G.darstellungen auf dem Bodenmosaik des großen Kaiserpalastes in Kpel aus dem 6. oder Anfang des 7. Jh. (zur Datierung in die erste H. des 6. Jh. s. jetzt R. Cormack/E. J. W. Hawkins: DumbOPap 31 [1977] 175/251, bes. 209f; die ältere Datierung in das 5. Jh. auch bei Delplace 328). Verteilt unter idyllischen Szenen aus dem Landleben, bukolischen Motiven, Jagdszenen, Zirkusszenen, Tierkampfgruppen u.a. finden sich auf diesem Mosaik mehrere G. (Vogel-G.; weiblicher G., der eine Eidechse frißt; Löwen-G., der eine Hirschkuh anfällt) neben exotischen Tieren wie Elefanten, Kamelen u. mythologischen Wesen u. Fabeltieren wie Satyrn, Chimäre u. *Einhorn (G. Brett/W. J. Macaulay/R. B. K. Stevenson, The great palace of the Byzantine emperors. 1st report [Oxford 1947] 64f Taf. 33/8. 54; D. Talbot Rice, The great palace of the Byzantine emperors. 2nd report [Edinburgh 1958] Taf. 139). Die Vielfalt u. Buntheit der Darstellung, die erfreuen sollte, ebenso wie die ungewöhnlichen Tiere u. mirabilia, in denen sich die Freude der Spätantike an Tierdarstellungen manifestiert, die poetische Atmosphäre pastoralen Lebens, alles dies sind Elemente, die schon die kaiserzeitlichen Mosaiken zeigen. Bezeichnend, daß die fünf verschiedenen G.-bilder besonders hervortreten, wenn ihnen auch, dem ganzen Charakter des Mosaiks entsprechend, keine besondere symbolische Bedeutung zukommt (anders, ohne Berücksichtigung des Kontextes, Delplace 412: G. vernichtet *Eidechse, das Böse in der Welt; vgl. auch u. Sp. 982. 984f zur christl. Deutung). Auf Mosaiken mit der Darstellung des Orpheus aus der hohen Kaiserzeit (zB. aus Leptis Magna, Tripolis, Mus. [R. Bianchi Bandinelli, Roma. La fine dell'arte antica (Milano 1970) 260]) ist der Sänger von zahlreichen realen, wenn auch zT. exotischen wilden Tieren umgeben, offenbar als ein mythisches Paradigma des Friedens u. der Macht der Musik. Auf spätantiken Mosaiken erscheint jedoch seit dem 4. Jh. unter den Tieren, die den Sänger umgeben, auch der G. als Vertreter der bestiae u. monstra. Offenbar kennzeichnete der wilde, mächtige G. das friedliche Nebeneinander der Tiere in besonderer Weise, ähnlich wie bereits Verg. ecl. 8, 27 die Verbindung von Pferd u. G., ein adynaton, als Kennzeichen einer zukünftigen wunderbaren u. friedfertigen Welt angesehen hatte (Mosaik des 4. Jh. aus einer Villa bei Woodchester, England [M. D. Mann, The Roman villa at Woodchester, Gloucestershire[2] (Woodchester 1963) 5ff Abb.; ders., Ancient and historical monuments in the County of Gloucester 1 (London 1976) 132 Taf. 17. 20f]: G. umgeben u.a. von *Bär, Löwe, Hirsch, Tiger, *Elefant,

Eber). Daß der G. hier tatsächlich als bezähmtes wildes Tier den durch Orpheus bewirkten Frieden anschaulich macht (vgl. Hor. carm. 1, 12, 9f; 3, 11, 13; Ovid. met. 10, 143f; 11, 1f; Anth. Pal. 7,8f), zeigt auch ein stadtröm. (ostienser) Sarkophag (heute in Cagliari), auf dem im Mittelfeld dem Sänger als Vertreter der Tierwelt neben Vögeln nur ein Widder u. ein G. beigegeben sind (Pesce aO. [o. Sp. 963] 102f nr. 57 Abb. 113f; Sichtermann/Koch aO. 54 nr. 55 Taf. 141, 1, hier allerdings der G. als Tier Apollons gewertet; zur angeblich christl. Deutung s. u. Sp. 981). Die Verbindung von G. u. Orpheus in diesem Zusammenhang scheint für die Spätantike auch Claud. carm. min. 31, 8 (grypes Hyperborei pondera fulva soli [sc. ferunt Orpheo]) zu belegen. Ähnlich zahlreich wie auf den Mosaiken wird der G. auch in der Wandmalerei (Übersicht über die Denkmäler bei Delplace 350/3 Abb. 316/20) u. der Stuckdekoration (Übersicht über die Denkmäler ebd. 346/9 Abb. 314f) der Kaiserzeit als Dekorationsmotiv verwendet. Über den Anspruch einer gefälligen u. repräsentativen Dekoration hinaus, oder der Wiedergabe als Trabant des Apollon, läßt sich diesen G.bildern noch weniger als auf den Mosaiken eine symbolische Bedeutung beimessen (anders K. Schefold, Pompeianische Wandmalerei [1952] 117. 180, der Löwen-G., G. mit Krateren, Arimaspen u. Tierkämpfe dem Bereich der Mysterien zuweist; vgl. ders., Vergessenes Pompeji [1962] 45); wenige Beispiele mögen genügen: Casa dei grifi, Rom, Palatin, 1. H. 1. Jh. vC., gegenständige G. neben Akanthusranke, Stuckrelief (G. E. Rizzo, Le pitture della Casa dei Grifi [Roma 1936] 17 Abb. 16 Taf. B; G.-Ch. Picard, Die Kunst der Römer [1968] Abb. 18; Mielsch aO. 16. 109); Stuckgewölbe der Farnesina, G. u. Sphingen, Ranken-G. (Helbig/Speier, Führer[4] 3 nr. 434; Kraus aO. [o. Sp. 961] Abb. 159); Stuckgewölbe der unterirdischen Basilika von Porta Maggiore, 1. Jh. nC., G. u. Kandelaber, G. u. Krater, G. u. Arimaspenkämpfe als Füllmotive (G. Bendinelli: MonAnt 31 [1926] 601/848 Taf. 15 Abb. 8. 26; Mielsch aO. 29/34, 118/21). Der Bau war kein neupythagoreisches Kultlokal (so F. Cumont: RevArch 5, 8 [1918] 52/73; J. Carcopino, La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure [Paris 1927]; S. Aurigemma, La basilica sotterranea neopitagorica [Roma 1961] 14/6; Delplace 422), sondern ein *Grabbau (Bendinelli aO. 825f; Mielsch aO. 29) oder eher ein dem Totenkult dienender Raum (schola). Wenn hier also ein sepulkraler Bezug der G.bilder vorliegen mag (pythagoreisch-symbolisch gedeutet bei Carcopino aO. 298f; ähnlich Delplace 422), so unterscheidet sich ihre Verwendung als Füll- u. Streumuster innerhalb des Dekorationssystems nicht von der in der Dekoration von Thermenanlagen (zB. Forumsthermen Pompeji, G. Lyra u. Kantharus flankierend [Mielsch aO. 136 Taf. 38]; Bad einer Villa, Petraro, Athletengestalten, darunter G. als Füllmotiv [ebd. 129 Taf. 30]; Stabianer Thermen, Pompeji, G. mit Kantharus [ebd. 97; für weiteres vgl. ebd., Reg.]). – G. u. Sirene auf Wandbild (S. Reinach, Répertoire des peintures grecques et romaines [Paris 1922] 410, 5), ebenso auf Wandbild aus Ostia (Helbig/Speier, Führer[4] 4 nr. 3190), als konventionelle Vignette auf einem Wandbild eines Grabes in Palästina (J. P. Peters/H. Thiersch, Painted tombs in the necropolis of Marissa [London 1905] 72; Goodenough 1, 68), auf Phantasiearchitektur pompejanischer u. stadtrömischer Wandbilder häufig als kleine, dekorative Zierfigur (zB. G. Rodenwaldt, Kunst der Antike [1927] Abb. 567; L. Curtius, Die Wandmalerei Pompejis [1929] Abb. 120; ebd. Reg. mit zahlreichen weiteren Belegen; Kraus aO. Abb. 136). Als repräsentatives Schmuckmotiv, als das sich die G.bilder in ihren verschiedenen heraldischen Ausprägungen u. auch als Tierkampfgruppe besonders eigneten, finden sich G. auf dekorativen Terrakottaverkleidungsplatten der frühen Kaiserzeit (Simon 767f Taf. 46. 50f; H. v. Rohden/H. Winnefeld, Architektonische röm. Tonreliefs der Kaiserzeit [1911] 273 Taf. 67, 1f; Delplace 254/68 Abb. 259/68; Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 636. 837. 840), auf Oscilla (E. J. Dwyer: RömMitt 88 [1981] 253/5. 257), sowie als Brunnenschmuck in Form eines Rhytons mit G.protome (neuattische Arbeit, Rom, Kons. Pal. [ebd. 2 nr. 1594; A. Giuliano, Museo delle Terme 1, 1 (Roma 1979) nr. 147]) u. auf Metallgefäßen vom 1. bis zum 5. Jh. (Delplace 332/40; zB. Spendenkanne [Helbig/Speier, Führer[4] 2 nr. 1805]; Mischgefäß des Hildesheimer Silberfundes [Rodenwaldt, Antike aO. Abb. 576; ders., Kunst um Augustus (1933) 60 Abb. 37; U. Gehrig, Hildesheimer Silberfund (1967) Abb. 2f]; Kanne aus Boscoreale [R. Bianchi Bandinelli, Roma. L'arte nel centro del potere (Milano 1969) Abb. 220]; Silberbecher aus Ostropataka, Wien [D. E. Strong, Greek and

Roman gold and silver plate (London 1966) 163/5 Abb. 35 Taf. 43b]; Gefäß aus Prešov, Slowakei [B. Swoboda, Neuerworbene röm. Metallgefäße aus Straže bei Pieštany (Bratislava 1972) Abb. 25]; Silberpyxis aus einem Mithräum, London, mit Tierjagden, darunter G. auf Kisten hockend neben anderen exotischen Tieren, im ganzen ähnliche Motive wie auf dem Mosaik in Piazza Armerina [s. o. Sp. 966f], daher sicher nicht mystisch-religiös zu deuten [vgl. jedoch J. M. C. Toynbee, A silver cascet and strainer from the Walbrook mithraeum in the city of London (Leiden 1963) passim Taf. 1; Flagge Abb. 58/61; Strong aO. 170 Taf. 46a; Delplace 333. 392f Abb. 303]; spätantike Lanx aus England [Tyne], Apollon mit G. [K. Weitzmann (Hrsg.), Age of spirituality. Late antique and early christian art, Ausst.-Kat. New York (1979) 23 nr. 18]; Silberteller mit synkretistischer männlicher Gottheit mit verschiedenen Götterattributen, darunter G., aus Ballana, Nubien, 5. Jh. [ebd. 189f nr. 168]; Patera aus Pietroasa, Apollon mit G. [R. Harhoiu, The 5[th] cent. A. D. treasure from Pietroasa (Oxford 1977) Taf. 3. 6, 1; K. Horedt: H. Roth (Hrsg.), Propyl. Kunstgesch. Suppl. 4 (1979) 137f nr. 47 Abb. 18 Taf. 47; I. Miclea/R. Florescu, Dacoromanii 2 (București 1980) 211 nr. 798 Abb.]), auf Lampen (s. o. Sp. 962. 964f), auf spätantiker nordafrikanischer Reliefkeramik (E. Salomonson, Spätrömische rote Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikanischen Werkstätten: BullAntBesch 44 [1969] 45. 103 nr. 34), auf Beschlägen u. an Möbeln u. Geräten, für die bereits Inschriften der klass. Zeit Belege liefern (Tisch mit G.-füßen [IG I[2], 280. 80; vgl. Ditt. Syll.[3] nr. 99610; Ch. Picard, Trapézophore sculpté d'un sanctuaire thasien: MonPiot 40 (1944) 107/34]; Löwen-G. tragen Kandelaber, Vatikan [Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 1068]; G. an Basis eines Dreifußes, Rom, Museo nazionale [ebd. 3 nr. 2402]; G. als Tischfüße, Vatikan [ebd. 1 nr. 495]; G.protomen als Möbelfuß, Athen, Nationalmuseum [K. Lehmann-Hartleben: RömMitt 38/39 (1923/24) 274]; Attachen u. Griffe in Gestalt von G. [E. v. Mercklin: JbInst 48 (1933) 100 Abb. 16; ders.: ArchAnz 41 (1926) 312/25 Abb. 15f]). – Die vornehmlich repräsentative u. dekorative Bedeutung des G. in der röm. Kunst oder lediglich als traditioneller Trabant Apollons zeigt sich hier deutlich. Sie hat ihn zu einem der beliebtesten Schmuckmotive nicht nur für alle beweglichen Gegenstände vor allem der Kaiserzeit gemacht (vgl. Furtwängler 1774), sondern auch für die Architekturdekoration (s. dazu auch die Zeugnisse in Stuck u. Wandmalerei o. Sp. 969). Im Haus der Livia auf dem Palatin begegnen gemalte Kompositkapitelle mit G.protomen an Stelle der Voluten (E. v. Mercklin, Antike Figuralkapitelle [1962] nr. 759a Abb. 1383). Sie haben ihre Vorläufer in spätklassischen u. hellenistischen Kapitellen in Griechenland, Kleinasien u. Unteritalien (Priene [ebd. nr. 104 Abb. 184]; Rudiae [ebd. nr. 163 Abb. 281/3]; Samothrake [P. M. Fraser: HellStudies 84 (1969) Arch. Rep. nr. 15, 30f Abb. 38]). Ist der G. hier zT. als Trabant des Apollon aufzufassen, so erscheint er andererseits etwa an Stelle der Voluten als wildes Tier mit den Eigenschaften von Löwe u. Adler, die ihn als Schmuckmotiv für ein stützendes Architekturglied geeignet erscheinen ließen (vgl. Pompeji [v. Mercklin, Figuralkapitelle aO. nr. 365]; Theater Milet, frühes 2. Jh. nC. [ebd. nr. 111]; Didyma, 2. Jh. nC. [ebd. nr. 337; vgl. auch o. Sp. 959]; Rom, Vatikan [ebd. nr. 550 Abb. 1037f]). Daß die alten dekorativen Schmuckmotive, wie der G. zu beiden Seiten eines Kantharus, auch in der Spätantike noch fortleben, zeigt der Fries des Tempels des Diokletianspalastes von Split (J. u. T. Marasović, Der Palast des Diokletian [Wien 1969] Abb. 95; Flagge Abb. 124f). – Wenn ein Teil des Ankers oder dieser selbst γρύψ genannt werden (Hesych. lex. s. v. γρῦπες), so dürften auch hier vielleicht die gekrümmte Form oder die von dem Gerät ausgeübte Kraft die Benennung bedingt haben. Schließlich verwundert es nicht, den G. auf magischen Gemmen u. *Amuletten wiederzufinden, wozu ihn die exotische Gestalt, das machtvolle Aussehen u. die apotropäische Kraft prädestinierten (A. A. Barb: Syria 49 [1972] 364; E. Stemplinger, Antiker Volksglaube [1948] 153), wie auf Gemmen überhaupt (zB. B. M. Henig, A corpus of Roman engraved gemstones from British sites [London 1974] nr. 650/2 mit weiteren Beispielen; Delplace 323/8). – Während der G. seit klassischer Zeit als Trabant des Dionysos wiedergegeben wird (s. o. Sp. 954), des Sonnengottes (so u.a. auf einer kaiserzeitlichen Gemme aus Syrien mit dem Sonnengott begleitet von Löwe u. G. [F. Cumont: Syria 7 (1926) 349/53]) u. in Fortsetzung älterer oriental. u. klass. Traditionen, die ihn als Tier des göttlichen Herrn u. der Herrin der Tiere kennen (s. o. Sp. 954), auch als Tier der

Kybele (Altar, Thasos [G. Daux, Guide de Thasos (Paris 1967) 141 Abb. 79 nr. 40]) u. des Dionysos-Sabazios ([Simon 768; Jucker aO. 171ff; Delplace 365/85; vgl. L. Curtius: JbInst 43 (1928) 281/97]; s. die kaiserzeitliche Grabplatte, Vatikan [ebd. 296; Jucker aO. 174 Abb. 65]; dekorative Tonplatte, Rom, Museo nazionale [Simon 768 Taf. 46, 2]), wird er in der Kaiserzeit u. vor allem in der Spätantike wohl als Symbol der Macht u. als Wächter häufig mit der nun zur Allgöttin aufgestiegenen Nemesis assoziiert, mit der er geradezu identifiziert werden kann (der G. als Begleiter der Nemesis, als ‚Verfolger' [Nonn. Dion. 48, 381/3], Nemesis als Erscheinungsform der Sonne [Macrob. Sat. 1, 22, 1; Belege u. Material bei Delplace 399/413]). Als Trabant der Schicksals- u. Vergeltungsgöttin erscheint er mit dem Rad, auf das er eine Pranke legt (vgl. P. Perdrizet: BullCorrHell 38 [1914] 89/100; B. Schweitzer: JbInst 46 [1931] 208/46; H. Volkmann: ArchRelWiss 26 [1928] 316/21; ders.: ebd. 31 [1934] 57/76; E. Riefstahl, Nemesis and the wheel of fate: BullBrookMus 17 [1956] 1/7; Leibovitch, Griffon d'Erez; H. Herter, Art. Nemesis: PW 16, 2 [1935] 2376; Simon 770/80; Delplace 398/413). In der Grabkunst ist der G. der Nemesis, wo man ihm eine tiefere symbolische Bedeutung vielleicht zuerkennen würde, jedoch selten (ebd. 412f); so in Rom auf einem Sarkophagdeckel (Vatikan [Benndorf/Schöne aO. 3 nr. 7 Taf. 18, 2; H. P. L'Orange/A. v. Gerkan, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens (1939) 208 Abb. 35; Goodenough 8, 145 Abb. 133; Flagge 106 Abb. 148]) u. auf den Nebenseiten eines dionysischen Sarkophags in Villa Pamphili (Geyer aO. [o. Sp. 962f] 72_{442}), in Bologna auf einer Grabplatte (K. Schauenburg: JbInst 68 [1953] 69/72 Abb. 23; Flagge 113 Abb. 135; Delplace 295 Abb. 281). In dem Wandbild eines spätantiken Grabes bei Irbid (Jordanien), erscheint er ebenfalls (F. Zayadine: Studia Hierosolymitana, Festschr. P. B. Bagatti 1 [Jerusalem 1976] 294). Hier im östl. Teil des Reiches, im syr.-palästin.-ägypt. Bereich, häufen sich auch in der Kaiserzeit die Darstellungen des Nemesis-G. (Leibovitch, Griffon d'Erez 144; C. Vermeule: ClassJourn 63 [1967] 62 Abb. 14; ders.: BostonMusBull 64 [1966] 31; K. Katz u.a., From the beginning. Archeology and art in the Israel Museum, Jerusalem [London 1968] Abb. 98; bes. Flagge 106/21 u. Griffith aO. [o. Sp. 952] 312f mit Hinweisen auf ältere ägypt. Voraussetzungen). Dem Charakter der Göttin entsprechend findet sich der G. mit dem Rad in Vertretung von Nemesis auch auf Tesserae (R. du Mesnil du Buisson, Les tessères et les monnaies de Palmyre [Paris 1962] 390/4) u. auch auf Gemmen (Henig aO. 153 mit Parallelen; E. Zwierlein-Diehl, Die antiken Gemmen des Kunsthist. Museums in Wien 2 [München 1979] nr. 1198 u.ö.). Die G. auf den Panzern von Herrscherstatuen vornehmlich der frühen Kaiserzeit (1. u. 2. Jh. nC.) sind vielleicht mit der rächenden Macht der Nemesis zusammenzubringen (Simon 772/8; Delplace 268/79 mit Liste der Denkmäler; vgl. o. Sp. 954 zum G. als Helmzier, so auch auf römischen Gladiatorenhelmen [J. Wahl, Gladiatorenhelm-Beschläge vom Limes: Germania 55 (1977) 108/32, bes. 115/7; vgl. Delplace 280/3]; vgl. Marsstatue, Rom, Kapitol; stehende, gegenständige G., G. am Helm [Th. Hekler: ÖsterrJh 19/20 (1919) 190; Kraus aO. Abb. 270; Helbig/Speier, Führer[4] 2 nr. 1198]; Panzerstatue eines claudischen Prinzen, Vatikan; Barbaren, G. tränkend [ebd. 1 nr. 1053; Simon 774 Taf. 48 Abb. 5; C. M. Vermeule: Berytus 13 (1959/60) 38f nr. 51; K. Stemmer, Untersuchungen zur Typologie, Chronologie u. Ikonographie der Panzerstatuen (1978) Taf. 65, 1f]; Panzerstatue eines julisch-claudischen Prinzen, Neapel; G. im Kampf mit Barbaren; [ebd. Taf. 35, 2; Simon Taf. 49 Abb. 7]; Panzerstatue des älteren Drusus, Vatikan; G. zu beiden Seiten eines Kandelabers [Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 1057; Stemmer aO. Taf. 65, 1f]; Panzerstatue des Trajan, Cambridge, Mass.; G. u. Arimaspen [Vermeule aO. 53 nr. 168 Taf. 23 Abb. 42 mit weiteren Beispielen; Stemmer aO. Taf. 35, 3; ebd. u. bei C. Vermeule, Hellenistic and Roman cuirassed statues (Boston 1980) weitere Stücke]). Da die G.darstellungen in den verschiedenen Bildfassungen fast ausschließlich auf kaiserliche Panzerstatuen beschränkt bleiben, sind diese Motive hier als imperiale Machtsymbole zu werten (vgl. H. G. Niemeyer, Studien zur statuarischen Darstellung der röm. Kaiser [1968] 14/7; Stemmer aO. 152/4), die, wie häufig in der röm. Kunst zu beobachten, im Bereich der bürgerlichen Kunst als dekorative u. repräsentative Embleme übernommen werden (s. o. Sp. 960; vgl. auch E. Schwinzer, Schwebende Gruppen in der röm. Wandmalerei [1979] 46/9).

B. Jüdisch-Christlich. I. Quellen. Neben den

Erwähnungen bei spätant. Schriftstellern u. Dichtern (s. o. Sp. 957f. 968f), die in der Tradition der klass. Literatur stehen u. zeigen, daß der G. in der Spätantike keine neue spezifische Bedeutung gewonnen hat, sind nur wenige Stellen aus jüdischen oder christlichen Schriftstellern u. aus christlichem Kontext hier zu nennen. Zur Steigerung des Ausdrucks u. wohl auch zur Betonung der Wildheit ist in der LXX u. der Vulgata (Lev. 11, 13; Dtn. 14, 12f) der Name eines Raubvogels im hebr. Text, wohl ein *Geier, der hier bei der Aufzählung der Speiseverbote neben *Adler, Falken u. anderen Raubvögeln angeführt wird, durch die Bezeichnung G. übertragen worden. Doch hatte diese Übersetzung keinerlei exegetische Bedeutung. Bei Cyrill. Alex. ador. 14 (PG 68, 929) werden die Raubvögel der Exodusstelle, darunter namentlich der G., allegorisch mit den arroganten u. hochmütigen Menschen verglichen. Dagegen erwähnt Clem. Alex. paed. 3, 26, 2 die traditionelle Vorstellung von den *Gold bewachenden G. (vgl. ebd. 2, 120, 1). Durchaus im Rahmen herkömmlicher Vorstellungen wird der G. ebenfalls bei Orig. c. Cels. 4, 24 mit dem Elefanten als größer als die Menschen bezeichnet u. Hieron. adv. Pelag. 1, 19 (PL 23², 536 B) stellt den G. in ähnlicher Weise mit dem Elefanten als unüberbietbares Beispiel für große u. gewaltige Tiere zusammen, während er an anderer Stelle in traditioneller Weise als Heimat des G. Indien angibt. Isidor v. Sevilla wiederholt die alte Vorstellung vom hyperboreischen Fabeltier (orig. 12, 2, 17) u. spricht unter dem Lemma de lectis et sellis (20, 11, 3) von Möbelbeschlägen in G.form, wie sie uns aus griechischen Inschriften der klass. Zeit u. auch aus den Denkmälern bekannt sind (s. o. Sp. 971). Eine besondere Note bringt neben der oben angeführten Stelle bei Cyrill v. Alex. lediglich Priscill. tract. 1, 6 (CSEL 18, 7, 26/8, 4), wenn er die Deutung von G., Adlern, Eseln u. anderen Tieren in der hl. Schrift auf das mysterium divinae religionis verwirft u. vermerkt, daß quorum opera et formarum detestabilitas natura daemoniorum non divinarum veritas gloriarum est. Es scheint dies die einzige Stelle zu sein, die eine allgemeine u. nicht spezifische theologisch-spekulative Aneignung des G. zusammen mit anderen Tieren im christl. Bereich belegt, wie sie auch in den Tierallegorien des Physiologus zu Tage tritt, wenn auch hier in der spätantiken Fassung der G. noch nicht erwähnt wird. Im übrigen ist bezeichnend, daß bei Sidonius Apollinaris in Gedichten u. Briefen der G. in konventioneller Form als Tier Apollons genannt wird (ep. 8, 9, 5, 10; carm. 2, 307; 22, 67). Eine Kontamination mit Vorstellungen vom Einhorn (vgl. H. Brandenburg, Art. Einhorn: o. Bd. 4, 856) liegt offenbar bei Philostorg. h. e. 3, 11 (GCS Philostorg. 40) vor. Von Cassian. conl. 16, 2, 2 (CSEL 13, 2, 440) werden Basilisken, Einhörner u. G. zu den fera bestiarum gezählt. Prisc. periheg. 698. 703 bietet die alte Tradition vom Kampf der G. mit den Arimaspen, u. wenn Cassiodor in einem Brief des Gotenkönigs Athalarich an Bergantinus, den comes patrimonii, die alte Geschichte von den G., die mit ihren Schnäbeln das Gold aufgraben, erzählt u. daran Betrachtungen über ethisch unanfechtbaren Schatzerwerb u. -besitz knüpft, sagt auch dies nichts über eine spezifisch christl. Auffassung des G. aus (var. 9, 3, 5). Auch den G. in der Legende (15. Jh.) des hl. Himerius, der durch Gebet von dem Heiligen vertrieben wird, ist das traditionelle wilde Fabeltier (Vit. Himer. Susing. 1 [ed. X. Kohler: ActSocJurassÉmul 13 (1861 [1862]) 108]). Erst in der byz. Redaktion des Physiologus ist der G. in einem eigenen Kapitel aufgenommen u. wird nun theologisch-spekulativ gedeutet: die G. wohnen im Osten am Rande des Okeanos; einer breitet, wenn die Sonne aufgeht, die Flügel aus u. fängt so die Sonnenhitze auf, damit die bewohnte Erde nicht verbrannt wird, während der andere G. die Sonne bis zum Untergang begleitet. Der eine wird in der Deutung mit dem Erzengel Michael, der andere mit der Gottesmutter verglichen (Physiol. rec. 2, 6 [182f Sbordone]). Doch gehört diese Auffassung, wie auch die o. Sp. 962 zitierten Zeugnisse mit ähnlichen Berichten, die vielleicht mit dem G. in der Spätzeit verbundene Auferstehungsvorstellungen erkennen lassen (vgl. Settis-Frugoni 44 mit Anm. 96), bereits dem MA an, das auch im Gegensatz zur Spätantike u. dem frühen Christentum eine beträchtliche Vermehrung der Darstellungen des G. sowohl in der westl. wie vor allem in der byz. Kunst bringt.

II. Denkmäler. a. Jüdische Denkmäler. Jüdische Bildzeugnisse für den G. sind selten. Sie fügen sich in das Bild der G.darstellungen der röm. Umwelt ein u. weisen keinerlei Merkmale einer spezifischen religiösen Interpretation auf. So findet sich wohl das Bild eines G. auf dem Türsturz einer Nebenpforte der

Synagoge von Kapernaum (4. Jh. [H. Kohl/ C. Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea (1916) 12 Abb. 16; Goodenough 1, 185; ebd. 12, 423 Abb. 461; A. Grabar: CahArch 11 (1960) 51; N. Avigad, Art. Capernaum: EncArchExcavHolyLand 1 (1975) 286/90]) u. neben einem Adler auf einem Friesblock der Synagoge (4. Jh.) von Jaffa (D. Barag, Art. Japhia: ebd. 2 [1976] 541/3; A. Grabar, L'art de la fin de l'antiquité et du moyen âge 3 [Paris 1968] Taf. 1690). Der G. ist hier das mächtige, schützende Tier, das apotropäische Symbol, dessen Bild auch in der paganen Umwelt in ähnlicher Weise verwendet wurde (s. o. Sp. 966). Zweifelhaft ist, ob der ornamental verzierte Fuß der Menorah auf dem Triumphalrelief des Titus-Bogens mit der Beute des jüd. Krieges, der auch G. als Dekor zeigt, tatsächlich dem originalen Leuchter zugeschrieben werden kann, oder ob es sich hier um eine Übertragung von in der röm. Kunst für bewegliche Einrichtungsgegenstände u. Möbel üblichen Dekorationsformen (s. o. Sp. 971) handelt (Goodenough 4, 72 Abb. 1; W. Eltester, Der Siebenarmige Leuchter u. der Titusbogen: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias² [1964] 62/76). Bei dem G.bild auf jüdischen Sarkophagen handelt es sich um das traditionelle Sepulkralsymbol der röm. Umwelt. Ein Sarkophag mit G. auf den Nebenseiten zeichnet sich lediglich durch die Inschrift als jüdisch aus (Goodenough 2, 42; 12, 36; 3 Abb. 828; H. Leon: JewQRev 42 [1952] 413/8 Taf. 2; ders., The Jews of ancient Rome [Philadelphia 1960] 269 nr. 350 Abb. 29; ders.: RivAC 50 [1974] 219). Ein weiterer Sarkophag mit der Menorah, jüdischen Kultsymbolen u. Palmen auf der Front zeigt auf den Nebenseiten wie die Sarkophage der heidn. Umwelt je einen G. (H. W. Beyer/H. Lietzmann, Die jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom [1930] 44f Taf. 27f; Goodenough 2, 25f; 3 Abb. 786). Diese Sarkophage belegen damit auch für die röm. Umwelt den mehr traditionellen, konventionell-dekorativen Charakter dieses Sepulkralsymbols, ohne tiefere religiöse Bedeutung (s. o. Sp. 964; die meisten der von Goodenough 8, 143f; 12, 150 als jüdisch angeführten Sarkophage mit G.bildern auf den Nebenseiten sind nicht als solche zu erweisen, da der Fundort in einer jüd. Katakombe Roms diese Zuweisung allein keineswegs begründen kann).

b. Christliche Denkmäler. 1. Lampen. Wenn eine Reihe aufwendiger christl. Bronzelampen des 4./5. Jh. den hochgezogenen, mit Kreuz oder Christogramm verzierten Handgriff in Form eines G.kopfes gebildet haben, so dürfte dies kaum theologisch zu deuten sein. Es zeigt sich hier vielmehr die Fortsetzung einer antiken Tradition, Möbelbeschläge u. Gebrauchsgegenstände figürlich auszuschmücken (s. o. Sp. 970f), wobei die Form des Tieres sicherlich auf die Art der Verwendung u. ebenso auch seine Bedeutung Einfluß hatte. So bietet sich der G.kopf formal für die Ausgestaltung des gebogenen Griffes der Bronzelampe an, wobei die Kraft u. wilde Gestalt des Tieres hier wohl seine uralte u. ursprüngliche Wächterfunktion (Apotropaion) als Hüter der Flamme in die Vorstellung rückt. Beachtenswert ist, daß unmittelbare antike Vorbilder zu fehlen scheinen (s. o. Sp. 964f), wenn es auch zahlreiche röm. Bronzelampen mit Tiergriffhenkeln (vor allem Pferdeköpfe) gegeben hat. Traditionelles apotropäisches Symbol u. christl. Heilszeichen (Kreuz, Monogramm) stehen also hier wie auch in anderen Bereichen der frühchristl. Antike nebeneinander (u.a. in Madrid, Mailand, Città del Vat., Rom, Cagliari, London, Leningrad, Cleveland, Berlin, Hartford [USA], Belgien [Privatbesitz] [G. de Rossi: BullArchCr 1868, 77 Taf. 1; ebd. 1870, 85/8; L. Corsera: NBull 5 (1899) 109/11; M. Garrucci, Storia dell'arte cristiana 6 (Prato 1880) 106f Taf. 470 Abb. 3. 7/9; Leclercq 1826f Abb. 5475; L. Pani Ermini, Lucerne ed incensieri in bronzo del Museo archeol. di Cagliari: BollArte 5 Ser. 61 (1976) 68/70 Abb.; dies./M. Marinone, Museo Archaeol. Naz. di Cagliari. Catalogo (Roma 1981) 80f nr. 123 Abb.; ebd. weitere Stücke an anderen Orten genannt; O. M. Dalton, Catalogue of early Christian antiquities in the British Museum (Oxford 1911) nr. 502f Taf. 27; ders., Early Christian and Byzantine art (Baltimore 1947) nr. 238f; A. V. Bank, Die Kunst von Byzanz in der Sammlung der Staatlichen Ermitage (Leningrad 1960) Taf. 6; dies., Byzantine art in the collections of the USSR (Leningrad oJ. [1966]) Taf. 19; dies.: BullClevelandMus 61, 10 (1974) 382 Abb.; A. Effenberger: Festschr. R. Heidenreich (im Druck), aus Privatbesitz, bisher unveröffentlicht; Weitzmann, Age aO. (o. Sp. 971) 624 nr. 560 u. 1]). Ob diese Hänge- u. zT. mehrflammigen Stand-Lampen in Kultbauten verwendet wurden, ist nicht zu belegen. Zu beachten ist, daß eine ähnlich aufwendige christl. Lampe mit einer anderen Darstellung (heute im Archäol. Museum in

Florenz) in der domus der Valerier auf dem Coelius in Rom gefunden wurde.

2. *Sarkophage.* Als traditionelles Schmuckmotiv der Sepulkralkunst begegnet der G. auch im christl. Bereich; so auf Sarkophagnebenseiten wie auf römischen Sarkophagen. Der älteste dieser Sarkophage ist der des laut Inschrift iJ. 217 als Christ verstorbenen M. Aurelius Prosenes, eines hohen kaiserlichen Beamten unter Commodus, in Rom (F. W. Deichmann/G. Bovini/H. Brandenburg, Repertorium der christl.-antiken Sarkophage [1967] nr. 929 Taf. 148; Flagge 42 Abb. 34/6). Wie die Darstellung der Front (tabula, Eroten, Fackeln) so konnte offenbar auch die Figur des G. auf den Nebenseiten als anspruchsvolles Schmuckmotiv in der sicher in langer Tradition abgegriffenen Bedeutung als Grabwächter u. apotropäisches Zeichen, auch von einem Christen akzeptiert werden (vgl. Rodenwaldt aO. 221). Dieser Befund legt wie bereits bei den jüd. Sarkophagen nahe, daß dem G. in diesem Zusammenhang auch auf den röm. Denkmälern keine besondere religiöse Bedeutung zukam u. er wohl auch kaum als Unsterblichkeitssymbol zu gelten hat (s. o. Sp. 963/5). Die Fortsetzung der traditionellen Verwendung des G. belegen eine Reihe frühchristlicher Sarkophage des 4. Jh. Ein qualitätvoller Säulensarkophag sicher stadtrömischer Produktion aus dem weiteren Umkreis des Bassussarkophags u. wohl um 360/70 zu datieren, mit Wunderszenen Christi auf der Front, zeigt auf den Nebenseiten in der auf römischen Sarkophagen üblichen Weise je einen Vogel-G. (Wilpert, Sark. 1, 160 Abb. 93; ders.: RömQS 20 [1906] 6f Abb. 1f u. Taf. 2; H. Brunsting: OudheidkMededel-RijksmusLeiden 40 [1959] 35/40 Taf. 15f). Ein Bezug zum Inhalt der christl. Szenen der Front ist, wie schon bei den röm. Sarkophagen, sicherlich nicht vorhanden (so schon ähnlich zum G. auf christlichen Sarkophagen Kaufmann, Arch.[3] 283); der G. ist hier traditionelles Schmuckmotiv, mit dem sich vielleicht eher noch die alte Auffassung des Grabwächters u. des apotropäischen Symbols verband, als die des Todessymbols oder Sinnbildes des Bösen oder der Unsterblichkeit (s. o. Sp. 959/65). In der gleichen Weise wird das G.motiv auf frühchristl. Sarkophagen stadtrömischer Produktion des späten 4. Jh. in Südfrankreich u. Spanien verwendet; so auf dem Sarkophag des Bischofs Concordius mit Christus inmitten der Apostel, dessen Nebenseiten mit G. geschmückt sind (M. E. Le Blant, Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles [Paris 1878] 7 nr. 6 Taf. 4; ders., Les sarcophages chrétiens de la Gaule [Paris 1876] Taf. 4, 2; Wilpert, Sark. 1, 46. 83. 337 Taf. 34, 3; F. Benoit, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille [Paris 1954] 35 nr. 4 Taf. 3; Th. Klauser, Frühchristliche Sarkophage in Bild u. Wort = Antike Kunst Beih. 3 [1966] 33 nr. 13 Taf. 18). Auch bei diesem aufwendigen Sarkophag für eine hochgestellte Persönlichkeit ist eine inhaltliche Verbindung des Schmuckes der Nebenseiten mit der Front auszuschließen. Der G. ist als geläufiger Sarkophagdekor von einem gewissen Anspruch ganz offenbar auch geeignet, den Sarkophag eines Bischofs zu schmücken, ohne daß wir an eine christl. Deutung dieser Darstellung denken müßten. Ein Pilastersarkophag in Madrid mit Christus, Aposteln u. Wunderszenen (3. Drittel 4. Jh. [M. Sotomayor, Sarcóphagos romano-cristianos de España (Granada 1975) 199 nr. 35 Taf. 7, 1. 45]) zeigt auf einer Nebenseite ebenfalls einen Vogel-G. Ein Passionssarkophag derselben Zeitstellung (letztes Viertel des 4. Jh.) in Nîmes (Wilpert, Sark. Taf. 16, 2; Le Blant, Sarcophages aO. 108 nr. 128 Taf. 28, 2) hat auf der einen Schmalseite die Figur eines G. u. auf der anderen ein Gittermuster, eine Zusammenstellung, die nahelegt, daß der G. hier als repräsentative Dekoration wohl ohne eine besondere symbolische Bedeutung aufzufassen ist. Ein Striegelsarkophag in Arles aus dem Ende des 4. oder dem Anfang des 5. Jh. mit Christus im Mittelfeld u. akklamierenden Aposteln in den Außenfeldern zeigt den G. auf den Schmalseiten vor einem Kantharus, ein altes Motiv auch der röm. Sepulkralkunst (ebd. 68 nr. 68; 53 nr. 38; Wilpert, Sark. 39 Abb. 16. 45 Taf. 37, 4; Benoit aO. 62 nr. 82 Taf. 29, 1. 36, 5). Dieses Bild des G. ist daher kaum als Wächter der ,Vase des Refrigeriums' in spezifisch christlichem Sinne zu deuten. Ein älterer röm. Sarkophag in Marseille mit G. u. Kentauren belegt durch seine Inschrift, daß er als Grablege eines Christen wiederverwendet wurde (Le Blant, Sarcophages aO. 68 nr. 67). In anderer Weise kehrt das Motiv des G. auf dem sog. Dreihirtensarkophag (Museo Pio Cristiano, Città del Vat. [Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 29 Taf. 10 Abb. 29, 1/3]) wieder. In einem von erntenden Putten belebten Weinrankenmotiv auf der Front stehen drei schaftragende Hirtengestalten auf Postamenten. Das Postament der mittleren, bärtigen Hirtenfigur ist mit zwei gegenständigen, zu Seiten eines Dreifußes sitzenden G. geschmückt, die Postamente an den Außenkanten der Front aber mit Thyrsoi u. bacchischen Masken. Der Sarkophag, um 370 zu datieren, wird aufgrund der drei Hirtenfiguren u. aufgrund seiner Zeitstellung allgemein als christlich angesehen (anders Th. Klauser: JbAC 1 [1958] 40 Taf. 4a). Doch zeigt er kein spezifisch christl. Symbol, u. die Dekoration der Statuenbasen mit der Zusammenstellung apollinischer u. bacchischer Göttersymbole läßt eher vermuten, daß der Sarkophag einem Mitglied der heidn. Oberschicht gehört hat, für das in der im ganzen religiös indifferenten Darstellung des Sarkophags in der Fortsetzung der bukolischen Motive der Sarkophagkunst des 3. Jh. u. ihrer wichtigsten Symbolfigur, des Schafträgers, vor allem die Notion der pax, der friedlichen, ungestörten u. glückseligen Grabesruhe u. des Zustandes nach dem Tode im Vordergrund gestanden hat. Diesem Zusammenhang sind die apollinischen Motive (Bildungsthema, Philosophie, Musen) u. auch die dionysischen seit jeher eng verbunden. Aufgrund seines Fundortes wird als christlich angesehen ein Striegelsarkophag, der im Zentrum zwischen den Striegeln das alte Motiv des G. zu beiden Seiten eines Kantharus auf einer Säule zeigt (wiederverwendet?; H. Fournet-Pilipenko, Sarcophages romains de Tunisie: Karthago 11 [1961/62 (1964)] nr. 159 Taf. 26); doch ist das Stück zweifellos älter (3. Jh.). Ein Orpheus-Sarkophag des 3. Jh., der einen Widder neben einem G. als Vertreter der Tierwelt bei dem Sänger zeigt (s. o. Sp. 968f), wird ohne Grund als christlich angesehen (Orpheus = Christus; so zuletzt S. Ch. Murray: CahArch 26 [1977] 27). Das Stück muß dagegen im Zusammenhang mit den sicher nicht christl. Orpheusmosaiken gesehen werden, auf denen der G. neben anderen Tieren die in der Spätantike verbreitete Friedensvorstellung zum Ausdruck bringt (s. o. Sp. 968; vgl. auch die bukolischen Darstellungen der röm. Kunst des 3. u. 4. Jh.; W. N. Schumacher, Hirt u. ,Guter Hirt' = RömQS Suppl. 34 [1977] passim; N. Himmelmann, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst [1980] passim). Das alte Motiv des G., der eine Vase bewacht, das sich auf dem um 400 zu datierenden Sarkophag in Arles bereits fand, findet sich bei einem späten Sarkophag des 7. Jh. mit Danieldarstellung aus Charenton-sur-Cheir (Cheir) in Bourges auf der Rückseite (Le Blant, Sarcophages aO. 55/8 Taf. 15; R. Hamann-McLean, Frühe Kunst im Westfränkischen Reich [1939] Abb. 31; J. Favière: RevArchEstCentrEst 6 [1955] 42/7 Abb. 12; J. Hubert, Frühzeit des MA [1968] Abb. 25; B. Brenk, Tradition u. Neuerung in der christl. Kunst des 1. Jtsd. = Wien. Byz. Stud. 3 [Wien 1966] 199/201 Abb. 78; M. Schulze: H. Roth [Hrsg.], Propyl. Kunstgesch. Suppl. 4 [1979] 278f nr. 223), während auf der Front Daniel erscheint.

3. *Gürtelschnallen.* Beide Bildmotive, Daniel in der Löwengrube u. das antithetische G.bild, sind zudem sehr beliebt als Schmuck spätantik-mittelalterl. Gürtelschnallen (zahlreiche Beispiele bei Leclercq 1818; H. Kühn: JbPrähistEthnKunst 9 [1931] 77f; Brenk aO. 200f). Verwandte Motive zeigen byzantinische Schnallen (ebd. 200 mit Anm. 117; Kühn aO. 94; D. Csallány: ActAntAccadHung 2, 3/4 [1954] 323 Taf. 5). Die apotropäische Bedeutung der Motive dürfte in dieser Verwendung zweifelsfrei sein. Die Koppelung beider Bildmotive auf dem Sarkophag in Bourges u. ihre Austauschbarkeit auf den Schnallen belegen zudem, daß das G.motiv nunmehr wohl auch in christlichem Sinne über seine apotropäische Bedeutung hinaus als Heilszeichen aufzufassen ist (vgl. Brenk aO. 227).

4. *Bodenmosaiken u. Malerei.* Im ältesten Teil der S. Gennaro-Katakombe, Neapel, sollen sich in einer konventionellen Deckenmalerei des späten 3. Jh., in die auch christliche Bilder zT. unsicherer Deutung eingestreut sind (Adam u. Eva u.a.), heute nicht mehr erkennbare G. als traditionelle Füll- u. Genremotive befinden (vgl. o. Sp. 970; H. Achelis, Die Katakomben von Neapel [1936] Taf. 7; U. Fasola, La catacomba di S. Gennaro [Roma 1975] 26 Taf. 1). Ein sicheres Bild der G. zu beiden Seiten einer Vase findet sich in ähnlicher Gruppierung auf dem Sockelfries des Cubiculums A der Latina-Katakombe (A. Ferrua, Le pitture della Catacomba di via Latina [Città del Vat. 1960] 45) u. ist hier, nach dem Zusammenhang, als traditionelles Sepulkralsymbol aufzufassen. Die Figur des G. in Fußbodenmosaiken spätantiker u. frühbyzantinischer Kirchen ist im Zusammenhang mit der Beliebtheit von Tierdarstellungen in den Fußbodenmosaiken der Spätantike zu sehen, in denen auch die Fabeltiere nicht fehlten (s. o. Sp. 968). Waren es im profanen Bereich vor allem Tierhatzen u. Jagden neben

zahlreichen einfachen Tierbildern, die offenbar durch die Vielfalt der Darstellungen erfreuen sollten, so finden sich als Schmuck der Kirchenböden neben den Jagddarstellungen als idyllischer Komponente vor allem Tierbilder, unter denen sich auch der G. findet, die denen im profanen Bereich aus Villen u. Bädern entsprechen (s. o. Sp. 967), u. die man hier im Sakralbereich vielleicht als die Darstellung des Tierfriedens als Gegenbild zu den Tierhatzen deuten kann. In einem ähnlichen Zusammenhang dürfte auch die Bedeutung der Tierbilder der Kathedrale von Apameia in Syrien zu sehen sein (inschriftlich auf das Jahr 533 datiert), die im Fußbodenmosaik um ein zentrales Inschriftenmedaillon gruppiert sind: Hund, Hirsch, Panther, Gazelle, Hasen u. ein G. (J. Ch. Balty: Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à P. Collart [Lausanne 1976] 31/46 Abb. 3. 11). Die Inschrift, die den Stifter u. Bischof als in den Dogmen versiert rühmt, dürfte kaum auf eine theologische Auffassung der Tierbilder hinweisen (so jedoch ebd. 43). Vielmehr dürfte für den G. hier auch die alte apotropäische Bedeutung wirksam sein, da das Tier am östlichen Eingang steht (vgl. zum G. an Schwelle u. Türsturz in Häusern u. der Synagoge von Kapernaum o. Sp. 966 u. 976f). Die Darstellungen im ganzen wie die des Hirsches mit der Schlange im besonderen, zeigen jedenfalls den Einfluß von Vorstellungen, wie sie auch in die in Spätantike u. MA so beliebten Bestiarien u. in den Physiologus eingegangen sind (vgl. C. M. Bowra, Greek lyric poetry [Oxford 1961] 384f; H. Ch. Puech: CahArch 4 [1949] 17/60). Man wird sich jedenfalls hüten müssen, für die Gesamtheit der Tierbilder dieser Mosaiken, die auf Variation u. Vielfalt u. nicht auf einen logisch-systematischen Zusammenhang abgestellt sind, eine theologische Auffassung vorauszusetzen. Ein solches aus vielfältigen Tiermotiven zusammengesetztes Mosaik ohne erkennbare Ordnung scheint auch das stark fragmentierte Bodenmosaik der Kirche in Qnaye in Syrien wohl aus dem 6. Jh. gewesen zu sein, in dem ein G. ein Pferd verfolgt (R. Fernandez, La iglesia bizantina y medieval de Qnaye: Festschr. B. Bagatti aO. [o. Sp. 973] 1, 293/306). In diesen Zusammenhang gehört auch das Mosaik mit Adam (Namensbeischrift) u. Tieren aus einer Kirche des 5. Jh. in Huarte (Syrien). Adam (bekleidet, mit Buch) thront hier inmitten realer u. phantastischer Tiere (G. u. Phönix) gleichsam als ein zweiter Orpheus u. wie dieser als ein Symbol des Friedens (s. o. Sp. 969), der durch den neuen Glauben bewirkt wird wie im Mythos durch den Gesang des Sängers (J. Lassus, Les fouilles de Ḫūarte [Syrie]. Campagne de 1975: CRAcInscr 1976, 15/25; M.-T. u. P. Canivet, La mosaïque d'Adam dans l'église syrienne de Ḫūarte [5e s.]: CahArch 24 [1975] 49/65; ebd. Hinweise auf weitere Adam-Mosaike gleicher Art u. gleicher Zeitstellung; abwegig jedoch die nicht zu erhärtende Deutung, daß der G. hier den Tod durch die Sünde symbolisiere; vgl. jetzt auch dies., I complessi cristiani del 4° et del 5° secolo a Ḫūarte: RivAC 56 [1980] 160 Abb. 11). Im linken Seitenschiff der Kirche (heute im Museum in Damaskus) Löwen, Panther, Bär u. G., der sich auf ein Zebu stürzt (dies., Les premiers monuments chrétiens de Syrie: Archéologia 136 [1979] 16 Abb.). Wie sehr hier ganz der Auffassung entsprechend, die auch die profanen Tiermosaiken erkennen lassen, die Freude an der vielgestaltigen Tierwelt u. ihrer Wunder mit im Spiel ist, läßt noch ein Mosaikfragment aus einer durch die Mosaikinschrift auf 450/62 datierten Kirche in Homs (Syrien) erkennen, das neben Gazelle, Leopard, Kaninchen, Hund u. Löwe auch einen G. zeigt, der seine Vorderpranke auf ein Rad gelegt hat (C. Vermeule/N. Neuerburg, Catalogue of the ancient art in the J. Paul Getty Museum, The larger statuary, wall paintings and mosaics [oO. 1973] nr. 117 mit Abb.). Hier hat offenbar der Mosaizist dieses bescheidenen provinziellen Werkes als Vorlage für das wilde Fabelwesen ein Bild des Nemesis-G. (s. dazu o. Sp. 973) genommen (als solcher nicht erkannt von den Verfassern des Katalogs, die in diesem G. Gottes Instrument der Rettung u. in dem ‚Kreis-Emblem' ein Symbol der Ewigkeit und der Perfektion sehen wollen). Ins MA (11. Jh.) führt der opussectile-Fußboden der 453 gestifteten Studiosbasilika in Kpel, in dem neben anderen Tierdarstellungen wie Füchsen u. Kaninchen in den von Flechtwerk umrahmten Feldern auch mehrere Male der G. erscheint (A. M. Megaw: DumbOPap 17 [1963] 339; Th. F. Mathews, Early churches of Constantinople [London 1971] 23; ders., The Byzantine churches of Istanbul [London 1976] 144 Abb. 15/7). Zum Mosaik des Großen kaiserlichen Palastes in Kpel aus dem 6./7. Jh., das mehrere G.bilder aufweist, s. o. Sp. 967f. Beachtenswert ist, daß hier die Zusammenstellung der Motive u. die

idyllische Komponente der Darstellung bei aller Differenz in der Qualität der Ausführung, im Aufwand u. im Stil, sich grundsätzlich nicht von den Mosaikböden der Kirchen unterscheidet. So wird man auch den G. u. andere Fabeltiere hier wie dort nicht als symbolische Figuren, sondern vielmehr als Bereicherung der vielgestaltigen u. wundersamen Tierwelt ansehen müssen (anders u. lediglich das Motiv des G. mit der Eidechse auswählend u. ohne alle literarischen Belege S. Hiller: Kairos 11 [1969] 288/91: Kampf des Lichts [Christus] gegen die Finsternis; ähnlich Delplace aO.; s. o. Sp. 967).

5. Bauplastik u. Architekturornament. Den Mosaikbildern entspricht auch die Verwendung von Tierprotomen wie Adlern, Stieren, Widdern, Löwen, Flügelrossen u. G. als Stützfiguren an den Ecken spätantik-frühbyzantinischer sog. Zweizonenkapitelle aus Kpeler Werkstätten, die vor allem auch in die Provinzen des östlichen Reichsteiles exportiert wurden. Eine ganze Reihe solcher Stücke hat sich erhalten (Kpel, Museum, zwei Stück mit je einem Engel zwischen den G.protomen [R. Kautzsch, Kapitellstudien (1936) 155 nr. 485]; ein weiteres G.kapitell ebd., dessen Pendant ein Widderkapitell im gleichen Museum bildet [ebd. 156 nr. 486]; weitere Exemplare in Kairo [ebd. nr. 487f; E. Kitzinger: DumbOPap 3 (1964) nr. 18 Abb. 63]; andere jüngere u. aufwendigere Stücke, wohl aus justinianischer Zeit, mit G.- u. Löwenprotomen, zwischen denen Pfauen u. Füllhörner stehen, in Split, Museum, aus dem Vorraum des Baptisteriums der Kathedrale in Salona [Kautzsch aO. 162 nr. 517 Taf. 32; W. Gerter, Forschungen in Salona 1 (1912) 55f Abb. 124; A. K. Orlandos, Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς μεσογειακῆς λεκάνης = Βιβλ. τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολ. Ἑταιρ. 35, 2 (Athen 1954) 310 Abb. 264; Kitzinger aO. nr. 38 Abb. 81f] u. in Ravenna, Erzbischöfl. Museum, aus der Kathedrale von Ravenna, wohl aus einem Umbau des 6. Jh. [Kautzsch aO. nr. 185; Kitzinger aO. nr. 36f Abb. 69. 80; F. W. Deichmann, Ravenna. Geschichte u. Monumente (1969) 129 Abb. 46. 47; ders., Zur Entstehung der spätantiken Zweizonenkapitelle: Charisterion, Festschr. A. K. Orlandos 1 (Athen 1965) 136/44 Taf. 1b]; andere Stücke im Dom zu Parenzo, Poreč [W. A. Neumann, Der Dom zu Parenzo (1912) Taf. 14f. 24. 26. 28; Kautzsch aO. 162 nr. 519; Kitzinger aO. 34f Abb. 77f; J. Kramer, Skulpturen mit Adlerfiguren (1968) 94]; in der Basilika S. Maria in Grado [Kautzsch aO. nr. 520] u. im Dom zu Modena [v. Mercklin, Figuralkapitelle aO. nr. 362 Abb. 676, 7. 680] mit Blattmasken u. Gorgoneia zwischen den G.). Auch an Korbkapitellen, die sicher jünger sind als die vorgenannten doppelzonigen Kapitelle, erscheinen an den Ecken Löwen u. auch G. (Kautzsch aO. 164). Daß diese Figuralkapitelle aus kaiserzeitlichen Vorstufen entwickelt worden sind (s. o. Sp. 971f) u. nicht ihre Entstehung Einflüssen aus dem Osten (Iran) verdanken (so A. Grabar, Sculptures byzantines de Constantinople, 4e–10e s. [Paris 1963] 65), hat Deichmann nachgewiesen (Entstehung aO.). Die Wahl der Tiere Löwe, Widder, Stier, G. zeigt, daß hier vor allem die Kraft, Macht u. Festigkeit, die den Bau stützt, augenscheinlich gemacht werden sollte. Eine apotropäische Komponente dürfte sich auch hier mit der Darstellung dieser Tiere u. vor allem wohl auch des furchterregenden G. verbunden haben (vgl. die Masken u. Gorgoneia des Kapitells in Modena). Wenn nicht in der Auffassung des G., so doch wohl in der Verwendung seines Bildes zeigt sich hier an diesen im Kirchenbau verwendeten Kapitellen, stärker noch als in den genannten Mosaiken, eine neue Auffassung, die in der Natur u. ihrer wundersamen Tierwelt eine dem Glauben u. dem Herren dienende u. unterworfene Macht sehen konnte. – Auch Schrankenplatten wurden in der Spätantike u. vor allem im MA u. in Byzanz mit Tierbildern u. gern mit der Gestalt des G. geschmückt. Während Beispiele aus der Spätantike seltener sind (Schrankenplatte des 6. Jh., Athen, Byz. Museum [G. Sotiriou, Ὁδηγὸς τοῦ βυζαντινοῦ μουσείου Ἀθηνῶν^2 (Athen 1931) bzw. franz. Übers. v. O. Merlier (Athen 1932)) 34; Th. Ulbert, Studien zur dekorativen Reliefplastik des östl. Mittelmeerraumes = Misc. Byz. Monac. 10 (1969) 24 nr. 71]; G. neben Löwe u. Adler [ebd. 37 nr. 118 Taf. 24]; zwei aufeinander zuschreitende Löwen-G., aus der Johanneskirche, Ephesos, Tierkampf mit G., u.a. [ebd. nr. 44; A. Müfit: ArchAnz 1931, 208f Abb. 27; weitere Stücke bei J. Kollwitz/H. Herdejürgen, Die ravennatischen Sarkophage = Die antiken Sarkophagreliefs 8, 2 (1979) 140_{626}; C. D. Sheppard, Byzantine carved marble slabs: ArtBull 51 (1969) 65]), finden sich aus dem MA u. dem. byz. Bereich u. der unter seinem Einfluß stehenden venezianischen Kunst zahlreiche Platten, die mit G.darstel-

lungen geschmückt sind (vgl. zahlreiche Beispiele bei J. Strzygowski, Asiens bildende Kunst [1930] Abb. 234. 313f. 643f. 883f; Kádár; A. Grabar, Les reliefs des chancels des tribunes de St. Marc et leurs modèles byzantines: Arte Veneta 29 [1975] 43/9 Abb. 7f. 11 [bzw. ders., L'art du moyen âge en Occident (London 1980) nr. 6]; ders., Sculptures byzantines du moyen âge 2 [Paris 1976] nr. 11 Taf. 4; nr. 44 Taf. 26b; nr. 68 Taf. 40; nr. 70 Taf. 44d; nr. 73 Taf. 48f; nr. 81 Taf. 68b; nr. 72a Taf. 48; nr. 95 Taf. 83; nr. 115 Taf. 86b; Ermini Pani/Marinone aO. [o. Sp. 978] 64f nr. 101 Abb. mit Verweis auf weitere Stücke in Campanien). Es sind meist die traditionellen, aus der klass. Kunst bekannten Motive der Tierkampfgruppen oder der gegenständig um ein Mittelmotiv angeordneten G. Wohl spätantik-frühmittelalterl. Platten dieser Art waren als Schranken in dem aus Spolien errichteten Baldachin über der im MA im Zentrum des Atriums von Alt-St. Peter in Rom als Brunnen aufgestellten Pigna verwendet (vgl. Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 478; R. Krautheimer, Corpus Basilicarum Christianarum Romae 5 [Città del Vat. 1977] 212. 229). Die Darstellungen dieser Platten mit ihrer in die Antike zurückgehenden ikonographischen Tradition entsprechen einerseits der sich seit der spätantiken Bildkunst manifestierenden Freude an vielgestaltigen Tierbildern u. ließen andererseits in den heraldischen Gruppierungen um ein Mittelmotiv (Lebensbaum, Ranke, Kantharus) den G. neben Löwen u. Adler wie auf den Kapitellen als schützende u. hütende Macht im Dienste Christi u. der Kirche erscheinen. Bezeichnend ist, daß diese Auffassung der Gestalt des G., für die uns alle literarischen Belege fehlen, nach Ausweis der Denkmäler im wesentlichen nachantik u. mittelalterlich ist, wenn auch die Mosaiken u. Kapitelle vom 6. Jh. an zeigen, daß die Grundlage dafür in der ausgehenden Antike gelegt wurde. Dieser Befund fügt sich gut zu der o. Sp. 975 schon erwähnten Tatsache, daß in der spätantiken Fassung des Physiologus das Kapitel über den G. fehlte, während in der byz. Redaktion eine entsprechende theologisch gedeutete Geschichte eingefügt ist. Als Reflex entsprechender Darstellungen auf den byz. Platten erscheint der G. auch auf den Reliefs der Außenwand der Kreuzkirche von Aghthamar (Armenien) aus dem 10. Jh. (Strzygowski aO. Abb. 351; anders A. Grabar, Le rayonnement de l'art sassanide dans le monde chrétien: Persia nel medio evo = Problema attuali di scienza e cultura 160 [Roma 1971] 697/707 Abb. 2) u. Löwe u. G., die aus einer Vase trinken, auf dem Fassadenrelief des frühislam. Palastes von Mschatta in Jordanien aus dem 8. Jh. (Dreieck H, Berlin, Staatl. Museen [Strzygowski aO. 295ff Abb. 351]) u. endlich auf einer Reliefplatte seldschukischer Zeit aus Konya im Museum von Istanbul (Mendel aO. [o. Sp. 963] 2 [1913] 548 nr. 793). Weitere Beispiele bei Roux 38/45 Abb.

6. Buchmalerei u. Kleinkunst. Der für die Bau- u. Reliefplastik festgestellte Befund bestätigt sich auch für die Kleinkunst. Während in spätantiken Handschriften, wie der Wiener Genesis (fol. II, 4; W. v. Hartel/F. Wickhoff, Die Wiener Genesis [1895] Taf. 4), in der Illustration der Noegeschichte Paare von normalen, wenn auch teilweise exotischen Tieren erscheinen u. keine Fabeltiere u. Monstra, finden sich etwa in den Bildern des mittelbyz. Oktateuch (Cod. Vat. gr. 746 fol. 53ᵛ) auch G. u. Einhorn unter anderen Tieren (J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus, des Kosmas Indikopleustes u. Oktateuch nach Handschriften der Bibliothek zu Smyrna = Byz. Archiv 2 [1899] 103f). Bemerkenswert ist andererseits, daß in den mittel- u. spätbyz. Miniaturen des Physiologus (Cod. Vat. gr. 645 fol. 192ᵛ/207ᵛ) zur Geschichte über den G. nicht dieser dargestellt ist, sondern lediglich zwei Vögel (vgl. Strzygowski, Bilderkreis aO. 103f; Kádár 517ff). Seit mittelbyzantinischer Zeit begegnet der G. auch in der Dekoration unter Kanontafeln häufig (vgl. Evangeliar Bibl. Pal. Parma Cod. 5 fol. 7ʳ) u. als Ziermotiv (Strzygowski, Bilderkreis aO. 101f). Diese Darstellungen des G. inmitten anderer Tiere dürften Zeugnis für die seit der Spätantike sich steigender Beliebtheit erfreuenden u. sich überall verbreitenden Tierbilder sein, unter denen normale Tiere sowie Fabelwesen u. Monstra auftreten u. für die das Mosaik des byz. Kaiserpalastes (s. o. Sp. 967f) u. die Mosaiken mit Adam (s. o. Sp. 983) das beste Beispiel liefern. So bieten auch Bilder der Schöpfungssage die gern wahrgenommene Gelegenheit die Vielfalt der Tierwelt, angereichert durch Fabelwesen darzustellen (Cod. Laur. Plut. V, 38 fol. 13ʳ): Unter Löwe, Tiger, Pferd u. anderen Tieren erscheinen auch Einhorn u. G.; vgl. ebd. fol. 6ᵛ (Strzygowski, Bilderkreis aO. 103): Adam umgeben von Tieren u. Fabelwesen wie ähnlich

auch auf der karolingischen Elfenbeinschnitzerei auf der Rückseite des Areobindusdiptychons im Louvre (W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA[3] [1976] nr. 12 Taf. 6; A. Goldschmidt, Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karoling. u. sächs. Kaiser [1914] nr. 158 Taf. 70; R. Delbrueck, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler [1929] Taf. 69; Brenk aO. [o. Sp. 982] Abb. 79; D. Gaborit-Chopin, Elfenbeinkunst im MA [1978] 61. 189 Kat. 52 Abb. 53); vgl. den im 9. Jh. für die Basilika S. Marco in Rom gestifteten Vorhang mit G. u. Einhörnern (Brandenburg, Einhorn aO. 861; vgl. u. Sp. 990 zu den byz. Stoffen). Als Vorlage haben hier sicherlich spätantike Darstellungen gedient wie die mit Adam u. den Tieren (allerdings ohne Fabelwesen u. G.) auf einem Diptychon in Florenz (Volbach aO. nr. 108 Taf. 58), die Adam-Mosaiken frühchristlicher Kirchen (s. o. Sp. 983f) oder eine Darstellung wie die auf einem kopt. Elfenbeinrelief des späten 6. oder frühen 7. Jh. auf der jetzigen Rückseite einer der karolingischen Elfenbeinplatten des Petrusthrones in St. Peter in Rom (K. Weitzmann, The Heracles plaques of St. Peter's cathedra: ArtBull 55 [1973] 1/39, bes. 25 Abb. 3) mit Tieren, darunter ein G. unter einer Palme u. Hirten sowie die in der Spätantike beliebten Bilder mit Orpheus u. den Tieren, unter denen wiederum der G. (s. o. Sp. 969), die ihre Nachfolge in Pyxiden des 5. u. 6. Jh. finden, auf denen der G. unter anderen Tieren, die sich um Orpheus versammeln, wiedergegeben ist (Pyxis von Bobbio [A. Ruggiu Zaccaria: ContrIstArchUnivCatt 3 (Milano 1970) 143/64 Taf. 45/8. 54; Volbach aO. nr. 91 Taf. 28]; Pyxis Bargello, Florenz [Ruggiu Zaccaria aO. 162/4 Taf. 55/8; Volbach aO. nr. 92 Taf. 28]). Die Vereinigung von idyllisch-bukolischer pax-Vorstellung der Spätantike mit dem paradiesischen bibl. Tierfrieden, der offenbar in der Vergesellschaftung des wilden G. als Repräsentant der bestiae u. monstra mit den anderen Tieren besonders deutlich zum Ausdruck kam, ist hier evident (vgl. o. Sp. 668). In ihren Angaben auf antike Nachrichten (s. o. Sp. 957f. 975f) u. in ihren Bildern wohl auf eine illustrierte Redaktion des 4. Jh. einer älteren Karte gehen zurück illustrierte Weltkarten des MA (13. Jh.) wie die Hereford- u. Ebstorfkarten, die im Skythenland den Kampf der Arimaspen mit den G. zeigen u. im begleitenden Text die G. beschreiben (K. Miller, Die ältesten Weltkarten 4 [1896] 24, 27; 5 [1896] 33. 52). Als repräsentatives Motiv erscheint der G. auf byzantinischen Silberlöffeln (Brit. Museum, London, 6./7. Jh. [Byzantine art, an European art[2], Ausst.-Kat. Athen (1964) Abb. 492]) neben Eber, Bär, Tiger, Hasen u. auf Ampullen u. Medaillen (G. de Francovich: Arte in Europa, scritti di storia dell'arte in onore di E. Arslan [Milano 1966] 133/75), auf Spangen u. Silberschalen(s. auch o. Sp. 970f), sowie auf spätantiken (H. Peirce/R. Tyler, L'art byzantin 1 [Paris 1932] Taf. 162a) u. byzantinischen Stoffen (Const. Porph. cerim. 2, 15 [PG 112, 1084B]; vgl. Kádár 521; M.-Th. Picard-Schmitter: MonPiot 47 [1953] 153/69; Talbot Rice aO. [o. Sp. 956] 18f Taf. 7c/d). In der mittelbyz. Kunst werden so Motive wie die Tierkampfgruppe mit G., die im AO u. in spätklass.-hellenist. Zeit beliebt waren (s. o. Sp. 951f. 956) u. auch in der Kaiserzeit sich noch finden, wieder aufgenommen u. auch im Sakralbereich verwendet (Talbot Rice aO. 18). Eine spezifisch christl. Deutung dürfte auch hier kaum vorliegen. Neben anderen Tieren erscheint der G. in der antiken Tradition auch auf Elfenbeinkästchen (W. Zaloziecky, Das byz. Kunstgewerbe in der mittelalterl. u. spätmittelalterl. Periode: H. Th. Bossert [Hrsg.], Geschichte des Kunstgewerbes 5 [1932] 162) u. auf Schmuckstücken (M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and early Mediaeval antiquities in the Dumbarton Oaks Collection [Washington 1962] 80 nr. 108 Taf. 58). Auch in der gleichzeitigen westl. Kunst findet sich nun das Bild des G. in der seit alters überlieferten Bildform häufiger (vgl. das karoling. Elfenbein im Louvre o. Sp. 988f). So erscheint auf den karolingischen Elfenbeinzierleisten des Petrusthrones in St. Peter in Rom der G. unter anderen Tieren (K. Weitzmann, La cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano: MemPontAcc 3, 10 [1971] 235f). Nach Weitzmann sind die Vorbilder dieser karoling. Elfenbeine antike Physiologusillustrationen (vgl. jedoch o. Sp. 988 über das mittelalterl. Datum des G.kapitels des Physiologus) u. Bestiarien entnommen (Weitzmann, Cattedra aO.). In der Nachfolge dieser Tradition stehen die Bodenmosaiken aus S. Giovanni Evangelista, Ravenna, mit Tieren u. Fabelwesen, darunter dem G., die nicht dem 5. Jh. angehören (vgl. Brandenburg, Einhorn aO. 856), sondern erst dem 13. Jh. (R. Olivieri Farioli, I mosaici

pavimentali della chiesa di S. Giovanni Evangelista in Ravenna: Felix Ravenna 1970, 204 mit weiteren Beispielen u. Lit.; dies., I mosaici di Ravenna [Ravenna 1977] 47f Abb. 1). Die mittelalterl. Darstellung des von einem G.wagen emporgetragenen Alexander, die auf eine wohl noch spätantike Legende zurückgeht, aber in ikonographischer Hinsicht kein unmittelbares spätantikes Vorbild hat, soll in der Identifizierung Alexanders mit dem vom G.wagen getragenen Mithras in Persien ihren Ursprung haben (A. Alföldi: Nouvelle Clio 2 [1950] 551f; Jucker 172_1; s. Settis-Frugoni mit zahlreichen weiteren Beispielen aus der westl. u. byz. mittelalterl. Kunst; vgl. W. Haug, Das Mosaik von Otranto. Darstellung, Deutung, Bilddokumentation [1977] mit der zweifelhaften These, daß diese Darstellung eine politische Anspielung auf den byz. Kaiser beinhalte). Die Popularität der Darstellung führte dazu, daß die Himmelfahrt des Elias schließlich ihr ikonographisch angeglichen u. dem Wagen des Propheten statt der Pferde G. beigegeben wurden (O. Demus, Elijah and Alexander: Studies in memory of D. Talbot Rice aO. [o. Sp. 956] 64/7 Taf. 27). – Ein Reflex hellenistischer u. uralter östlicher Traditionen findet sich am Ausgang der Antike im Umkreis der spätantiken u. frühbyz. Kunst in den zahlreichen G.bildern der awarischen Kunst, in der der G. das am häufigsten dargestellte Tier ist (vgl. K. Schefold, Die Bergvölker, Hellas, Palästina [1946]; Simonett 181ff; E. István, Die Kunst der Avaren [Budapest 1966]; A. Kollautz, Denkmäler byz. Christentums aus der Awarenzeit der Donauländer [Amsterdam 1970] 47/51 Taf. 30). Zur gleichen Zeit tritt der G. auch in der sassanidischen Kunst auf der Grundlage der älteren mesopotam. Traditionen auf (vergoldete Silberschale 7. Jh. [K. Erdmann, Sassanidische Kunst = Bilderhist. Abt. 4, Staatl. Museen Berlin (1937) Abb. 11]; Silberteller mit Löwen-G., 6./7. Jh. [BullClevelandMusArt 1967 Abb. 146]; Sassanidische Flasche, Wien [H. v. Petrikovitz: TrierZs 32 (1969) 327 nr. 10 Abb. 2]; vgl. entsprechende Darstellungen der islamischen Kunst [Roux 47 Abb.]). Iranische Vorbilder u. byzantinische Tradition vereinigen sich in den Gold- u. Silbergefäßen mit G.bildern u. christlichen Symbolen der protobulgarischen Kunst des 9. Jh. (R. Florescu/I. Miclea, Tezaure transilvane [București 1979] 155 nr. 111; 221 nr. 129). Der Einfluß aus diesen Bereichen u. die der mittelalterl. Kunst eigene Freude am Fabulieren u. an der Vielfalt der Tierdarstellungen u. mirabilia, die sie von der spätantiken Kunst geerbt hatte, bedingen u. formen die zahlreichen Darstellungen des G. in der späteren byz. u. mittelalterl. Kunst u. finden ihren Niederschlag in illustrierten Weltkarten des 13. Jh. (s. o. Sp. 989f) u. in Werken wie der Cosmographia des Sebastian Münster von 1544, in der noch die Geschichte von den goldgrabenden G. neben anderen mirabilia berichtet u. illustriert wird (R. Wittkower, Marvels of the East: JournWarbInst 5 [1942] 184). Weiteres zum G. in der mittelalterl. Kunst bei M.-Th. Picard-Schmitter: MonPiot 47 (1953) 153/69; W. Deonna: Genava 25 (1947) 47/57; Wild; Mode; Roux u. a.

7. *Schlußfolgerungen.* Die Darstellung des G., in der Spätantike nur auf wenigen Denkmälern nachzuweisen, am Ausgang der Antike (6. Jh.) u. im MA im Zusammenhang mit der steigenden Beliebtheit der Tierdarstellungen dagegen häufiger anzutreffen, hat in frühchristlicher Zeit nach Ausweis der Denkmäler keine spezifisch christl. Deutung gewonnen. An frühchristlichen Lampen u. Sarkophagen erscheint er als traditionelles, repräsentatives Schmuckmotiv, dessen uralte Bedeutung als Hüter u. Wächter wie als apotropäisches Zeichen offenbar beibehalten wird. Als Sinnbild der Kraft u. Macht, verbunden mit seiner exotischen Gestalt, eignete er sich, wie auch der Löwe, als repräsentatives Motiv gut zur Dekoration von Möbeln u. Gerätschaften, ohne daß sich hier gegenüber der Tradition der Antike eine wesentlich veränderte Auffassung bemerkbar machte. Lediglich auf den Bodenmosaiken christlicher Kultbauten u. in den Illustrationen zur Schöpfungs- u. Sintflutgeschichte, sowie in den Paradiesesdarstellungen, findet sich im Anschluß an die beliebten spätantiken Darstellungen aus dem bukolisch-idyllischen Bereich (dem auch das Bild mit Orpheus u. den Tieren zuzurechnen ist), die offensichtlich ein Ausdruck des glückseligen, ungestörten Daseins u. der pax sind, neben der dekorativen Komponente der Darstellung der vielgestaltigen Tierwelt offenbar auch die Auffassung vom biblischen Tierfrieden u. somit eine Aneignung u. Neuinterpretation der überlieferten Bildmotive. Doch ist auch hier diese Auffassung nicht an die Darstellung des G. gebunden, sondern er teilt sie mit anderen wilden Tieren, wie Löwen,

Adlern u. Widdern, wenn er auch als der Vertreter der Fabeltiere u. Monstra in diesem Zusammenhang gelten kann. Ähnliche Vorstellungen könnten sich auch mit den Schmuckformen spätantiker Kapitelle des 6. Jh. aus Kpel verbunden haben, auf denen neben anderen wilden Tieren auch der G. erscheint: Die befriedete wilde Natur in dienender, tragender Funktion, der Kirche unterworfen. Doch läßt sich diese Interpretation nicht erhärten. Gleichermaßen u. vielleicht vornehmlich wird hier jedoch die Freude an der Darstellung wilder u. exotisch-phantastischer Tiere u. ihr möglicher apotropäischer Charakter mit im Spiel sein, wie sie sich seit dem 3. Jh. in der Zunahme der Tierdarstellungen im gesamten Bereich der dekorativen Kunst manifestiert. Diese Tierdarstellungen erleben nun im MA in Ost u. West in Fortsetzung der spätantiken Tradition eine Blüte, wobei auch die Darstellungen des G., als einem Hauptvertreter der phantastischen Tierwelt u. der Fabelwesen, an Zahl deutlich zunehmen. Aber gerade diese dekorative Verwendung des G.bildes macht deutlich, daß dem G. in frühchristl. u. frühmittelalterl. Zeit keine spezifisch christl. Bedeutung zugewachsen ist: Er ist Fabelwesen, dämonisches Tier u. schützende Kraft je nach seiner Verwendung auf den Denkmälern. Erst im HochMA ist schließlich eine Vorstellung möglich, wie sie Dante in dem Bild des vom G., das ist Christus, gezogenen Wagens der Kirche gestaltet hat (purg. 29, 107/11; 32, 26f). Hier verbinden sich offenbar der G.wagen des Sonnengottes (s. o. Sp. 961f) u. der Alexanders mit der uralten Vorstellung vom mächtigen königlichen G. zu einem neuen Bild christlicher Deutung.

R. D. Barnett, A catalogue of the Nimrod ivories in the British Museum (London 1975) 73/7. – A. M. Bisi, Il grifone. Storia di un motivo iconografico nell'antico Oriente mediterraneo = Studi semitici 13 (Roma 1965). – W. v. Blankenburg, Heilige u. dämonische Tiere (1943). – J. Börker-Klähn, Art. G.: ReallexAssyr 3 (1957/71) 633/9. – C. Delplace, Le griffon de l'archaïsme à l'époque impériale. Étude iconographique et essai d'interprétation symbolique = ÉtPhilolArchHistAncInstHistBelgeRome 20 (Bruxelles/Rome 1980). – A. Dessenne, Le griffon créto-mycénien. Inventaire et remarques: BullCorrHell 81 (1957) 203/15. – A. Dierichs, Das Bild des G. in der frühgriech. Flächenkunst 1/2 (1981). – F. Dürrbach, Art. Griffon: DarS 2, 2 (1896) 1668/73. – A. Ferrua, Il bestiario di Cristo: CivCatt 93, 2 (1942) 25. – I. Flagge, Untersuchungen zur Bedeutung des G. (1975). – L. Foucher, À propos d'un griffon: Hommages à M. Renard 3 (Bruxelles 1969) 233/8. – H. Frankfort, Notes on the Cretan griffin: AnnBritSchAth 37 (1936/37) 106/22. – A. Furtwängler, Art. Gryps: Roscher, Lex. 1, 2 (1886/90) 1742/77. – B. Goldmann, The development of the liongriffin: AmJournArch 64 (1960) 319/28. – E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 1/3 (New York 1953); 7/8 (1958); 12 (1965). – N. Henkel, Studien zum Physiologus im MA = Hermaea, German. Stud. NF 38 (1976). – D. K. Hill, Griffins and Praenestine metallwork: Hommages à M. Renard aO. 3, 296/303. – E. Hollerbach/G. Jászai, Art. G.: LexChristlIkon 2 (1970) 202f. – H. Jucker, Das Bildnis im Blätterkelch. Geschichte u. Bedeutung einer röm. Porträtform (Olten 1961) 171/8. – Z. Kádár, Art. Fabelwesen: ReallexByzKunst 2 (1971) 516/24. – K. Khazai, L'évolution et la signification du griffon dans l'iconographie iranienne: IranAnt 13 (1978) 1/34. – J. Klemenc, Die G.figuren aus St. Peter in Savinjska dolina: BonnJbb 158 (1958) 177/82. – H. Leclercq, Art. Griffon: DACL 6, 2, 1814/27. – J. Leibovitch, Quelques griffons demeurés inédits: IsrExplJourn 18 (1968) 126/9; Le griffon d'Erez et les sens mythologiques de Némésis: ebd. 8 (1958) 141/8; Le griffon dans le Moyen-Orient antique: 'Atiqot 1 (1955) 75/88. – M. G. Marunti/S. I. Rudento/G. Manganaro, Art. Grifo: EncArteAnt 3 (1960) 1056/63. – H. Mode, Fabeltiere u. Dämonen. Die phantastische Welt der Mischwesen (1973). – P. Müller, Löwen u. Mischwesen in der archaischen Kunst, Diss. Zürich (1978). – J. Pilecki, Le griffon dans l'aire égéenne, leur sens et leur origine: BullIntAcadPol 1/3 (1939) 47/53. – N. Reed Eals, Griffins in Post-Minoan Cretan art, Diss. Missouri (Columbia 1973). – J. P. Roux, Le bestiaire de l'islam médiéval: Archéologia 117 (1978) 38/47. – H. Schade, Dämonen u. Monstren. Gestaltung des Bösen in der Kunst des frühen MA = Welt des Glaubens in der Kunst 2 (1962). – K. Schefold, Die Löwen-G. von Augst: JbSchweizGesUrgesch. 1944, 146/55. – C. Settis-Frugoni, Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema = BullIstStorItalMedioEvo, Studi stor. 80/2 (Roma 1973). – E. Simon, Bedeutung des G. in der Kunst der Kaiserzeit: Latom 21 (1962) 749/80. – C. Simonett, Die geflügelten G. von Augst. Ein Beitrag zur Geschichte des G.motivs = SchriftenInstUrFrühGesch 1 (Basel 1944). – L. Stephani, Erklärung einiger iJ. 1863 im südl. Rußland gefundener Gegenstände: CRPetersb 1864 (1865) 50/141. – H. Tzavella-Evjen, Τὰ πτερωτὰ ὄντα τῆς προϊστορικῆς ἐποχῆς τοῦ Αἰγαίου = Βιβλ. τῆς ἐν 'Αθήναις 'Αρχαιολ. 'Εταιρ. 68 (Athen 1970). – I. Wegner,

Studien zur Ikonographie des G. im MA (1928). – K. Wernicke, Art. Arimaspoi: PW 2 (1895) 826f. – F. Wild, Gryps, G., Gryphon (Griffin). Eine sprach-, kultur- u. stoffgeschichtliche Studie = SbWien 241 (1963). – K. Ziegler/H. Prinz, Art. Gryps: PW 7, 2 (1912) 1907/29.

Hugo Brandenburg.

Greisenalter.

A. Allgemeines. I. Vorbemerkung. Im allgemeinen Teil (A) sind Nichtchristliches u. Christliches zusammen verarbeitet. Im nichtchristl. Teil (B) wird eine geistesgeschichtliche Skizze angestrebt. Daher ist die Darstellung dort nicht nach einzelnen Themenkreisen gegliedert, sondern folgt im Großen der Chronologie, innerhalb eines größeren zeitlichen Rahmens wiederum den verschiedenen Bereichen der Literatur, der Kunst u. des Lebens. Der christl. Teil (C) ist innerhalb der beiden Hauptabschnitte NT (C I) u. Kirchenväter (C II) systematisch nach Themen geordnet, die Probleme des Übergangs von der Antike zum Christentum werden (C II a) nach Art eines Überblicks zusammengefaßt. Ausgeschlossen bleiben die soziale Lage des G. (s. **Altersversorgung), die Anschauung vom G. der Welt bzw. des Reiches sowie die Idee institutioneller Verjüngung. Nur am Rande ist von der Rolle des G. in der Politik die Rede.

II. Terminologie u. Abgrenzung. Den Fluß des Lebens durch Altersgrenzen normativ zu gliedern, ist entweder praktische Notwendigkeit oder Ergebnis physiologischer u. psychologischer Beobachtung. Beides geht selten ganz getrennt vonstatten. Pythagoras soll das Leben, den vier Jahreszeiten entsprechend, in vier Stufen zu je zwanzig Jahren eingeteilt haben. Mithin umfaßte das G. die Zeit zwischen 60 u. 80 Jahren (Diog. L. 8, 10; vgl. Ovid. met. 15, 199/213; W. H. Roscher, Die Tesserakontaden = BerLeipzig 61, 2 [1909] 76f). Dazu stimmt, daß die Spartiaten mit Vollendung des 60. Lebensjahres vom Felddienst außerhalb der Landesgrenzen befreit u. befähigt waren, in den Rat der Alten (γερουσία) gewählt zu werden (G. Busolt, Griech. Staatskunde[3] 1 = HdbAltWiss 4, 1, 1, 1 [1920] 577f; ders./H. Swoboda, Griech. Staatskunde[3] 2 = ebd. 4, 1, 1, 2 [1926] 680). Auch in Athen endete nach Einführung der allgemeinen Wehrpflicht (Mitte des 4. Jh. vC.) der Dienst mit dem 60. Jahr, der Felddienst freilich schon mit dem 50. (ebd. 1, 577); die öffentlichen Schiedsrichter (Diaitetai) mußten durchschnittlich im 60. Lebensjahr stehen (Aristot. resp. Ath. 53, 4; Busolt aO. 2, 1111; vgl. 1070 mit Anm. 2). Desgleichen scheint Platon den Beginn des G. mit dem 60. Jahr anzusetzen (bzw. mit dem 50.: A. Stein, Platons Charakteristik der menschlichen Altersstufen, Diss. Bonn [1966] 65). Daß Aristoteles in seiner Dreiteilung des Lebens die ἀκμή körperlich mit dem 35., geistig mit dem 49. Jahr abge-

schlossen sein läßt (rhet. 2, 14, 4, 1390b 9/11; s. Sp. 1013), mag den Einfluß hebdomadischer Theorien verraten (vgl. W. H. Roscher, Die Hebdomadenlehren der griech. Philosophen u. Ärzte = AbhLeipzig 24, 6 [1906] 90f). Denn die Siebenteilung beherrscht griechisches Denken wie keine andere (Boll 183/202). Zuerst tritt sie in Solons berühmter Lebensalterelegie (19 Diehl = frg. 27 West, s. u. Sp. 1007) hervor, wo das Leben in zehn Stufen zu je sieben Jahren gegliedert wird; der Abstieg setzt mit der neunten Stufe, also nach Vollendung des 56. Jahres ein, die letzte beginnt mit dem vollendeten 63. Jahr. Die solonische Elegie hat stark gewirkt, noch Philon (opif. m. 104) u. Clemens v. Alex. (strom. 6, 144, 4/6) zitieren sie (Weiteres aus den Kirchenvätern: Gnilka, Alter 19 mit Anm. 56f). Den hebdomadischen Gesichtspunkt scheint auch die Vierteilung des Lebens bei Hippocr. Coac. 502 (5, 700 Littré) nicht außer Acht zu lassen (das G. folgt auf das 63. Jahr; vgl. Boll 175_1 u. ebd. 189_1 zu Hippocr. aph. 3, 24/31 [4, 496/502 Littré]). Befestigt wurde die Siebenteilung ferner durch den Vf. der Hippokratischen Schrift Περὶ ἑβδομάδων, den man jetzt spät, ins 1. Jh. vC., datiert (J. Mansfeld, The pseudo-hippocratic tract Περὶ ἑβδομάδων [Assen 1971] 229). Die Grenzen des vorletzten u. des letzten Lebensalters sind bei ihm dieselben wie bei Solon (s. Roschers Ausgabe: Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl [1913] 9f), u. zwar setzte er das Alter des πρεσβύτης vor das des γέρων (vgl. außer dem Zeugnis bei Philo opif. m. 105 auch Plut. E Delph. 392C). Gegen diese bei den Hippokratikern offenbar verbreitete Terminologie polemisiert Galen (in Hippocr. aph. 3, 31 [17, 2, 648 Kühn]). Er weist darauf hin, daß Hippokrates mit den πρεσβῦται durchaus auch die Vertreter äußersten G. gemeint habe. Darin hat er zweifellos Recht. Aber das Griechische besitzt ebensowenig wie das Lateinische ein besonderes Wort für den Mann in vorgerückten Jahren, der noch vor dem G. steht (G. Wattendorf, Die Bezeichnungen der Altersstufen bei den Griechen, Diss. Heidelberg [1919] 152), weshalb nicht alle γέροντες (senes) u. γρᾶες (anus, vetulae) ‚Greise' u. ‚Greisinnen' in unserem Sinne sind, sondern oft reife Männer u. Frauen (A. Körte: Bursian 152 [1911] 240 über die Verhältnisse in der Komödie). Es gab zwar im Griechischen eine Vielzahl von Umschreibungen für dieses ‚Zwischenalter' (zB. παρηβηκώς, προβεβηκώς, ὑποπόλιος, προπόλιος u. das mehrdeutige ὠμογέρων: Wattendorf aO. 140/4). Man versteht jedoch, daß ein Systematiker hier nach einer festen, wenn auch künstlichen, Terminologie strebte. Die Einordnung des πρεσβύτης vor dem γέρων hat, bes. durch Vermittlung Philons, auf die Spätantike gewirkt u. den Lateinern bei der Übersetzung Kopfzerbrechen verursacht (s. u. Sp. 999. 1075). Die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Altersbezeichnungen reicht bis auf Aristophanes v. Byz. zurück. Seine Λέξεις oder Γλῶσσαι enthielten einen Abschnitt περὶ ὀνομασίας ἡλικιῶν, der in Auszügen auf uns gekommen ist (frg. 1 Nauck; dazu Wattendorf aO. 1/19). Als Bezeichnungen des G. waren unterschieden προβεβηκώς, ὠμογέρων, γέρων, πρεσβύτης, ἐσχατόγηρως (vgl. Nauck aO. 98f). Bei den Grammatikern, die auf Aristophanes fußen (s. L. Cohn, Art. Aristophanes nr. 14: PW 2, 1 [1895] 1000/3 u. bes. Wattendorf aO. 1/19. 168 über die Λέξεις u. ihre Nachwirkung), erscheint diese Reihe allerdings schon teilweise verwirrt u. mit Nichthinzugehörigem durchsetzt, zB. mit dem Spottnamen τυμβογέρων (vgl. Plaut. pseud. 412: vetus sepulcrum). Ein farbiges Lebensbild in sieben Stufen entsprechend den sieben Planeten entrollt Ptolemaios; die beiden letzten Stufen heißen πρεσβυτικὴ ἡλικία u. ἐσχάτη καὶ γεροντικὴ ἡλικία, werden aber anders als bei Solon u. PsHippokrates abgeteilt; das vorletzte Alter reicht vom 57. bis zum 68. Jahr (Ptol. Math. tetr. 4, 206f; vgl. Boll 191/7). Bei der Gliederung des Lebens in Siebenjahrstufen wird dem jeweils letzten Jahr einer Hebdomade als Krisenjahr (klimakterischem Jahr) besondere Bedeutung zugemessen (Cens. 14, 9f; vgl. Roscher, Hebdomadenlehren aO. 166/8), wobei die Endjahre je dreier Hebdomaden, u. unter diesen Jahren wiederum das 63., am meisten gefürchtet waren (Cens. aO.; Firm. Mat. math. 4, 20, 3). Das 63. Jahr hieß daher bei den Astrologen ἀνδρόκλας (‚Männer schwächend': ebd.). In diesen Zusammenhang gehört die Bemerkung des Kaisers Augustus in dem Brief an seinen Enkel Gaius (Gell. 15, 7, 3). Der röm. Bürger der Republik zählte mit Vollendung des 46. Lebensjahres zu den seniores, damit war er vom Kriegsdienst im Felde befreit (über Ausnahmen s. Mommsen, StR 1, 508_2; ferner ebd. 2, 408/12; die Einteilung in pueri, iuniores, seniores wurde auf Servius Tullius zurückgeführt: Tubero: Gell. 10, 28). Mit dem 60. Lebensjahre war man vom Kriegsdienst überhaupt wie von allen

öffentlichen Leistungen befreit, d. h. senex im technischen Sinne (Varro frg. Non. 523, 22/8 Müller [3, 842 Lindsay]; s. Mommsen, StR 2, 408_2; 3, 226. 242; Courtney zu Iuvenal. sat. 14, 197; u. Sp. 1043; vgl. **Altersversorgung). Die Funktion als Senator war allerdings eine lebenslängliche (daher kann der greise Cato bei Cic. Cato 38 sagen: venio in senatum frequens; Mommsen, StR 3, 878). Varros Einteilung des Lebens in fünf Altersstufen zu je 15 Jahren (bei Cens. 14, 2) sucht den staatsrechtlichen Verhältnissen Rechnung zu tragen, wenn sie auch dem Schema zuliebe das Alter der iuvenes schon mit 45 Jahren beendet sein läßt; hieran schließt sich das der seniores bis zum 60. Jahr, das der senes bis zum Tode. Wo, wie hier bei Varro, Einteilungen in mehr als drei Altersstufen gegeben wurden (übersichtlich E. Eyben, Die Einteilung des menschlichen Lebens im röm. Altertum: RhMus 116 [1973] 150/90), erwies es sich als mißlich, daß auch die lat. Sprache über kein geeignetes Wort zur Bezeichnung einer Übergangsstufe zwischen iuventus u. senectus verfügt, an Altersnamen überhaupt ärmer ist als das Griechische. Varros Unterscheidung: senior-senex ist mißverständlich (vgl. zB. Aug. quaest. Gen. 35 [CCL 33, 14]: seniorum aetas minor est quam senum, quamvis et senes appellentur seniores; umgekehrt bedeutet senex, bes. bei Dichtern, oft nicht mehr als senior: F. Wilhelm: RhMus 62 [1907] 614_3 zu Maxim. eleg. 1, 101; H. Schroff, Claudians Gedicht vom Gotenkrieg [1927] 31 zu Claud. b. Poll. 149). Vielfach half man sich mit Umschreibungen (zB. Sen. ep. 70, 2: quicquid est illud inter iuvenem et senem medium; mehr bei Eyben aO. 156f. 159). Augustinus suchte die Bezeichnung gravis als Äquivalent für das griech. πρεσβύτης einzuführen (s. o.) u. unterschied dementsprechend zwischen den Altersstufen gravitas u. senectus (en. in Ps. 70 serm. 2, 4 [CCL 39, 962f]; Gen. c. Manich. 1, 39 [PL 34, 191]; ep. 213, 1 [CSEL 57, 373]), während Ambrosius zwischen veteranus u. senex (in Ps. 1, 9, 3 [CSEL 64, 8]; ep. 31 [44], 12 [CSEL 82, 222]) differenzierte, Hieronymus, der hebdomadischen Gliederung Philons folgend, zwischen aetas ingravescens, aetas matura, anni ultimi senectutis (Hieron. in Amos 3, 6, 2/6 [CCL 76, 304]; zu den Altersbezeichnungen bei diesem Kirchenvater u. dem ‚Alterswert‘ der Namen in Jahreszahlen s. P. Hamblenne: Latom 28 [1969] 1081/119). Isidor v. Sevilla übernimmt die augustinische Unterscheidung: die vorletzte Altersstufe seines Schemas (orig. 11, 2, 6: quinta aetas senioris, id est gravitas, quae est declinatio a iuventute in senectutem ...) reicht vom 50. bis zum 70. Jahr. An anderer Stelle jedoch (diff. 2, 19, 76f [PL 83, 81]) nennt er diese Stufe senectus, die letzte senium (= senectus decrepita; vgl. Hieron. in Jer. 2, 17, 2 [CCL 74, 67]). Augustinus' u. Isidors Versuche einer Gliederung des höheren Lebensalters haben auf das MA gewirkt (J. de Ghellinck, Iuventus, gravitas, senectus: Studia Mediaevalia, Festschr. R. J. Martin [Brügge 1948] 39/59; vgl. A. Hofmeister, Puer, iuvenis, senex: A. Brackmann [Hrsg.], Kaisertum u. Papsttum [1926] 287/316). Aber die Fülle des Lebens läßt sich nicht in Schemata pressen. Darum schreibt der 62jährige Cicero, an den drei Jahre älteren Atticus gewandt, mit urbaner Unbestimmtheit, er wolle sich u. dem Freunde die Last des G. erleichtern, ‚das entweder schon drückt oder jedenfalls herannaht‘ (Cic. Cato 1, 2). Umgekehrt haben sich Menschen auch schon früh alt gefühlt, bes. in der christl. Spätantike. Das ist wohl nicht nur durch den Sprachgebrauch von γέρων, senex zu erklären (de Ghellinck aO. 50f; s. o. Sp. 997), sondern hat tiefere Wurzeln (Gnilka, Altersklage 19 mit Anm. 67; ders., Aetas 132; vgl. auch F. Münzer, Röm. Adelsparteien [1920] 106 mit Anm. 1). Auf den Reichtum bildlicher Ausdrücke für das G., zB. Abend, Winter, Hafen des Lebens u. die mannigfaltigen Naturvergleiche (etliches bei Boll; vgl. auch Eyben, Notes 220/2; Gnilka, Altersklage 20f; ders., Alter 34. 35_{118}; ders., Aetas Reg. s. v. Bildersprache) kann hier ebensowenig eingegangen werden wie auf die Vielfalt griechischer Wortbildungen (Wattendorf aO. 140/68 auch zu den weibl. Bezeichnungen wie γραῦς, γραία, γραίδιον, πρεσβῦτις [ebd. 6. 144. 154f. 163]) u. auf lateinische u. griechische Spott- u. Schimpfwörter (vgl. I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter [1965], Verz. s. v. senex, veterator, vetula; Wattendorf aO. 168/71). Unter den Eigennamen, die mit dem G. zusammenhängen, fällt ob seiner relativen Häufigkeit bei Christen der Name Gerontius bzw. -tia auf (vgl. ILCV 3, 76 s. v.; A. Forcellini, Lexicon totius Latinitatis 5 [Padua 1940] 673; W. Pape/G. Benseler, Wb. der griech. Eigennamen [1911]). Zu εὐγήρως, καλόγηρος (letzteres als Personenname: Gnilka, Καλόγηρος 12_{35}) s. u. Sp. 1063f. Erinnert sei daran, wie eng sich in den geläufigsten griech. Bezeichnungen für

Greis u. G. die Vorstellungen von Alter u. Ehre verbinden (s. H. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 299 s. v. γέρας; 304f s. v. γῆρας; 592f s. v. πρέσβυς, πρεσβύτης; Wattendorf aO. 144. 150f. 158f). Zu senior als Titel u. zum Übergang lat. senior > franz. seigneur, ital. signore, span. señor s. W. v. Wartburg, Frz. Etym. Wb. 11 (Basel 1964) 448/60, bes. 458; C. Battisti/G. Alessio, Dizionario Etimologico Italiano 5 (Firenze 1957) 3493; J. Corominas/J. A. Pascual, Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico 5 (Madrid 1983) 211. Senior ist Titel bei Gregor v. Tours, zB. hist. Franc. 7, 33. 36 (MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 353, 11; 358, 14): seniores regni, in regno = ‚optimates‘ (ebd. Index 632 s. v. senior); vgl. dazu Isid. orig. 7, 12, 20.

III. Lebensdauer. Der Antike galt das Alter von 120 Jahren als von der Natur gesetztes Höchstmaß menschlichen Lebens (Tac. dial. 17, 3; Cens. 17, 4 [neben anderen Maxima]; Lact. inst. 2, 12, 23; 13, 3 [CSEL 19, 160]: beide nach Varro? s. S. Brandt: WienStud 13 [1981] 267_3; Serv. Aen. 4, 653 [1, 576f Thilo]; vgl. Eyben, Notes 230_{11}). Im günstigen Falle umfaßte das G. also die Hälfte des Lebens (Aug. divers. quaest. 58, 2 [PL 40, 43]). Die Ursachen der Langlebigkeit bei Menschen, Tieren u. Pflanzen untersucht Aristoteles in der kleinen Schrift Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος (464b/7b): hauptsächlich hängt die längere Lebensdauer von einem Mehr an Feuchtigkeit u. Wärme ab (s. u. Sp. 1014). Die Spezialschriften περὶ γήρως (s. u. Sp. 1021/4) waren gewiß sämtlich mit Beispielen langen Lebens u. frischer Schaffenskraft im G. geschmückt, wie uns das Ciceros Cato maior noch vorführt (bes. 22f). Listenartig zusammengestellt sind sie in den Μακρόβιοι PsLukians (die Schrift ist unecht, ihre Angaben reichen nicht über die Zeit des Kaisers Tiberius hinaus; s. R. Helm, Art. Lukianos: PW 13, 2 [1927] 1748); als Gründe der Langlebigkeit bei Völkern u. Individuen werden hier Lebensweise (δίαιτα) sowie Boden- u. Klimaverhältnisse (γῆ καὶ ἀήρ) in Rechnung gestellt. Zur Schrift des Arztes Artorius s. u. Sp. 1030f; Phlegon v. Tralles, Freigelassener Hadrians, schrieb ebenfalls Περὶ μακροβίων (FGrHist 257 F 37), wobei er u. a. die Vespasianischen Zensuslisten der 8. Italischen Region benutzte (Mommsen, StR 2, 370_3; E. Frank, Art. Phlegon nr. 2: PW 20, 1 [1941] 262). Er bringt daraus immerhin eine stattliche Zahl von namentlich genannten Hundertjährigen (zB. 13 allein aus Placentia, 6 aus Bononia, 5 aus Parma) u. über Hundertjährigen (Männer u. Frauen, Freigeborene u. Freigelassene) zusammen. Der Älteste in dieser Liste ist ein kaiserlicher Sklave namens Faustus, den der Autor selbst gesehen haben will, als man ihn Hadrian vorstellte; er war 136 Jahre alt. Natürlich sind auch phantastische Übertreibungen bekannt wie etwa die Angaben über das Alter des durch seinen vieljährigen Schlaf sprichwörtlichen Wundertäters Epimenides aus Kreta (O. Kern, Art. Epimenides nr. 2: PW 6 [1907] 175, 12/26; zum religionsgeschichtlichen Zusammenhang s. Rohde, Psyche 2, 96/9); vgl. Cens. 17, 3; u. Sp. 1041 zur Ethnographie. Moderne wissenschaftliche Untersuchungen über die Lebensdauer in der Antike stützen sich vor allem auf die Altersangaben der Grabinschriften. Richardson (231/360) untersuchte griechische Inschriften für 2022 Personen. Das Ergebnis im Ganzen ist nicht überraschend: die Sterblichkeit im Kindes- u. Jugendalter lag bes. hoch, aber auch nicht viele wurden 80, 90 oder 100 Jahre alt. Bemerkenswert, daß gerade die griech. Geistesgrößen relativ oft zu hohem Alter gelangten. Richardson (215/24) hat sie aus der Lit. gesammelt. Eine entsprechende Sammlung für christliche Denker, Schriftsteller, Heilige fehlt (einiges s. u. Sp. 1061; s. Gnilka, Aetas 128/32). Exakte Untersuchungen über die Sterblichkeit während der Kaiserzeit in den Städten Mittel- u. Süditaliens sowie in Hispanien, ferner in den nordafrikanischen Provinzen hat (nach A. R. Burn, Hic breve vivitur: Past and Present 4 [1953] 2/31) J. Szilágyi vorgelegt (ActArchaeolAcadHung 15 [1963] 129/224; 17 [1965] 309/34; 18 [1966] 235/77; 19 [1967] 25/59). Er hat das umfangreiche Material (allein für die nordafrikan. Provinzen wurden ca. 18000 Lebensalterangaben gesammelt) in verschiedenen Tabellen erschlossen, wobei geographische, topographische, aber auch soziologische Gesichtspunkte usw. die demoskopischen Statistiken gliedern. Auffallend hoch ist die durchschnittliche Lebensdauer in den nordwestafrikan. Provinzen (über die mutmaßlichen Gründe ebd. 19 [1967] 42f). Sie betrug in der Stadt Rom 22,6 Jahre (ebd. 15 [1963] 133), dagegen etwa in Madauros (Algerien) 52,2 Jahre (ebd. 17 [1965] 320), in Castellum Celtianum (unweit Cirta) sogar 60,2 Jahre (ebd. 314). Während der älteste Mensch, den Richardson auf den griech. Inschriften entdeckte, ein 110jähriger ist (Ri-

chardson 224f), kommen in den afrikan. Inschriften über Hundertjährige gar nicht so selten vor; selbst 120jährige u. Ältere finden sich darunter, die Ältesten sind 130, 131, 132 u. 135 Jahre alt, so daß jene Angabe Phlegons (s. o. Sp. 1001f) nicht mehr unglaubhaft klingt (vgl. Szilágyi aO. 15 [1963] 129f zur Problematik der Centum-Angaben; über die Gründe der nur schätzungsweise angegebenen Lebensalter auf römischen Grabinschriften s. A. Mócsy: Altertum 11 [1965] 108/11; über die Siebzig als bloße Summenzahl s. A. Dreizehnter, Die rhetorische Zahl [1978] 70/81). Auch Sallusts Bericht über Gesundheit u. Lebensdauer der Afrikaner (Sall. b. Iug. 17, 6: plerosque senectus dissolvit ... nam morbus haut saepe quemquam superat) erfährt so eine Bestätigung. Vielleicht hatte auch Lactanz die Verhältnisse seiner Heimat vor Augen, als er schrieb, es komme ‚sehr oft' vor, daß Menschen das hundertste Jahr erreichten (inst. 2, 12, 23 [CSEL 19, 160]). Dagegen findet Hieronymus (ep. 10, 1, 2 [CSEL 54, 36]) im realen Leben das Psalmwort bestätigt: ‚Unseres Lebens Tage, siebzig Jahre; wenn es hoch kommt, achtzig; was darüber hinausgeht, Leid u. Schmerz' (Ps. 89, 10): quotus enim quisque aut centenariam transgreditur aetatem aut non ad eam sic pervenit, ut pervenisse paeniteat eqs. (zu dieser Auffassung des Psalmverses s. Sprandel 89). Scharf genommen widerspricht seine Feststellung der Lactanzens freilich nicht. Mit dem epikureischen Argument, jeder müßte das höchste G. (‚das 100. Lebensjahr') in Gesundheit erreichen, falls es eine göttliche Vorsehung gäbe, setzt sich Lact. opif. 4 (CSEL 27, 14/9) auseinander (Epicurea frg. 372 Usener), wobei er außer Lucr. 5, 220f (vgl. W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 791) vielleicht auch Seneca De immatura morte benutzt (M. Lausberg, Untersuchungen zu Senecas Fragmenten [1970] 158/60). Über die sprichwörtliche Langlebigkeit gewisser Tiere s. Richardson 230; Courtney zu Iuvenal. sat. 14, 251 (longa et cervina senectus); I. Opelt, Art. Elefant: o. Bd. 4, 1007. 1021; W. Speyer, Art. Geier: o. Bd. 9, 460. Die im Verhältnis zum menschlichen Leben längere Lebenszeit solcher Tiere dient als Beweis der leiblichen Auferstehung: Method. res. 2, 22, 1 (GCS Method. 376); Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 17, 3 (PG 61, 143); vgl. Orig. c. Cels. 4, 24 (GCS Orig. 1, 293).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Frühes u. klassisches Griechentum. 1. Epos. Homers Helden beobachten an sich u. anderen die Nachteile des G., finden sich aber damit ohne leidenschaftliche Auflehnung ab. Agamemnon bedauert, daß Nestor noch den Mut, aber nicht mehr die Kraft der Jugend besitzt (Il. 4, 313/6); Nestor selbst möchte gerne der jugendliche Held sein, der er einst war (ebd. 318f; vgl. ebd. 11, 668/74), aber da dies nun einmal nicht möglich ist, nimmt er das G. gelassen hin: er steht noch immer seinen Mann in der Schlacht (ebd. 4, 322), wenn er sich auch in bedrängter Lage von Diomedes helfen lassen muß (ebd. 8, 90/112). Vor allem aber weiß er, daß die Götter den Menschen nicht ‚alles zugleich' gegeben haben: kluger Rat eignet dem G., Kampfkraft ist der Vorzug der Jugend (ebd. 4, 320/5). Das G. hat also etwas, wodurch es der Jugend überlegen ist: die Fähigkeit, ‚zugleich vorwärts u. rückwärts zu schauen' (vgl. ebd. 3, 108/10). Es ist nicht bloß daseinsberechtigt, sondern notwendig (H. D. Kemper, Rat u. Tat, Diss. Bonn [1960] 17/9). Während Nestor eine bes. glänzende Greisengestalt abgibt (vgl. Kirk 128/31), tritt uns die Schwäche u. Hilflosigkeit des G. in der Person des Priamos entgegen (vgl. ebd. 133f. 137), der die Leiche seines Sohnes Hektor von Achilleus erbittet (Il. 24, 486/506). Aber selbst vom grimmen Feind darf der Greis Ehrfurcht u. Mitleid erhoffen (ebd. 22, 419f) u. wird nicht enttäuscht (ebd. 24, 507/16). Die ‚normale' Rolle des G. zeigt die Schildbeschreibung: in der friedlichen Stadt sitzen die Greise inmitten des Volks zu Gericht (ebd. 18, 503/8), in der kriegführenden fällt ihnen zusammen mit Frauen u. Kindern die Aufgabe zu, die Stadtmauern zu bewachen (ebd. 514f). Der Alte hat seinen festen Platz in der Abfolge der Geschlechter, u. verhaßt (στυγερόν) ist das G. vor allem dann, wenn der Sohn gegenüber dem Vater seine Pflichten nicht erfüllen kann (zB. ebd. 19, 334/7; Preisshofen 24f). Daß das G. als solches nicht Anlaß ängstlicher Erwartung ist, hat hierin einen seiner Gründe (ebd. 23. 41). Der soziale Aspekt wird ergänzt durch den geistesgeschichtlichen: der homerische Mensch sieht das Altern noch nicht als zeitlichen Reifeprozeß, sondern faßt Jugend u. G. mehr dinglich, vereinzelt (Schadewaldt 291). – In der Odyssee treten gegenüber der Ilias neue Züge hinzu, die eine gewisse ‚Entheroisierung' des G. andeuten (Preisshofen 42): das Wunschbild des γῆρας λιπαρόν (des ‚üppigen', eigentlich ‚fettglänzenden' G.: Od. 19, 368 u. ö.), die Mißachtung des G. (durch

die jugendlichen Freier Penelopes: ebd. 2, 157/93), die Empfindsamkeit in der Sicht des Elends (der verwahrloste, greise Laertes: ebd. 24, 226/34; vgl. Kirk 131/3), die Beobachtung der Details körperlicher Greisenhaftigkeit (zB. Od. 13, 398/401). Im homerischen Aphroditehymnus wird dann der Vorgang des Alterns in seiner unaufhaltsamen Dynamik erfaßt. Eos, die für Tithonos von Zeus Unsterblichkeit erlangte, aber vergaß, ewige Jugend zu erbitten, sieht den Geliebten langsam dahinwelken (hymn. Ven. 220/38). Der fortschreitende körperliche Verfall ist scharf gezeichnet. Das G. tritt als Menschenlos in Kontrast zum göttlichen Dasein (für das Gottwerden von Menschen ist im Epos der Formelvers: [Εἴην] ἀθάνατος καὶ ἀγήρως ἤματα πάντα typisch; M. Treu: Glotta 43 [1965] 21f): Eos meidet das Lager des Tithonos, sobald ihm die ersten grauen Haare wachsen (hymn. Ven. 228/34), denn die Götter hassen das G. (ebd. 246). – Hesiod bringt das Doppelgesicht des G. in der Göttergenealogie zum Ausdruck (Preisshofen 9/13): dem Γῆρας οὐλόμενον in der Nachkommenschaft der Nacht (Hesiod. theog. 225) tritt Nereus, der Sohn des Pontos, gegenüber, ‚den man Greis nennt, weil er aufrichtig ist u. milde u. die Gesetze nicht vergißt, sondern gerechte u. milde Gedanken kennt' (ebd. 234/6; über die Personifikationen des G. s. u. Sp. 1015 u. H. W. Stoll, Art. Geras: Roscher, Lex. 1, 1628; späten Angaben zufolge [Eustath. in Dion. Perieg. 453 (GeogrGrMin 2, 302) = Aelian. frg. 19 (2, 195 Hercher); Philostr. vit. Apoll. 5, 4] soll Γῆρας im span. Gades ein Heiligtum bzw. einen Altar gehabt haben: man verehrte es kultisch, weil es das Lebensalter repräsentierte, das viel gelernt hat [Aelian. aO.]; das Religionsgeschichtliche zu den Meergreisen Nereus, Phorkys, Proteus u. Glaukos bei Nilsson, Rel. 1³, 240/4; zu den Graien G. Herzog-Hauser: WienStud 51 [1933] 66/72). In Hesiods Erga wird der negative Aspekt des G. betont, bes. im Weltaltermythos (Kirk 135f): die Menschen des goldenen Geschlechts kannten das ‚elende G.' überhaupt nicht (erg. 113f), die des eisernen altern rasch, ehren das G. aber nicht (s. **Altersversorgung). In dem sprichwörtlichen Vers: ἔργα νέων, βουλαὶ δὲ μέσων, εὐχαὶ δὲ γερόντων (Hesiod. frg. 321 Merkelbach/West) sind die Vorzüge in auffallender Weise verteilt, da die Fähigkeit zum Rat dem G. nicht mehr zuerkannt wird (vgl. Kirk 125f). Epiktet (diss. 1, 16, 20) wendet später den Grundsatz ins Philosophische: ‚Was könnte ich, ein lahmer Alter, tun, außer den Gott preisen?' Zur christl. Nutzung des Gedankens s. u. Sp. 1060.

2. Lyrik. Der Durchbruch zur subjektiven Klage des einzelnen über sein eigenes G. erfolgt in der Lyrik. Tyrtaios verheißt dem tapferen Krieger ein G. in Ehren unter den spartanischen Mitbürgern (frg. 9, 39f Diehl = 12, 39f West), u. er verspricht nicht zuviel für die Polis, ‚wo der Rat der Greise u. die Lanzen der jungen Männer am besten sind' (Pind. frg. 199 Schroeder; vgl. Tyrt. frg. 7, 19/30 D. = 10, 19/30 W. u. dazu Kirk 138f; über die γερουσία in Sparta Busolt/Swoboda aO. 680; in Athen u. anderen Städten J. Miller, Art. Gerontes: PW 7, 1 [1910] 1264/8; J. H. Oliver: Hesperia Suppl. 6 [1941] 361/91), aber von dem Chorlyriker Alkman, der etwa zur selben Zeit ebenfalls in Sparta dichtete, besitzen wir Reste einer Altersklage (das ‚Eisvogelgedicht': frg. 94 D. = 26 Page), was beweist, daß die Bewegung des Geistes von der sozialen Ordnung nicht abhängig ist. Die bittersten Klagen hören wir von dem Elegiker Mimnermos v. Kolophon: frg. 1/6 D. = 1/6 W. Ihm erscheint überhaupt nur die Jugend mit ihren Liebesfreuden lebenswert (frg. 1); die ἥβη aber dauert nur kurze Zeit wie die Blätter, die im Frühling sprießen (frg. 2, 1/5, vgl. Il. 6, 146/9; zur Umdeutung solcher epischer Motive Preisshofen 88f), sie vergeht wie ein Traum (frg. 5), u. schon stehen die beiden ‚schwarzen Keren' bereit, die eine mit dem G., die andere mit dem Tod (ebd. 2, 5/7). Das G. bildet für Mimnermos den Inbegriff aller äußeren u. inneren Übel: es macht häßlich u. elend (ebd. 1, 9), verhaßt den Kindern u. verächtlich den Frauen (ebd. 1, 5; vgl. 5, 4 D. = 5, 7 W.); es bringt Sorgen (ebd. 1, 7), Armut (ebd. 2, 11f), Sehnsucht nach Kindern, deren man bedarf, aber die man nicht (mehr) hat (ebd. 13f), Krankheit, die am Gemüt zehrt (ebd. 15); es schadet den Augen u. dem Geist (frg. 5, 5 D. = 5, 8 W.). Sobald die Jugend vorbei ist, möchte der Dichter lieber sterben als leben (frg. 2, 9f). Immerhin wünscht er sich ein Leben von 60 Jahren, allerdings ohne Krankheiten u. Sorgen (ebd. 6). Bei Mimnermos zeigt sich nicht nur der Gegensatz von Jugend u. G. in krasser Form: letzteres überschattet gleichsam das ganze Leben, die Zeit wird als zerstörende Macht gesehen (E. Römisch, Studien zur älteren griech. Elegie [1935] 59f; Preisshofen 87). Bemerkenswert ist der Iambus des Semonides über die Vergeblichkeit menschlichen Glücks-

strebens, weil hier (Semon. frg. 1, 11f D. = 1, 11f W.) das G. zum ersten Mal hineingestellt wird in die pessimistische Gesamtschau des Lebens. Die Stimmen der griech. Lyriker zum G. sind vielfältig (über Sappho u. Alkaios Schadewaldt 294; Preisshofen 56/67). Besonderen Rang beansprucht die Lebensalterelegie Solons (frg. 19 D. = 27 W.), obwohl hier der Begriff γῆρας nicht einmal vorkommt. Aber gerade das ist bezeichnend: der Blick wird von der Antithese Jugend-G. fortgezogen u. auf den (in 10 Hebdomaden gegliederten) sinnvollen, rhythmischen Ablauf des Lebens gelenkt (Schadewaldt 299/302; Hohnen 31/7; Preisshofen 81/4). Solon tritt hier in Gegensatz zu Mimnermos, mit dem er sich auch direkt auseinandersetzt (frg. 22 D. = 20f W.): 80 Jahre alt will er werden, nicht bloß 60 wie jener, u. durch den berühmten Vers γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος (22 D. = 18 W.) bezeugt er seine Freiheit vom Zwang geistigen Verfalls im G. Subjektiv bewegte Klagen nach Art des Mimnermos bietet bes. die ‚Gelagepoesie': die Altersklage des Anakreon ist beherrscht von der Todesfurcht (Anacr. frg. 395 Page), Stücke in der Theognis-Sammlung zeugen davon, wie die Dynamik der Zeit im Schwinden der Jugend u. im Nahen des G. erlebt wird (527f; 1131f W.). Die beiden Keren des Mimnermos (s. o.) kehren bei Theognis wieder (ebd. 767f W.), u. Verse aus der Altersklage des Joniers werden zitiert (Theogn. 1020/2 W. ∼ Mimn. frg. 5, 1/3 D. = 5, 4/6 W.). Der Dichter fordert auf, durch Lebensgenuß beim fröhlichen Gelage G. u. Tod fernzuhalten (frg. 765/8 W.; vgl. 1009/12 W.), doch das Mittel wirkt nicht immer: Armut u. böse Nachrede seiner Feinde kümmern ihn beim Symposion zwar nicht, wohl aber das Schwinden der Hebe u. das Kommen des G. (ebd. 1129/32 W.). Gleichsam in eine andere Welt führen Pindars Epinikien. Doch auch hier finden sich Zeugnisse der Reflexion über das G. Entscheidend für dessen Qualität sind die (vor allem athletischen bzw. kriegerischen) Leistungen in der Jugend, die ‚zusammen mit dem Recht' (σὺν δίκᾳ) vollbracht sein müssen (Pind. Nem. 9, 43f): sie garantieren ein ‚ruhiges' Alter (ebd., in diesem Sinn ist auch das homer. γῆρας λιπαρόν Nem. 7, 99 zu fassen: Preisshofen 106. 110), wobei der Gedanke des erworbenen Ruhms den Hintergrund bildet; ein Defizit solcher Leistung bewirkt nämlich ein γῆρας ἀνώνυμον ‚in Dunkelheit', das bar aller καλά ist (Pind. Ol. 1, 82/4; vgl. ebd. 8, 70f). Im übrigen weiß auch Pindar, daß das G. sich durch Ratfähigkeit auszeichnet: diese Norm liegt dem Lob des jungen Damophilos zugrunde (Pind. Pyth. 4, 281f), der sich im Rat als hundertjähriger Greis erweist (die erste ausdrückliche Formulierung des ‚puer senex'-Ideals: Gnilka, Aetas 50).

3. Tragödie. Die Chorlieder wurden getanzt u. gesungen, trotzdem haben sich die Tragiker nicht gescheut, Chöre alter Menschen auftreten zu lassen (vgl. Plat. leg. 2, 664c/d). Ihr G. zeigt sich nicht nur in den Worten, sondern, bei Euripides zumal, auch in der schauspielerischen Aktion (D. G. Harbsmeier, Die alten Menschen bei Euripides [1968] 100/8). Bes. betont wird das G. des Chores im ‚Agamemnon' des Aischylos, im ‚Oidipus auf Kolonos' des Sophokles u. im ‚Herakles' des Euripides. Unter den das G. betreffenden Reflexionen ragen die drei Altersklagen Aeschyl. Ag. 72/82; Soph. Oed. Col. 1211/48; Eur. Herc. 637/700 hervor (letztere ausführlich behandelt bei Hohnen 1/24; ebd. 38/41 zu Aischylos; alle drei Klagen kurz charakterisiert bei K. Reinhardt, Die Sinneskrise bei Euripides: ders., Tradition u. Geist [1960] 241; vgl. S. Byl, Lamentations sur la vieillesse dans la tragédie grecque: Le monde grec, Festschr. C. Préaux [Brüssel 1975] 130/9; Kirk 142/6; Harbsmeier aO. 108/12). Im ‚Agamemnon' beklagt der Chor, der kampflos abseits stehen muß, die knabengleiche Schwäche des Körpers, die im Widerspruch steht zum jugendlichen Kampfesmut der Alten: ihr Dasein ist nichtig wie ein ‚Traum' (Aeschyl. Ag. 82; der Gedanke kehrt bei Euripides öfters wieder: Harbsmaier aO. 119/31). Die Klage drückt das Gefühl der Inferiorität gegenüber der Jugend scharf aus, hat aber nicht die Leidenschaftlichkeit der euripideischen Altersklage, deren Vorbild sie ist. Der sophokleische Greisenchor, der das Schicksal des greisen Ödipus anteilnehmend verfolgt, vertritt den Gedanken des Maßes: da das Leid im Laufe des Lebens stetig anwachse, sei es töricht, eine übermäßig lange Lebenszeit zu wünschen; das Beste ist es, nicht geboren zu sein, das Zweitbeste, möglichst bald zu sterben, denn mit dem G. ‚wohnen alle Übel der Übel zusammen' (Soph. Oed. Col. 1237f). Daß es die Jugend besser habe, wird nur kurz angedeutet, zugleich aber ihr Unverstand hervorgehoben (ebd. 1229f). Ein milderndes Licht fällt auf das Leben nur von seiten des Todes: er ist der ‚allen gemeinsame

Helfer' (ebd. 1220: ἐπίκουρος ἰσοτέλεστος). Das Chorlied des Sophokles ist also Ausdruck des ψόγος ζωῆς u. steht insofern dem Iambus des Semonides (s. o. Sp. 1006f) nahe, wird aber von einer Haltung der Ergebenheit geprägt. Anders die Altersklage im euripideischen ‚Herakles'. Sie lebt ganz aus dem Gegensatz zwischen der liebenswerten Jugend u. dem verhaßten G. (Eur. Herc. 637/50), bricht in leidenschaftliche Verwünschung des Γῆρας aus (ebd. 650/4), übt Kritik an den Göttern, die den guten u. den schlechten Menschen unterschiedslos nur ein einziges Leben gaben (ebd. 655/72), mündet jedoch in die versöhnliche Betrachtung (ebd. 673/86), daß geistige, musische Betätigung im G. ‚noch' möglich sei (über das Motiv des geistigen ‚Noch-Werts' Hohnen 18f. 93f); Sinnbild des greisen Sängers ist der graue Schwan (Eur. Herc. 692f; vgl. 110 πολιὸς ὄρνις). Das euripideische Alterslied hat auf Kallimachos gewirkt (Aitienprolog: frg. 1, 33/8 Pfeiffer: das G. lastet schwerer als der Aetna [Eur. Herc. 637/41], aber die Musen lassen ihren gealterten Freund nicht im Stich, vgl. Hohnen 3. 43/6). Freier als bei Behandlung des Chors war der Tragiker in den Einzelrollen (vgl. H. Strehlein, Die Totenklage des Vaters um den Sohn in der sophokleischen u. euripideischen Tragödie [1958] 32/53), aber erst Sophokles in seinem Spätwerk ‚Oidipus auf Kolonos', das er als fast Neunzigjähriger schrieb (vgl. die Anekdote bei Cic. Cato 22), u. Euripides in einigen, chronologisch erheblich früheren, Stücken haben das G. bühnenwirksam dargestellt. Das Thema des G. durchzieht das sophokleische Drama vom ersten Vers an. Blindheit u. G. des verbannten Ödipus steigern das Mitleid. Er erscheint von Antigone geführt, schwach (Oed. Col. 19f), hilflos (ebd. 500/2), strauchelt einmal (ebd. 197/201); doch zugleich ist er der große Dulder, den Leid, Lebenszeit u. die eigene edle Art belehrten (ebd. 7f). In seinem Munde gewinnen die Sätze über die ‚allmächtige Zeit', die alles Menschliche verändert u. vernichtet (ebd. 607/15), besondere Kraft. Durch die beiden Töchter u. die beiden Söhne tritt die Kindespflicht gegenüber den greisen Eltern (s. **Altersversorgung) in vorbildlichem u. warnendem Beispiel vor Augen (Oed. Col. 337/56. 440/9. 1365/9; vgl. 508f. 1613/6). Ödipus' Gegenbild ist Kreon: ebenfalls alt u. schwach (ebd. 733. 875. 1018), aber tückisch, redegewandt (ebd. 761/807), energisch bis zur Gewalttätigkeit (813/47; 954f), ein Mensch, den die Zeit ‚zugleich alt macht u. leer an Vernunft' (Urteil des Theseus: ebd. 930f; differenzierende Beurteilung des Verhältnisses von Alter u. Klugheit zB. auch Soph. Ant. 635/780, bes. 726/9; dazu M. Reinhold, The generation gap in antiquity: ProcAmPhilosSoc 114 [1970] 354f, ferner Richardson 18/20 u. u. Sp. 1014). Dieser Kreon ähnelt stark gewissen euripideischen Greisengestalten. Sie sind alle durch das Nebeneinander von körperlicher Hinfälligkeit u. geistiger Frische gekennzeichnet (Harbsmeier aO. 23. 30. 129). Dies gilt auch für Greisinnen, zB. für Hekabe in der gleichnamigen Tragödie (ebd. 70). Das G. wird beschrieben u. gespielt (zB. durch Schwächeanfälle: ebd. 27. 114/9). Oft wirkt es mitleiderregend, aber nicht immer: Pheres, der Vater Admets, der für den Sohn nicht sterben will, liefert ein Beispiel abstoßender Lebensgier im G. (Anspielung auf die Fabel Aesops 60 Hausrath: Eur. Alc. 669/72; zum Ganzen Harbsmeier aO. 5/17; Kirk 144; über die φιλοζωία der Alten auch Hohnen 104f), u. Iolaos in der Wappnungsszene der ‚Herakliden' (Eur. Heraclid., bes. 720/47) sowie Teiresias u. Kadmos im Überschwang jugendlicher Begeisterung für den neuen Gott Dionysos (Eur. Bacch. 170/369) sollen lächerlich wirken (Harbsmeier aO. 46/50. 51/7). Hierin macht sich der Geist einer neuen Zeit bemerkbar, u. die Komödie konnte von Euripides lernen.

4. Alte Komödie. Die Komödie ist ein anderes Genus, dient einem anderen Zweck u. offenbart einen anderen Aspekt des Lebens. Zunächst erklärt es sich hieraus, daß das G. vom Komiker in all seiner Schwäche, Lasterhaftigkeit, Häßlichkeit u. Lächerlichkeit dargestellt wird. Aber es zeugt doch auch von dem Charakter einer neuen Epoche des geistigen Umbruchs, wenn die Ehrfurcht vor dem G. vielfach geradezu ins Gegenteil verkehrt wird (V. Ehrenberg, The people of Aristophanes[2] [Cambridge, Mass. 1951] 207/11; Kirk 151/3): wenn der greise Strepsiades vom Sohn verprügelt wird (Aristoph. nub. 1321/446) u. der sophistisch gebildete Sohn dies als neues Gesetz der Vergeltung rechtfertigt (ebd. 1423/6: τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν, vgl. K. J. Reckford, Father-beating in Aristophanes' Clouds: Bertman 89/118), wenn ein anderer Sohn den mißratenen, prozeßsüchtigen Vater zügeln, ja sogar einsperren muß (Aristoph. vesp. 87/142). Hier zeigt sich das ‚Generationenproblem' (Reinhold aO. 355f), u. es zeigt

sich bes. in den ‚Wolken' verbunden mit den Erziehungsexperimenten der griech. ‚Aufklärung', die Gegenstand aristophanischen Spotts sind (schon in seinem ersten Stück, den ‚Schmausbrüdern' [427], befaßte sich Aristophanes mit der Erziehungsdebatte der Zeit, u. noch das letzte, das wir kennen, der ‚Plutos' [388], basiert auf diesem Thema). Strepsiades, der ‚erzvergeßliche, dämliche Graukopf' (Aristoph. nub. 789f), u. Philokleon, der ‚Windbeutel' u. ‚Saukerl' (Aristoph. vesp. 1364: Worte des Sohns an den alten Vater) sind individuell verschiedene Repräsentanten des ‚komischen' Greisentums. Der Chor der Alten in den ‚Wespen' u. in der ‚Lysistrate' ergänzt dieses Bild des G. auf mancherlei Art. Obwohl die Archaia keine Typen vorstellt, lassen sich doch für die Zeichnung des G. typische Einzelzüge fassen, etwa Zorn, Reizbarkeit, Eigensinn, Dümmlichkeit, Hangen an der Vergangenheit, Schwäche u. Krankheit (zB. Fußleiden), Altersklage u. zugleich trotzige Selbstbehauptung gegenüber der Jugend (vgl. etwa die Altersklage des Chors vesp. 1060/70). Zusammengestellt ist das einschlägige Material für die alten Frauen bei Oeri 7/32. Äußerlich sind sie häßlich, runzelig, blaß, stumpfnasig, mit bösen, schielenden Augen u. wenig Zähnen. Schwatzhaftigkeit, keifendes Wesen u. Trunksucht sind ihre Hauptlaster. Eine trunkene Alte brachte zB. Eupolis im ‚Marikas' auf die Bühne, wo sie einen Kordax tanzte (Aristoph. nub. 553/6); solche Gestalten waren in der Archaia aber allgemein beliebt u. dürften bes. in den Frauenkomödien des Pherekrates häufig vorgekommen sein (vgl. Pherecr. frg. 69 Kock aus der ‚Korianno'; dazu Oeri 14f). Daneben gibt es die liebestolle Alte u. die Hexe. Liebestolle Vetteln spielten vermutlich in den ‚Graes' des Pherekrates eine wichtige Rolle (vgl. Aristoph. eccl. 877/89), u. auf Männer bezogen behandelte Aristophanes das Thema im ‚Geras' (Oeri 20).

5. Platon. Die Kluft zwischen Alt u. Jung, die gegen Ende des 5. Jh. aufbrach, drückt sich nicht nur im Drama aus, sondern zB. auch bei Thukydides in den Reden des Nikias u. Alkibiades vor Beginn der sizilischen Expedition (Thuc. 6, 9/18, bes. 6, 12, 2/13, 1 u. 6, 17, 1. 18, 6; dazu F. Wassermann, The conflict of generations in Thucydides: Bertman 119/21). Isocr. or. 7, 49 u. Xen. mem. 3, 5, 15 beklagen den Verfall der Ehrfurcht vor dem G. bei der Jugend Athens. Es mag sein, daß die Hochschätzung des G. bei Platon mit dieser Entwicklung in einem kausalen Zusammenhang steht (Hohnen 85; Reinhold aO. 358f), vor allem aber gründet sie in seiner Philosophie. Zwar begegnen fundamentale Gedanken der Apologie des G. bereits in der vorplatonischen Philosophie bei Demokrit (zB. wendet sich VS 68 B 104 gegen den Vorwurf der δυσκολίη, die Demokrit ebenso wie Platon resp. 329d u. Spätere nicht dem G. schlechthin, sondern dem individuellen Charakter zuschrieb; H. Herter, Demokrit über das Alter: WürzbJbb NF 1 [1975] 88), u. Demokrits Reflexionen, die in gewissem Zusammenhang mit seinem Ideal der εὐθυμίη standen (ebd. 89f), haben auch sonst gewirkt (vgl. etwa den Gedanken der Erfülltheit des G. bei Demokrit VS 68 B 295 mit Epikur frg. 108 Diano; Metrod. frg. 52 Koerte u. weiter mit Juncus bei Joh. Stob. 50a 27 [5, 1031 Wachsm./Hense]; Cic. Cato 68. 71), aber den ‚geistesgeschichtlichen Wandel' in der Rehabilitierung des G. (Hohnen 59) leitete doch erst Platon ein, bes. durch seine Lehre von der Seele als dem besseren, unsterblichen Teil der menschlichen Natur. Die Abkehr von der Sinnlichkeit u. dem Somatischen überhaupt, die Hinwendung zur Geistigkeit mußten sich zugunsten des G. auswirken. Eine Kernstelle bildet das Gespräch des Sokrates mit dem greisen Kephalos (Plat. resp. 1, 327a/31d). Kephalos hält die Klagen über das Nachlassen der Sinnesfreuden im G., welche ‚die meisten' seiner Altersgenossen erheben, für unbegründet (ebd. 329b/c der Ausspruch des greisen Sophokles; vgl. Cic. Cato 47; zum weiteren Fortwirken Wilhelm 14f; Gnilka, Altersklage 14_{45}). Das G., so die Quintessenz, ist nur ‚mäßig mühselig', wenn die Sinnesart (ὁ τρόπος) des einzelnen gut ist; andernfalls ist auch die Jugend beschwerlich (Plat. resp. 329d). Das Kephalosgespräch markiert den Ausgangspunkt der Spezialliteratur περὶ γήρως (s. u. Sp. 1021/4), aber stärker noch als in Kephalos' Worten kommt Platons Hochschätzung des G. in den staatstheoretischen Überlegungen zur Geltung (Stein aO. [o. Sp. 996] 65/78). Einsicht u. feststehende, wahre Meinungen erreicht man, wenn überhaupt, dann nur in höherem Alter (πρὸς τὸ γῆρας: Plat. leg. 2, 653a). Der Greis besitzt einen scharfen Blick für das Wesen des Staats, der junge Mensch einen ganz stumpfen (ebd. 4, 715d/e). Was der Staat gesetzlich feststellt, ist identisch mit dem, was die Verständigsten u. Ältesten durch Erfahrung als ‚wirklich richtig' erkannt haben (ebd. 2, 659d). Der Staat darf

nur denen anvertraut werden, die durch Erziehung u. Lebensalter vollendet sind (resp. 6, 487a). Mit 50 Jahren gelangen die Herrscher des Idealstaats zur Ideenschau u. halten den Staat, die Mitbürger u. sich selbst ‚ihr übriges Leben lang' in Ordnung: den Staat, wenn sie an der Reihe sind, die Regierung zu übernehmen (ebd. 7, 540a/b). In den Nomoi wird für bedeutende Staatsämter ein Mindestalter von 50 Jahren gefordert, doch sind hier auch Höchstalter festgesetzt, wobei teils körperliche Schwäche im G., teils Altersschwachsinn der Grund sein dürfte (Stein aO. 76). Priesterämter dürfen nach leg. 6, 759d nur von Männern u. Frauen bekleidet werden, die das 60. Lebensjahr vollendet haben (zur Sicherung der kultischen Keuschheit werden auch sonst Greise u. Greisinnen für den priesterlichen Dienst bestimmt, vgl. Plut. Pyth. orac. 20, 404A; Paus. 5, 16, 5; mehr bei E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum [1910] 95_1). Überhaupt ist Platon für die physischen u. geistigen Nachteile, die das G. mit sich bringen kann, durchaus nicht etwa blind gewesen (vgl. etwa die Anweisungen leg. 2, 666b/c über den Weingenuß als Mittel gegen die innere Sklerose im G.; Tim. 81c/d wird der Prozeß des Alterns mit Hilfe der Theorie von den Dreiecken erklärt; mehr bei Stein aO. 67. 71). Vor allem betont Platon wiederholt, daß G. mit Einsicht nicht gleichzusetzen ist, sondern die Vollendung im G. lebenslange Bemühung voraussetzt (zB. resp. 6, 497e/8c). Auch die Verknüpfung der Generationen hatte er im Auge: so wird leg. 12, 951e/52a verfügt, jedes Mitglied des ‚Nächtlichen Rats' solle einen jüngeren Mann mitbringen, damit die Jungen von den Alten lernen.

6. Aristoteles. In der Rhetorik (2, 12, 3/14, 4, 1389a 3/90b 13) bietet Aristoteles eine Charakteristik von Jugend, Mannesalter (ἀκμή) u. G.: vom Standpunkt der Gegensatztheorie aus wird das Mittlere als Ideal angesehen, demgegenüber die Extreme Jugend u. G. zum Schlechten hin abweichen: die Alten (ebd. 1389b 13/90a 23) sind skrupelhaft, argwöhnisch, mißtrauisch, kleinherzig, knickerig, mutlos, vor allem fürchten sie sich im voraus, sie hängen am Leben, sind selbstsüchtig, schamlos, verzagt, geschwätzig, nur scheinbar maßvoll (die Gemütsaufwallungen u. Leidenschaften sind kurz bzw. schwächlich oder erloschen), gewinnsüchtig, berechnend, aus Schwäche zu Mitleid u. Jammer geneigt. Wenn Aristoteles hier (ebd. 1389b 30/2) die Furchtsamkeit der Greise daraus erklärt, daß sie im Gegensatz zu den Jungen ‚abgekühlt' seien, so wird bereits erkennbar, daß er die seelischen Zustände von körperlichen Bedingungen abhängig macht. In den biologischen Schriften wird mit Hilfe der medizinischen Begriffspaare die Jugend als das Feuchte u. Warme, das G. als das Trockene u. Kalte, das Altern als Prozeß der Austrocknung u. Erkaltung erklärt (zB. long. 5, 466a 17/22; Dyroff 30; über Aristoteles' Kenntnis hippokratischen Schrifttums s. etwa D. Ross, Aristotle. Parva naturalia [Oxford 1955] 56f). Diese physiologische Sicht kommt auch in Bezeichnungen wie φθίσις, κατὰ φύσιν φθορά für das Altwerden u. in dem Vergleich des G. mit der Krankheit (τὸ γῆρας νόσος φυσική: gen. an. 5, 4, 784b 33f) zum Ausdruck (Dyroff 29). Die Anweisung, der Mensch solle in der Blüte des Verstandes heiraten, weil die Kinder der Gealterten an Leib u. Verstand schwächlich seien (pol. 7, 16, 1335b 29/37), zielt in dieselbe Richtung. In φθίσις liegt zugleich, daß das G. nichts Starres ist, sondern, ebenso wie die Jugend, eine Zeit steter, besonderer Veränderung (vgl. die Erklärung der Gedächtnisschwäche mem. 2, 450b 6f). Für Aristoteles' Wertung der geistig-ethischen Qualität des G. darf nicht allein die Stelle in der Rhetorik herangezogen werden. Andere Äußerungen geben ein differenzierteres Bild (Dyroff 24/34; O. Gigon, Jugend u. Alter in der Ethik des Aristoteles: J. Burian/L. Vidman [Hrsg.], Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra [Prag 1968] 188/92). Daß das πρεσβύτερον καὶ τέλειον mehr zum Führen geeignet ist als das νεώτερον καὶ ἀτελές, steht für Aristoteles fest (pol. 1, 12, 1259b 3f); zwar übt er (ebd. 2, 9, 1270b 35/71a 1) Kritik an der spartanischen Gerusie, weil es nicht nur für den Körper, sondern auch für den Verstand (διάνοια) ein G. gebe (trotz Unzerstörbarkeit des νοῦς: an. 1, 4, 408b 18/25), aber seine Kritik richtet sich hier offenbar darauf, daß übermäßig Alte (vgl. mem. 2, 453b 4: οἱ λίαν γέροντες) noch höchste Entscheidungen fällen, weil die Geronten ‚ihr ganzes Leben hindurch' (διὰ βίου) das Amt innehaben. Der Verfasser von probl. 30, 5, 955b 22/6a 11 begründet, warum der Nous sich mit voranschreitendem Alter stärker entfaltet u. erst dem G. im höchsten Maß zuteil wird. Die Erörterung dürfte von Aristoteles' eigenen Ansichten nicht weit abstehen (Dyroff 25); vgl. eth. Nic. 1, 1, 1095a 1/11; 6, 9, 1142a 11/6 über den Wert der Erfahrung,

dazu protr. frg. 11 (45 Ross = Iambl. protr. 9 [52, 1f Pistelli]). Nimmt man noch hinzu, daß nach Aristoteles zur Verwirklichung der Eudaimonie eine gewisse Lebensdauer erforderlich ist (eth. Nic. 1, 7, 1098a 18/20; 10, 7, 1177b 24/6), so wird begreiflich, weshalb gerade in seiner Schule das G. zum Thema spezieller ethischer Abhandlungen wurde (Herter 15).

7. Kunst. Der Mythos von Herakles, der das G. erschlägt, ist in der Lit. nicht belegt (obgleich ihn Euripides vor Augen gehabt haben mag, als er im ‚Herakles' [649/54] den Chor das G. verwünschen ließ: U. v. Wilamowitz, Euripides Herakles 3[4] [1959] 148), wohl aber durch fünf Vasenbilder bezeugt (F. Brommer, Vasenlisten zur griech. Heldensage 3 [1973] 57f), deren zwei die Person des G. durch Beischrift identifizieren: 1) Die attische spätarchaisch-rotfigurige Pelike im Louvre (G 234; um 480), von dem nach dieser Darstellung benannten ‚Geras-Maler' bemalt (J. D. Beazley, Attic redfigure vase painters[2] [Oxford 1963] 286, 16; vgl. ders., Geras 18), zeigt Herakles, wie er mit der Linken Geras, als Person männlich vorgestellt (Wilamowitz aO. 151), am Nacken packt u. in der Rechten die Keule schwingt (CorpVasAnt Louvre 6, III 1 C Taf. 48, 1f; F. Brommer: ArchAnz 1952, 60 nr. 1 Abb. 1). Geras ist ein spindeldürres, kleines Männlein, mit Hakennase, spitzem Kinn, großem herabhängendem Penis (dies häufiges Charakteristikum des G. in der Kunst), die Linke schwer auf einen Stock stützend, die Rechte bittend erhoben. 2) Auf einer attischen rotfigurigen Amphora des Britischen Museums (E 290), die um 470 anzusetzen ist (Beazley 19; vom Charmides-Maler: ders., ARV aO. 653) flieht Geras in behendem Lauf vor dem Verfolger Herakles. Die Arme streckt Geras wie bittflehend aus. Sein (ursprünglich weiß gemaltes) Haar ist struppig, er hat einen kurzen Bart, der Körper ist mager (CorpVasAnt Brit. Mus. 5, III 1c Taf. 48, 2a; Brommer aO. nr. 2 Abb. 2). Zu diesen längst bekannten, durch Beischriften gesicherten Malereien kommen noch die folgenden: 3) Die Szene auf der attischen schwarzfigurigen Lekythos in Adolphseck (CorpVasAnt Deutschland 11: Schloß Fasanerie 1 Taf. 13, 5; Brommer aO. 70/2 nr. 4 Abb. 9; um 480) ähnelt der auf der Pariser Pelike (s. o. nr. 1). Herakles packt Geras am Genick. 4) Eine andere Situation zeigt die attische spätarchaisch-rotfigurige Pelike in der Villa Giulia (48238), die zuerst von G. Q. Giglioli (ders., Una pelike attica da Cerveteri nel museo di Villa Giulia a Roma con Herakles e Geras: Studies D. M. Robinson 2 [Saint Louis, Miss. 1953] Taf. 36f) publiziert, aber schon von Beazley (19f) beschrieben wurde. Sie ist etwa gleichzeitig mit der Pariser Pelike (ebd. 19; ders., ARV aO. 284, 1). Hier diskutieren Herakles u. Geras miteinander. Die Szene verrät bes. deutlich den Humor, der in sämtlichen Geras-Darstellungen liegt. Wie die Diskussion enden wird, deutet die Beischrift an: κλαύσει (‚te ne pentirai', vgl. Giglioli aO. 112). 5) Die recht zerstörte Malerei auf dem attischen frühklass. Becher des Penthesilea-Malers im Ashmolean Museum, Oxford (1943, 79) stellt wieder das Fluchtschema dar (Beazley Abb. 1f; ders., ARV aO. 889, 160; Brommer aO. 69f nr. 3 Abb. 8). Dieser Mythos gehört dem Gehalt nach eng zu anderen bekannten Zügen der Heraklessage, bes. zur Überwältigung des Thanatos u. zur Heirat mit Hebe, der Göttin der Jugend, im Olymp. Die Wiedergabe der körperlichen Altersdefekte ist auf diesen Vasenbildern teilweise bis zur Karikatur gesteigert. Eine dem Geras der Pariser Pelike ‚ebenbürtige Figur' (P. Hartwig: Philol 50 [1881] 189) ist die greise Geropso, die Wärterin des jungen Herakles, auf dem Skyphos des Pistoxenos-Malers (um 470) im Staatl. Museum Schwerin (Inv. nr. 708: CorpVasAnt DDR 1 Taf. 24, 1 u. 25; Beazley, ARV aO. 862, 30; P. E. Arias/B. B. Shefton/M. Hirmer, A history of Greek vase painting [London 1962] Taf. 166; E. Simon/M. Hirmer, Die griech. Vasen [1976] Taf. 181). Die hexenhafte Alte schleicht hinter dem jugendlich-trotzigen Herakles einher u. trägt ihm die Leier zum Unterricht bei Linos; auf der anderen Seite ist der brave Iphikles vor dem alten, aber stattlichen Linos während des Unterrichts dargestellt: die beiden Paare treten wiederum zueinander in fein berechneten Kontrast (H. Diepolder, Der Pistoxenos-Maler: Winckelmannsprogr. Berlin 110 [1954] 9 Taf. 3f). Als lit. Quelle vermutet man ein Satyrspiel (J. Maybaum: JbInst 27 [1912] 33; vgl. Arias/Shefton/Hirmer aO. 348). Ein männliches Pendant zur Geropso ist der alte Mann mit dem Sack, der auf der Bostoner Schale des Telephos-Malers (95. 28) innerhalb einer Prozession männlicher Personen erscheint (L. D. Caskey/J. D. Beazley, Attic vase paintings in the Museum of Fine Arts, Boston 3 [Oxford 1963] nr. 155 Taf. 89; Beazley, ARV aO. 816, 1; Richardson Abb. 6). Als

Dritter im Bunde mag der ‚Jammergreis' auf der spätarchaisch-rotfigurigen Eurystheus-Schale des Onesimos im Brit. Museum (E 44) gelten (Beazley, ARV aO. 318, 2; A. Furtwängler/K. Reichold u. a., Griech. Vasenmalerei [1903/33] Taf. 23). Im ganzen läßt sich sagen, daß erst in der Vasenmalerei spätarchaischer u. frühklassischer Zeit (etwa seit 480) die Mittel zu einer voll realistischen Darstellung des G. gefunden werden, wobei in zunehmendem Maße auch die Komödie Anregungen geboten haben dürfte (Richardson 119; über die Phlyakenvasen s. u. Sp. 1026). Dort, wo schon im schwarzfigurigen Stil alte Personen dargestellt werden, herrschen wenige Altersmerkmale (bes. Stirnglatze, weißes Haupt- u. Barthaar) vor. Derartige Züge gehören zum ‚realistischen Genre', das sich seit dem letzten Drittel des 6. Jh. in Form von Darstellungen aus dem bäuerlichen u. banausischen Lebensbereich verbreitet (Himmelmann 60f; archaische u. klassische Greisenbilder verglichen bei E. Pfuhl, Malerei u. Zeichnung der Griechen 2 [1923] 567; s. auch P. Hartwig, Die griech. Meisterschalen [1893] 438_2; D. Metzler, Porträt u. Gesellschaft [1971] 83). Die Situationen, in denen das G. erscheint, sind recht verschieden: Schwäche u. Hilfsbedürftigkeit, so bes. im Zusammenhang mit dem troischen Sagenkreis: Anchises auf dem Rücken des Aeneas (Katalog der, überwiegend in das letzte Viertel des 6. Jh. u. in den Beginn des 5. Jh. gehörenden, Vasenbilder bei K. Schauenburg: Gymn 67 [1960] 176/91 mit Taf. 7/18; zur Bildgeschichte der Aeneas-Anchises-Gruppe insgesamt s. W. Fuchs: AufstNiedergRömWelt 1, 4 [1973] 615/32; vgl. Brommer, Vasenlisten aO. 386/9; ders., Denkmälerlisten zur griech. Heldensage 3 [1976] 21/5), Priamos bei Hektors Lösung (mit Gebärde der Erschütterung auf der schwarzfigurigen Amphora in Kassel [T. 674]: CorpVasAnt Deutschland 35 Taf. 21, 2 u. 23, 1; J. D. Beazley, Paralipomena[2] [Oxford 1971] 56, 31/31A; in stiller Würde auf dem Wiener Skyphos 3710 des Brygos-Malers: CorpVasAnt Wien, Kunsthist. Mus. 1 Taf. 35, 1 u. 36; Richardson 90 mit Abb. 2; Beazley, ARV aO. 380, 171), Priamos als Beobachter der Verfolgung des Troilus durch Achilleus, auf der François-Vase in Florenz (ders., Attic black-figure vase painters [Oxford 1956] 76, 1; Simon/Hirmer aO. Taf. 53; A. Minto, Il vaso François [Firenze 1960] Taf. 29), von Neoptolemos grausam erschlagen, auf der Hydria des Kleophrades-Malers in Neapel (Beazley, ARV aO. 189, 74; Simon/Hirmer aO. Taf. 128; Arias/Shefton/Hirmer aO. Taf. 125; vgl. die attische schwarzfigurige Amphora Brit. Mus. B 241: CorpVasAnt Brit. Mus. 4, III H e Taf. 59, 1a; Beazley, ABV aO. 373, 175; auf dem Bostoner Krater 59. 176 des Altamura-Malers schlägt Neoptolemos mit dem Körper des kleinen Astyanax auf den Großvater ein: Beazley, ARV aO. 590, 11; Caskey/Beazley aO. 3 suppl. Taf. 22). Greise treten aber auch in Szenen stilleren Alltagslebens auf, etwa im Rahmen der Darstellungen ‚Kriegers Abschied', zB. auf dem Stamnos des Kleophon-Malers in München 2415: CorpVasAnt München 5 Taf. 256, 1 u. 257, 1; P. E. Arias/M. Hirmer, Tausend Jahre griech. Vasenkunst (1960) Taf. 193; Beazley, ARV aO. 1143, 2; auf dem Glockenkrater in Wien 742: CorpVasAnt Wien, Kunsthist. Mus. 3 Taf. 114, 4f (mehr bei Richardson 104/7) oder in Gesprächsszenen (zB. zusammen mit Herakles u. Eurystheus auf einer Londoner Amphora [B 162]: CorpVasAnt Brit. Mus. 3, III H e, Taf. 28, 2a u. 2c; Beazley, ABV aO. 306, 29; Richardson 109/12). Sie werden in fröhlicher Ausgelassenheit gemalt: tanzend (CorpVasAnt Espagne 2, III 1c Taf. 6/8) oder vom Symposion heimkehrend (vgl. Richardson 115). Daß auch Götter, bes. Nereus, Greise sind u. als solche dargestellt werden (ebd. 81/9), bereichert die Gesamtvorstellung des G. auch in der Kunst (zB. durch Züge göttlicher Schönheit; vgl. Nereus auf der attischen rotfigurigen Hydria Brit. Mus. E 162: CorpVasAnt Brit. Mus. 5, III 1c Taf. 70, 3; Beazley, ARV aO. 209, 165). Reiches Material, nach Personengruppen geordnet, bei Richardson 81/120; dazu Metzler aO. 82/108. In der Plastik begegnet ‚realistische' Darstellung von Altersmerkmalen erst seit ca. 470 vC. in der Epoche des Strengen Stils. Allerdings wurde die Wiedergabe greisenhafter Züge in diesem Genus der Kunst zunächst nicht bis zu jenem Verismus gesteigert, den frühere oder gleichzeitige Vasenbilder erkennen lassen. Immerhin fällt der greise Seher aus dem Ostgiebel des Zeustempels zu Olympia (errichtet um 465) durch ‚die Alterszüge im Körper, das welke Fleisch der Brust' auf (W. Fuchs/M. Hirmer, Die Skulptur der Griechen[2] [1979] 261; vgl. B. Lullies/M. Hirmer, Griech. Plastik [1956] Taf. 112f). In die Nähe der Vasenbilder greiser Ammen, etwa der Geropso (s. o. Sp. 1016), hat man die kauernde Alte auf der einen Schmalseite des sog. ‚Bosto-

ner Throns' gerückt, der freilich hinsichtlich Datierung u. Echtheit umstritten ist (M. B. Comstock/C. C. Vermeule, Sculpture in stone. The Greek, Roman and Etruscan collections of the Museum of Fine Arts [Boston 1976] 20/5 nr. 30, mit der umfangreichen Lit.). Der nackte, leierspielende Jüngling auf der anderen Schmalseite dieses Monuments bildet einen wirkungsvollen Kontrast zu der Alten, so daß Jugend u. G. hier in einer künstlerischen Antithese einander gegenübertreten. Einen Greisenkopf trägt der Kentaur auf der Südmetope nr. 29 des Parthenon: F. Brommer, Die Metopen des Parthenon (1967) Taf. 224/6. Ein wahrer Thesaurus antiker Greisenbildnisse sind die attischen Grabreliefs des 5. u. 4. Jh. vC. (A. Conze, Die attischen Grabreliefs 1/4 [1893/1922]; vgl. auch H. Biesantz, Die thessalischen Grabreliefs [1965] 91: Männer mit Bart u. Stirnglatze zeigen diese Reliefs seit dem dritten Viertel des 5. Jh. vC.). Ihr besonderer Wert für das Thema des G. liegt darin, daß sie die Alten sowohl in der äußeren als auch in der inneren, gefühlshaften Verbindung mit den jüngeren Gliedern der Familie zeigen. Natürlicherweise tritt diese Innerlichkeit am häufigsten u. am deutlichsten dort hervor, wo ein alter Vater trauervoll auf die blühende Gestalt eines jungverstorbenen oder im Kriege gefallenen Sohnes blickt (Conze aO. nr. 1054. 1058 Taf. 210. 212), durch Gebärde den Gram ausdrückt (ebd. nr. 1055 Taf. 211; vgl. nr. 1063. 1127 Taf. 217. 236), oder dem Sohn die Hand reicht, wie etwa auf der Stele des Panaitios (ebd. nr. 1062 Taf. 216; wohl noch aus dem 5. Jh.). Es ist auch dadurch ausgezeichnet, daß das G. hier gleichsam mitten in die Darstellung der Jugendfreuden tritt. Häufig begegnet die Darstellung des sitzenden Alten, der von den Angehörigen Abschied nimmt (ebd. etwa nr. 731. 749. 752 Taf. 142. 144f). Einen Kontrast wie zwischen Großvater u. Enkel bietet das Relief ebd. nr. 1020 Taf. 198 (5. Jh.): der Alte, vornüber auf einen Stock gestützt, reicht einem kleinen Mädchen die Hand. Ein andermal ist es die Mutter, die dem Sohn die Hand reicht, während der Vater traurig den Kopf in die Hand stützt (ebd. nr. 1127 Taf. 236). Vertreter dreier Generationen erscheinen auf der Lekythos des Kleochares (ebd. nr. 1063 Taf. 217 sowie Abb. im Textband 2, 229; vgl. nr. 1138 Taf. 241). Ein rechtes ‚Familienbild' bietet die Lekythos ebd. nr. 1126 Taf. 233: einen gebeugten Alten mit Stock, einen Jüngling, eine reife u. eine jüngere Frau (vgl. ebd. nr. 761, Abb. im Text 2, 164). Körperliche Altersmerkmale dieser, oft ja auch voll bekleideten, Figuren werden nur zurückhaltend gegeben (ebd. nr. 1054 Taf. 210 bzw. nr. 1058 Taf. 212). Im ganzen offenbart sich die Greisenhaftigkeit des Körpers vorwiegend in der Haltung u. in dem plastisch nicht immer ausgeführten Stock. Von starkem Ausdruck sind die Häupter vieler Alten, in denen sich das Greisenethos konzentriert (vgl. ebd. nr. 1054 u. 1058, dazu etwa ebd. nr. 700. 708. 774 Taf. 136. 138. 149). Zur Darstellung von Jugend u. Alter auf unteritalischen Vasen des 4. Jh. vC. s. H. Lohmann, Grabmäler auf unteritalischen Vasen (1979) 102 mit Anm. 823. Außerhalb der Reliefkunst, doch etwa gleichzeitig, erhielt die Darstellung des G. mächtige Impulse durch die Entwicklung des Porträts (über das Problem des Verhältnisses von Grabrelief u. Porträt s. G. M. A. Richter, Greek portraits 1 = Coll. Latom 20 [1955] 33), das in zunehmendem Maße zu einer individuellen Gestaltung drängte. Die Frage der ‚Ähnlichkeit' zur dargestellten Person ist dabei jedoch nicht von alleiniger Bedeutung, da auch schon der erstrebte Ausdruck einer bestimmten, vorgestellten Individualität des Geistes die Ausbildung greisenhafter Züge in der Kunst befördern konnte. Das läßt sich anhand der Bildnisse griechischer Autoren u. Denker verfolgen. Der frühklass. Homerkopf des ‚Epimenides-Typos' bietet ein Bildnis idealen Greisentums (R. u. E. Boehringer, Homer. Bildnisse u. Nachweise [1939] 20; K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker [Basel 1943] 62; B. Vierneisel-Schlörb, Klassische Skulpturen = Glyptothek München, Kat. der Skulpturen 2 [1979] nr. 5, 36/44 Abb. 19/23), aber das Anakreon-Porträt aus der Mitte des 5. Jh. stellt uns den Dichter, der als fünfundachtzigjähriger starb (Lucian. macr. 26), bezeichnenderweise überhaupt nicht als Greis vor (Richter 1, 75/8 Abb. 271/90). Der Kopf des ‚Herodot' im Athener Agora-Museum ist wiederum deutlich der eines Alten (zu Identität u. Datierung ebd. 146f Abb. 807/9; Metzler aO. 273f mit Lit.). Die Statue eines ausschreitenden Dichters im Louvre (Ma 588), ein Original aus der Zeit um 440 vC. (Richter 1, 69f Abb. 244f. 248; W. Gauer: JbInst 83 [1968] 169/73 Abb. 37), läßt das reifere Alter auch in der Darstellung des Körpers erkennen, darin dem Seher aus dem Olympia-Ostgiebel ähnlich. Das Werk wird jetzt auch auf die bei

Plinius (n. h. 34, 59) genannte Statue eines Kitharöden von der Hand des Pythagoras v. Rhegion (Mitte des 5. Jh. vC.) gedeutet (J. Dörig: Eikones, Festschr. H. Jucker [1980] 93/5 Taf. 31). Von demselben Künstler stammte ein vielgepriesener ‚senex', der in Rom am Tempel der Fortuna Huiusce Diei (auf dem Palatin?) aufgestellt war (Plin. n. h. 34, 60; über die Identität der beiden ebd. unterschiedenen Künstler gleichen Namens s. S. Ferri, C. Plinii Secundi Naturalis Historiae quae pertinent ad artes antiquorum [Rom 1946] 83 [zu Plin. n. h. 34, 59]). Demetrios v. Alopeke (2. H. des 5. Jh. vC.), der für seine ‚veristischen' Porträtstatuen berühmt war (Quintil. inst. 12, 10, 9), schuf eine Statue der Athenapriesterin Lysimache, die 64 Jahre ihr Amt versah (Plin. n. h. 34, 76; vgl. Paus. 1, 27, 4), u. eine andere des korinthischen Strategen Pellichos: halbnackt, mit Glatzkopf, Hängebauch u. zerzaustem Bart (Lucian. philops. 18). Auf die Statue der Lysimache hat man den Torso einer Greisinnenstatue in Basel u. den Kopf einer Alten in London zurückgeführt (E. Berger: AntKunst 11 [1968] 67/70 Taf. 31, 1. 33 [ebd. S. 68 über Statuen greiser Priesterinnen überhaupt]; dagegen deutet H. Hiller: ArchAnz 1972, 47/67 die Basler Greisin als Eurykleia, Amme des Odysseus; zum Londoner Kopf: Richter 1, 155f Abb. 877/9). Aber erst in der Spätklassik kommt die Entwicklung so recht in Gang. In die 1. H. des 4. Jh. führen wohl die ältesten Typen der Porträtköpfe des Sokrates, Lysias, Sophokles, Platon, Thukydides u. a. zurück (Schefold aO. 68/102), weitere folgen in den späteren Jahrzehnten desselben Jh. Ein ‚senex decrepitus' findet sich nicht darunter, auch das Platonporträt gibt nicht das Bild des Achtzigjährigen (vgl. R. Boehringer, Platon. Bildnisse u. Nachweise [1935] 5), aber Züge des G. weisen die meisten auf. Die hellenist. Kunst ist hier allenthalben weiter vorangeschritten (s. u. Sp. 1032f).

b. Hellenismus u. Kaiserzeit. 1. Spezialschriften. Die stets wiederkehrenden Hauptmittel der Verteidigung des G. sind die Betonung spezifischer Alterstugenden (Weisheit, Erfahrung u. a.), durch die das G. der Jugend überlegen ist, der Nachweis, daß gewisse Nachteile u. Defekte nicht das G. zur primären Ursache haben, sowie der Hinweis auf die Möglichkeit des Erhalts geistiger u. körperlicher Vorzüge der Jugend bei entsprechender Lebensweise u. Übung. Dem G. soll ein eigener Daseinswert gesichert werden. Für Theophrast u. dessen Schüler Demetrios v. Phaleron ist je eine Schrift Περὶ γήρως bezeugt (Diog. L. 5, 43; 2, 13; 9, 20). Diese Abhandlungen dürften Apologien des G. gewesen sein; sicher ist dies für die Schrift des Peripatetikers Ariston v. Keos (2. H. des 3. Jh. vC.), die Cic. Cato 3 nennt u. die wohl seine Hauptquelle war (der Keer ist gemeint, nicht der Stoiker Ariston v. Chios [Dyroff 46]; die Argumente übersichtlich bei Herter 13/5; das neuerliche Plädoyer für den Stoiker bei C. W. Fornara: Philol 110 [1966] 119/27 ist nicht überzeugend: Gnilka, Altersklage 17_{62}). Erstaunlicherweise sprach hier ausgerechnet Tithonos ‚gegen den ursprünglichen Sinn des Mythos' (F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles 6 [Basel 1952] 52) für das G., daran ist trotz Fornara aO. 124_6 festzuhalten (Gnilka, Altersklage 7_{11}). Inhaltliche Übereinstimmungen zwischen Ciceros ‚Cato maior' u. den Fragmenten der varronischen Menippea ‚Tithonus περὶ γήρως' zeigen, daß die vier von Cicero behandelten crimina senectutis, das G. hindere an würdiger Betätigung, bes. für den Staat (1), nehme dem Körper die Kräfte (2), beraube der Lust (3) u. sei dem Tode beängstigend nahe (4), wohl sämtlich schon bei Ariston besprochen u. widerlegt waren (H. Dahlmann: ders./R. Merkelbach [Hrsg.], Studien zur Textgeschichte u. Textkritik [1959] 37/45). Aber indem Cicero die Verteidigung des G. dem alten Cato Censorius in den Mund legte u. auch sonst das Römische allenthalben, zB. in der Wahl der Exempla, hervorkehrte, hat er ein eigenes, neues Kunstwerk geschaffen, das seine anregende Kraft bis in die moderne Zeit behaupten konnte (Gnilka, Altersklage 6). Verfaßt ist die Schrift im Frühjahr 44, wohl vor Caesars Tod. Der einleitende Teil mit der Widmung an T. Pomponius Atticus beweist, daß das Werk von Cicero als Consolatio, deren Leidensanlaß das G. bildet, gedacht ist, gerichtet an die eigene Adresse (vgl. Cic. ad Att. 14, 21, 3) u. die des Freundes, wie überhaupt die Spezialschriftstellerei περὶ γήρως mit der Konsolationsliteratur verwandt ist (Wilhelm 10; Kassel 48; Gnilka, Altersklage 7_{12}). Aus späterer Zeit besitzen wir durch Joh. Stob. 50b, 85; 50c, 9; 50a, 27; 53, 35 (5, 1049/52. 1060/5. 1026/31. 1107/9 W./H.) vier längere Bruchstücke aus einem Dialog Περὶ γήρως, dessen Vf. Junkos heißt (Dyroffs These [115/37], er sei mit Ariston identisch, ist falsch). Anders als bei Cicero wurde die Anklage des G. hier in zusammenhängender Rede durch

einen jungen Mann vorgebracht u. anschließend durch eine längere Gegenrede eines alten widerlegt. Die ciceronischen ἐγκλήματα γήρως begegnen auch bei Junkos (die Todesnähe machte der Verteidiger als Hauptanklagepunkt [5, 1030, 9/31, 13 W./H.] am Schluß ab, ebenso wie Ciceros Cato [66/85]) was aber aus der beiden voraufliegenden Tradition zu erklären ist, nicht etwa aus Abhängigkeit des einen vom anderen (demonstriert durch reiches Parallelenmaterial bei Wilhelm). In der Auseinandersetzung über das G. spielen philosophische Standpunkte durchaus eine Rolle: der Ankläger bei Junkos steht dem Epikureismus nahe (die Eudaimonie wird durch die Freuden u. Genüsse der Jugend gewährleistet: 5, 1049, 12/6 W./H.; zur entsprechenden Problematik beim Meister selbst: Epicur. frg. 21 Usener), während der Verteidiger an die stoische Lehre von den Adiaphora anknüpft (fast alle menschlichen Dinge werden erst durch den Gebrauch gut oder schlecht: 5, 1060, 13/1062, 4 W./H.; Wilhelm 5). Diese Konstellation findet sich in der Lit. περὶ γήρως auch sonst (ebd. 1. 14f; das G. bei Gesundheit verteidigt Cleanth.: SVF 1 nr. 601; vgl. Epict. diss. 1, 16, 20). Umgekehrt lassen die Fragmente der Spezialschrift des Diogenes v. Oinoanda (frg. 55/66 Chilton; kommentiert: C. W. Chilton, Diog. of Oenoanda [London 1971] 114/23) erkennen, daß das G. auch aus epikureischer Sicht verteidigt wurde. Die Vermutung von R. Philippson, Art. Diogenes (von Oinoanda): PW Suppl. 5 (1931) 167, nicht nur die ersten drei der ciceronischen crimina senectutis, sondern auch das vierte (Todesnähe) sei von dem Epikureer behandelt worden, fand durch ein neues Frg. ihre Bestätigung (M. F. Smith: AmJournArch 74 [1970] 62; dazu auch Chilton im Kommentar aO. 131/3). Aber wie die Trostschriftstellerei im Ganzen, so zeugen auch die Spezialschriften περὶ γήρως von dem ‚Neutralisierungsprozeß' (Kassel 47f), der die Grenzen der Systeme verschwimmen ließ. Der Einfluß der Rhetorenschule, in der vituperatio u. laudatio senectutis beliebte Themen waren (Wilhelm 5, vgl. u. Sp. 1068), dürfte diese Entwicklung befördert haben. Außer den Junkos-Frg. hat Stobaios 50c, 94 (5, 1056/60 W./H.) einen längeren Auszug aus dem Lehrvortrag über ‚die beste Wegzehrung fürs Alter' des Stoikers Musonius Rufus bewahrt (vgl. Bias u. Aristoteles bei Diog. L. 1, 88 bzw. 5, 21), der bes. deutlich die Verwandtschaft mit der protreptischen Literatur erkennen läßt (vgl. Wilhelm 11_5. 12. 14; Gnilka, Altersklage 7_{14}), sowie etliche knappe Zitate aus einer Abhandlung Περὶ γήρως des Favorinus v. Arelate: Joh. Stob. 50a, 18. 23/5; 50b, 79; 51, 27; 52, 16 (5, 1024/6. 1047f. 1072. 1077 W./H.) = frg. 12/5. 9. 16f Barigazzi. Eine Schrift über das G. ist ferner durch einen Papyrus aus dem 1./2. Jh. nC. bekannt: W. Schubart, Griech. literarische Papyri (1950) 72/5. Auch manches andere, etwa aus Senecas Briefen, wäre hierher zu ziehen (vgl. Wilhelm 1). Vollständig erhalten ist außer Ciceros Cato nur noch eine einzige Spezialschrift über das G., Plutarchs Abhandlung Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον (an seni resp. ger. [783 A/97 F]). Plutarch, selbst Greis, wendet sich an den greisen Euphanes v. Athen: dieser wird ermahnt, sich nicht nach einem langen, ruhmvollen Leben als Politiker ins Privatleben zurückzuziehen. Im ersten Teil ist die Polemik gegen eine Literatur spürbar, in der der entgegengesetzte Standpunkt vertreten war (bes. Kap. 9 [788F/9C]). Inhaltsskizze u. kurze Erörterung des Quellenproblems bei K. Ziegler, Art. Plutarchos nr. 2: PW 21, 1 (1951) 820/2 (674 über Euphanes); letzteres durch Fornara aO. 119/27 behandelt, doch nicht überzeugend (s. o.). Die Schrift zeichnet sich u. a. durch feine Abgrenzung der Aufgaben des G. in der Politik aus (vgl. zB. 12f. 22/5 [790C/1C. 794F/6C]).

2. Neue Komödie. In der Mittleren u. Neuen Komödie bilden sich feste Rollentypen des komischen Spiels heraus; der Gegensatz von Jugend u. Alter prägt die Charaktere wesentlich mit. Unter den γέροντες, die Pollux (4, 143/54) im Maskenkatalog aufführt, sind die beiden Pappoi sowie der ἡγεμὼν πρεσβύτης u. der πρεσβύτης μακροπώγων tatsächlich Greise abgestuften Alters (C. Robert, Die Masken der Neueren Attischen Komödie = Hallisches Winckelmannsprogramm 25 [1911] 51), dazu kommen noch alte Sklaven (ein Pappos u. ein ἡγεμὼν θεράπων: Pollux 4, 149). Der Erste Pappos ist jovial, der Zweite grimmig, u. ein ähnlicher Gegensatz kennzeichnet die beiden anderen Alten: cholerisch ist der ἡγεμὼν πρεσβύτης, phlegmatisch der ‚Langbärtige'. Diese Charaktere lassen sich in den erhaltenen Stücken u. in den röm. Bearbeitungen des Plautus u. Terenz unschwer wiedererkennen, obschon künstlerische Originalität u. die Notwendigkeiten des Spielverlaufs die jeweiligen Charaktere modifizieren konnten (Robert aO. 61. 76; F. Wehrli, Motivstudien zur griech.

Komödie [1936] 56/100; vgl. H.-D. Blume, Einführung in das antike Theaterwesen [1978] 91f mit Lit.). Die Pappoi sind zB. durch Demipho u. Lysimachus im ‚Mercator' des Plautus, die beiden πρεσβῦται durch Demea u. Micio in den ‚Adelphoe' des Terenz vertreten. Jähzorn (Smikrines in Menanders ‚Epitrepontes', Demipho in Terenzens ‚Phormio'), grimmer Menschenhaß (Menanders ‚Dyskolos'), Geiz (Euclio in Plautus' ‚Aularia'), Eigensinn u. Starrheit charakterisieren den komischen Alten ebenso wie auf der anderen Seite Umständlichkeit u. Gutmütigkeit (V. Reich: WienStud 51 [1933] 76/80; Hohnen 58. 89). Der letztere Typos konnte bis zur Dummheit gesteigert werden, u. Alte dieses Typs nannte Caecilius ‚comicos stultos senes' (inc. fab. frg. 3 Ribb.[3]), wozu Cicero (Cato 36) erklärt: hos significat credulos, obliviosos, dissolutos (vgl. Varro Men. 51 Bücheler). Nimmt man noch hinzu, daß das G. auch durch den Kuppler, eine Figur von sprichwörtlicher Lasterhaftigkeit (O. Stotz, De lenonis in comoedia figura [1920]), auf der Bühne vorgestellt wurde (nur deswegen kann ihm Plaut. pseud. 868/72 eine Verjüngungskur angeboten werden; zum Verjüngungsmotiv in der Komödie Hohnen 80), tritt eine negativ gefärbte Realistik in der Zeichnung dieser Altersstufe hervor. Nicht anders steht es mit den Frauenrollen (Pollux 4, 150f): λυκαίνιον, παχεῖα γραῦς, οἰκουρὸν γραΐδιον (dazu Robert aO. 73; Oeri 35f): die hagere Alte, die rundlich-freundliche, das ‚alte Hausinventar' (Robert). Die Motivik entfaltet Oeri 33/66: Häßlichkeit (vor der alle Schminkkünste versagen), Schwatzhaftigkeit (Keifen), Trunksucht (Leaena in Plautus' ‚Curculio' 76/140); die alte Hetäre (die eine junge ‚erzieht'), die Hexe, Kupplerin, die Dienerin u. Amme (deren Treue zur Herrin auch einen positiven Zug beisteuern kann: Oeri 55), die böse Gattin. Es fehlt auch nicht an meist düsteren Altersreflexionen in der νέα (Hohnen 98). Sieht man einen Greis oder eine Greisin, dann soll man sich nicht erst nach dem Befinden erkundigen, sondern sofort wissen: es geht schlecht (Philem. frg. 125, vgl. Men. frg. 555 Kock = 644 Koerte). Das Leben ist einer Festversammlung vergleichbar, die man am besten bald wieder verläßt (Men. frg. 481 Kock = 416 Koerte). ‚Senectus ipsast morbus', sagt Chremes in Terentius' ‚Phormio' (575; vgl. A. Otto, Die Sprichwörter u. sprichwörtlichen Redensarten der Römer [1890] s. v. senectus nr. 1). Die Komödie ist nicht nur Literatur, sondern eben Theater, u. sie fesselt nicht nur die Gebildeten: darum war ihr Einfluß groß, u. nicht zufällig wendet sich Cicero in seiner Apologie des G. gegen sie (Cato 36, vgl. ebd. 25).

3. Mimos u. Volksposse. Auf die Komödie hat der Mimos gewirkt u. umgekehrt: in der Kaiserzeit überflügelte er an Beliebtheit alle anderen Gattungen des Dramas (Friedländer[10] 2, 113/6). In den realistischen, derben Possen, die ohne Masken aufgeführt wurden, spielten die Altweiberfiguren u. Graukköpfe eine bedeutsame Rolle; schon Sophron, der den Mimos zur Literatur erhob, schrieb ein Stück Γέροντες (frg. 52/6 [CGF 1, 1, 163f]); vgl. die Kupplerin Gyllis bei Herondas im ersten Mimiambos, ferner Oeri 76. 81/5; H. Reich, Der Mimus 1 (1903) 437. 439. 581. 602 u. ö. Überhaupt hatten wohl die Alten in den Volkspossen der Antike seit jeher ihren Platz (Oeri 78/81; F. J. Brecht, Motiv- u. Typengeschichte des griech. Spottepigramms = Philol Suppl. 22, 2 [1930]), so in der hauptsächlich in Unteritalien beheimateten Phlyakenposse, die uns bes. durch Vasenbilder des 4. Jh. vC. bekannt ist (A. D. Trendall, Phlyax vases[2] [London 1967]): Greise erscheinen hier häufig (zu den entsprechenden Masken ebd. 12; vgl. E. Wüst, Art. Φλύακες: PW 20, 1 [1941] 292/306, zB. nr. 29. 40. 53f. 60. 62). Zu erwähnen ist hier wegen ihrer Beliebtheit in der Kaiserzeit noch die aus Campanien stammende Atellane, deren eine stehende Maske (von vier) der Pappus war (Friedländer[10] 2, 112f).

4. Poetische Kleinmalerei. Mimos u. Komödie beeinflußten die realistische Kleinmalerei der Idylle Theokrits: hierher gehört das Thema des ‚armen alten Fischers' (PsTheocr. id. 21, vgl. 2, 369 Gow; Himmelmann 98. 108; zur Kunst s. u. Sp. 1033), das auch in der hellenist. Epigrammatik gerne behandelt wurde (greise Fischer weihen ihr Angelgerät den Nymphen oder anderen Gottheiten, weil ihnen die Altersschwäche die Ausübung des Berufs unmöglich macht: Anth. Pal. 6, 25/30; vgl. Hohnen 54. 59 zur Weihung anderer Berufswerkzeuge). Genrehafte Bilder des G. bietet ferner Apollonios Rhodios (G. Huber, Lebensschilderung u. Kleinmalerei im hellenist. Epos [Solothurn 1926] 69/75). In der ‚Hekale' hatte Kallimachos (frg. 230/7 Pfeiffer) Gelegenheit zu eingehender Darstellung einer guten Alten von jener Art, wie sie durch Ovids Philemon u. Baucis (met. 8, 616/724) bekannt ist. Aber auch die komischen Alten leben fort,

bes. im Spottepigramm, dessen einschlägige Motivik Brecht aO. 62/6 (vgl. 59. 71) u. Oeri 71/4 vorführen: die Häßlichkeit der alten Vetteln (zB. Meleagr.: F 4 [= 4298/307 Gow] Anth. Pal. 5, 203 über eine ‚alte Fregatte'), ihre vergeblichen Schminkkünste (zB. Lucill.: ebd. 11, 68f) u. a. bildeten Zielpunkte des Spotts, der in der röm. Poesie, in Martials Epigrammen etwa (2, 41 u. ö.) oder Horazens Iamben (epod. 8: hier auch in Nachfolge der αἰσχρολογία des Archilochos [Oeri 89f]) kräftig fortwirkt. Die alte Kupplerin u. Hexe der νέα findet in der röm. Liebeselegie (Prop. 4, 5; Ovid. am. 1, 8; F. Leo, Plautinische Forschungen² [1912] 146/57) u. Satire (Iuvenal. sat. 6, 231/41; vgl. Ch. Gnilka: WienStud 81 [1968] 194/9) ihre Nachfolgerinnen. Das Überwiegen des Erotischen in der Poesie bringt überhaupt wieder die Dynamik des Zeiterlebnisses u. damit das Negative am G. hervor (Hohnen 61). Das rasche Herannahen des G. ist taktisches Mittel der Liebeswerbung (zB. PsTheocr. id. 27, 8/10; 29, 25/34; PsCallim. epigr. 63, 5f Pfeiffer), der Verfall im G. Anlaß zur Klage (aufs Höchste gesteigert bei Maxim. eleg. 1 [PLM 5, 316/29]). Hinzu tritt ein lehrhafter Zug, der aus der Popularphilosophie stammt: er ist zB. in dem grellen Gemälde der Altersmolesten wahrnehmbar, das Iuvenal. sat. 10, 188/288 entwirft (R. Schuetze, Juvenalis ethicus [1905] 34f. 53/5). Düster klingen auch die Lehren der Fabeldichter über das G., die aus dem Traditionsgut der aesopischen Fabel schöpfen (Babr. fab. 29: das alte Rennpferd, vgl. Fab. Aes. 320 Hausr. [hierzu Hohnen 49_2]; Phaedr. 5, 10: der alte Jagdhund; 1, 21: der alte Löwe), aber auch Themen des Mimos verarbeiten (Phaedr. 3, 1: anus ad amphoram). Freilich werden die hellen Züge des G. nie ganz überschattet: über den geistig-musischen ‚Noch-Wert' bei Kallimachos s. o. Sp. 1009 (betont auch in dem spätantiken Epigramm Anth. Pal. 6, 73; ins Erotische gewandt von Philodem ebd. 5, 12; vgl. Ph. S. Miller: ClassWeekl 48 [1955] 179). Auch die Grabepigramme entfalten neben Traurigem (s. **Altersversorgung) u. Komischem (Antipater: Anth. Pal. 7, 353 [= 356/61 Gow]: die trunkene Alte) positive Aspekte des G.: zB. Gesundheit (Theodorid.: Anth. Pal. 7, 732 [= 3550/3 Gow]; vgl. W. Seelbach, Die Epigramme des Mnasalkes v. Sikyon u. des Theodoridas v. Syrakus [1964] 104/6), Erfülltheit des Lebens (Callim. epigr. 40 Pfeiffer), verbunden mit hartem Fleiß (Leonid. Alex.: Anth. Pal. 7, 726 [= 2411/20 Gow]).

5. Consolatio u. Panegyrik. Der Gedanke, daß die geistige u. sittliche Vollendung des Menschen nicht unbedingt von der Zeit abhänge, mithin ein Junger unter Umständen so vollkommen sein könne wie ein Alter, stellt eine Menschheitsweisheit dar, die nicht nur auf die griech.-röm. Antike beschränkt ist (P. Hacker, Kl. Schriften [1978] 341f). Frühreife junge Menschen begegnen schon in der Odyssee (Od. 3, 124f: Nestor über Telemach; vgl. ebd. 4, 204f; 7, 292/4), dann bei Pindar (s. o. Sp. 1007f) u. den Tragikern (Aeschyl. sept. 622), die dafür sogar den besonderen Begriff ἀνδρόπαις (‚Mannknabe') haben (vgl. Gnilka, Aetas 50f mit Belegen u. Lit.). Die Erkenntnis, nicht Zeit, sondern Anlage u. Erziehung (Democr.: VS 68 B 183) oder Erfahrung (Men. dysc. 27/9) brächten Verstand, wird oft in der Weise ausgedrückt, daß das G. als geistig-sittlicher Normwert festgehalten, aber Jugendlichen oder gar Kindern zugesprochen wird. Es kommt zu Formulierungen wie dieser: ‚Nicht weiße Haare machen klug, sondern einige besitzen von Natur aus die Art eines Greises' (Men. frg. 553 Koerte: ... ἀλλ' ὁ τρόπος ἐνίων ἐστὶ τῇ φύσει γέρων; vgl. Schol. exeget. Il. 2, 53d [1, 188 Erbse]; Sap. 4, 8f [hierzu s. u. Sp. 1050]). Hieraus entwickelt sich das Paradoxon des ‚puer senex', das als Lobschema seit der frühen Kaiserzeit immer häufiger auftritt. Die Vermehrung der Belege erklärt sich jedoch nicht durch die besondere ‚Seelenlage der Spätantike' (so E. R. Curtius, Europäische Lit. u. lateinisches MA² [Bern 1954] 108) oder die Eigenart römischen Wesens (dazu s. u. Sp. 1038), sondern, was die pagane Literatur betrifft, durch Popularisierung hellenistischer Philosopheme (Gnilka, Aetas 55/65). Sowohl Epikur (rat. sent. 19; vgl. ep. 3, 126; Cic. fin. 1, 63; 2, 87) als auch Chrysipp (SVF 3 nr. 54; vgl. 3 nr. 524) lehren trotz inhaltlich verschiedener Bestimmung des höchsten Guts übereinstimmend, daß die Eudaimonie durch die zeitliche Dauer keine Steigerung erfahre, insofern also die Erfülltheit des Lebens von seiner zeitlichen Extension unabhängig sei: der Tor gewinnt nichts, auch wenn er so alt wird wie Tithonos (Philod. mort. 19, 30/8; vgl. Lucret. 3, 933/62). Metrodor mahnt: ‚Preise nicht den Greis glücklich, insofern er in hohem Alter stirbt, sondern wenn er mit Gütern erfüllt ist: denn der Zeit nach sterben wir alle zu früh' (frg. 52 Koerte). In alledem

liegt zwar noch nicht notwendig eine Aufwertung der Jugend gegenüber dem Alter, zumal Kepos u. Stoa auch darin übereinstimmen, daß sie eine Parallelität in der altersbedingten körperlichen u. geistigen Entwicklung des Menschen annehmen (Gnilka, Aetas 60_{15}; R. Heinze, Komm. zu Lucret. Buch 3 [1897] 119 [zu Lucret. 3, 445/58]). Aber eine solche Aufwertung konnte im Zusammenhang mit der Popularisierung stoischen u. epikureischen Gedankenguts kaum ausbleiben, u. zwar um so weniger, als hier das Philosophische mit dem stets gegenwärtigen Unterstrom volkstümlichen Denkens zusammentraf (Gnilka, Aetas 64f). Wo, wie bei Seneca, die Lebensdauer immer wieder in den Bereich der Adiaphora verwiesen wird (Sen. ep. 32, 3f; 73, 13; benef. 5, 17, 6; brev. vit. 1, 4; 7, 10; 15, 5 u. ö.; vgl. Marc. Aurel. seips. 2, 14; Weiteres: Gnilka, Aetas 60), mußte die Möglichkeit früher Vollendung stärker in den Gesichtskreis rücken. Sie als gegeben darzustellen, empfahl sich in bestimmten Situationen, so aus Anlaß des Todes eines Frühverstorbenen: der Gedanke früher Erfülltheit des Lebens gehört zum consolatorischen Motivschatz ‚de immatura morte' (Kassel 83; Gnilka, Aetas 61/3; ebd. 61_{17} weitere Lit.), ein Beispiel liefert Seneca selbst im 93. Brief (vgl. ep. 93, 4. 7). Wie sich hierbei mit dem philosophischen Räsonnement das puer senex-Paradox verbindet, zeigt zB. Sen. ad Marc. 23, 3/24, 1 (senilis in iuvene prudentia); wie im Rahmen der dichterischen u. rhetorischen Trost- u. Trauerliteratur die spekulative Schärfe des Gedankens verlorengeht, läßt zB. PsOvid. consol. ad Liv. 447/50 erkennen (Gnilka, Aetas 62f). Der Preis früher Reife wird stehendes Motiv des Totenlobs aller Gattungen (Stat. silv. 2, 1, 39f [dazu den Komm. von F. Vollmer (1898) 322]; Quintil. inst. 6 praef. 7. 10; Plin. ep. 5, 16, 2: anilis prudentia, matronalis gravitas als Vorzüge einer Zwölfjährigen, vgl. Ch. Gnilka: SymbOsl 49 [1973] 110f), auch der Grabinschriften (E. Griessmair, Das Motiv der mors immatura in den griech. metrischen Grabinschriften [Innsbruck 1966] 51f. 96_1; H.-I. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ² [Rom 1964] 201/4; zu den christl. Inschriften s. u. Sp. 1077). Doch bleibt der Gedanke nicht auf den Bereich des Totenlobs beschränkt. So empfiehlt etwa Plin. ep. 6, 26, 1 einen jungen Mann mit den Worten: puer simplicitate, comitate iuvenis, senex gravitate. Die Panegyriker bedienen sich des Gedankens (zurückhaltend Plin. paneg. 1, 15, 1 über Trajan: teneris adhuc annis viri firmitate; vgl. W. Hartke, Röm. Kinderkaiser [1951] zur ‚panegyrischen Veraltung' bei späteren Panegyrikern u. in der Historia Augusta: 149_4. 190_1. 221f. 223_1); wie die Vorschrift bei Men. περὶ ἐπιδεικτικῶν (Rhet. Graec. 3, 372, 4/6 Spengel) zeigt, gehörte derlei zum Handwerk (Hartke aO. 220; s. auch J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike [1939] 155). In der Spätantike erfreuen sich diese ‚Veraltung' sowie das Ideal einer Mischung der Vorzüge verschiedener Altersstufen allenthalben größerer Beliebtheit (Stellen aus Libanios bei A.-J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne [Paris 1959] 152 mit Anm. 2; ders.: WienStud 73 [1960] 139; Gnilka, Aetas 68_{6-8}), wobei man jedoch auch mit einer gewissen Rückwirkung des christl. Ideals einer spirituellen Alterstranszendenz auf das pagane Denken wird rechnen müssen. Dazu s. u. Sp. 1072/8.

6. Medizin. Verstreute Nachrichten aus den Schriften des Corpus Hippocraticum beweisen, daß schon die Hippokratiker das besondere Verhalten des alternden Organismus gut gekannt haben (J. Steudel, Zur Geschichte der Lehre von den Greisenkrankheiten: SudhArchGeschMedNatWiss 35 [1942] 2f). Beobachtungen über den unterschiedlichen Krankheitsverlauf bei jüngeren u. älteren Menschen liegen vor Hippocr. morb. 1, 22 (62/70 Wittern; 6, 182/8 Littré). So wußte man, daß Krankheiten im G. weniger heftig auftreten (ebd. 184 Littré), Fieberanfälle nicht so häufig sind u. leichter verlaufen (186 L.), zum Tode in der Regel nicht ein altes Leiden, sondern eine intercurrente Erkrankung führt (188 L.). Man kannte die Abhängigkeit der Krankheitsbereitschaft vom Lebensalter (Hippocr. Coac. 502 [5, 700 Littré]; vgl. aph. 2, 39 [4, 480/2 Littré]; morb. sacr. 9 [74/6 Grensemann; 6, 376/8 Littré]) u. spezifische Krankheiten des G.: Atemnot, Katarrh mit Husten, Harnzwang (Strangurie u. Dysurie), Gelenkschmerzen, Nierenleiden, Schwindelanfälle, Schlagflüsse, Juckreiz am ganzen Körper, Schlaflosigkeit, Schnupfen, Nachlassen der Sehkraft u. des Gehörs u. a. (Hippocr. aph. 3, 31 [4, 500/2 Littré]). Nach ebd. 1, 13 (4, 466 L.) ertragen Greise das Fasten leichter als Angehörige anderer Altersstufen: allzu üppige Ernährung ist lebensgefährlich (ebd. 1, 14 [4, 466 L.]). Der Arzt M. Artorius Asclepiades, ein Freund Octavians, verfaßte ein Werk Περὶ μακροβιοτίας, das verloren ist (Clem. Alex. paed. 2, 23, 1; s. M. Wellmann, Art. Artorius

nr. 4: PW 2, 2 [1896] 1461). Am reichlichsten fließen die Nachrichten bei *Galenos. Dem Sprachgebrauch der ‚neueren Ärzte‘ folgend, bezeichnet er die Altenpflege als einen eigenen Teil seiner Kunst (san. tuend. 5, 4, 2 [CMG 5, 4, 2, 142]: γηροκομικὸν μέρος τῆς τέχνης; vgl. ebd. 6, 2, 24 [5, 4, 2, 171]; marcor. 5 [7, 681 Kühn]: τὸ γηροκομικὸν ὀνομαζόμενον μέρος τῆς ἰατρικῆς). Er wendet sich gegen die Ansicht, das G. sei eine Krankheit (san. tuend. 1, 5, 33f [CMG 5, 4, 2, 11]). Es gibt eine ‚Gesundheit des Greises‘, ebd. 6, 2, 22 [171]). Sie ist freilich verschieden von der Gesundheit in der Lebenshöhe, vergleichbar dem Zustand der Rekonvaleszenz, also ein Zwischenstadium zwischen Gesundheit u. Krankheit (ebd. 6, 2, 20/2 [171]; vgl. ebd. 5, 4, 2f [142]). Zweck der Altenpflege ist es, die ‚Greisengesundheit‘ soweit wie möglich zu erhalten (ebd. 6, 2, 24 [171]), d. h.: die Austrocknung des Herzens u. der Leber, die zum Tode führt, hinauszuschieben u. zu behindern (marcor. 5 [7, 681 Kühn]). ‚Denn was alle Menschen G. nennen, ist die trockene u. kalte Mischung des Körpers, die sich aufgrund der Bejahrtheit einstellt‘ (san. tuend. 5, 9, 19 [CMG 5, 4, 2, 154]). Diese Definition des G. läßt die Theorie erkennen, auf der die Altenpflege ruht: die Humoralpathologie (vgl. H. Orth, Δίαιτα γερόντων. Die Geriatrie der griech. Antike: Centaurus 8 [1963] 30/3). Alle praktischen Maßnahmen zielen darauf ab, Feuchtigkeit u. Wärme im Greisenkörper zu befördern (san. tuend. 5, 3, 2f [CMG 5, 4, 2, 141] u. ö.). Es sind dies teils physikalische Maßnahmen wie Massagen, Bewegungsübungen (dazu zählen u. a. auch Schaukeln, Fahren, Reiten, Bootsfahrten, Ballspiel; vgl. Plin. ep. 3, 1, 8), Stimm-, d. h. Atemübungen, warme Süßwasserbäder (Orth aO. 26/30), teils diätetische. Diese letzteren waren infolge der humoralpathologischen Theorie äußerst kompliziert geworden, zeugen andrerseits von langer ärztlicher Erfahrung (ebd. 33/8; Steudel aO. 5f). Einen größeren Abschnitt widmet Galen den Weinen, deren jeweils ‚wärmende‘ Wirkung nach Farbe, Viskosität, Süße, Blume u. a. beurteilt wird (san. tuend. 5, 5 [CMG 5, 4, 2, 144/6]); bedeutendes Gewicht legte man zB. auch auf die Brotsorten (ebd. 5, 7, 1/9 [147f]). Als dem G. zuträglich galten ferner: sehr frische Milch (Galen kannte einen über hundertjährigen Bauern, dessen Hauptnahrung Ziegenmilch war: ebd. 5, 7, 10 [148]), Fische aus klaren Gewässern, bestimmte Gemüse- u. Obstsorten u. a., als schädlich zB.: gekochte Eier, Käse, Schnecken, Pilze, Linsen. Als Abführmittel wurden leichte, natürliche Mittel empfohlen: bes. Öl vor den Mahlzeiten, ferner Feigen, Pflaumen u. a. Die Anweisungen lauten jeweils sehr detailliert. Die Hauptquelle für alle diese Nachrichten ist das 5. Buch aus Galens Schrift ‚De sanitate tuenda‘. Galen hat stark auf die Spätantike u. weit über sie hinaus gewirkt (Steudel aO. 7). Auszüge aus seiner Gerokomie geben Oribasios, der Leibarzt Kaiser Julians (synops. ad Eustath. 5, 18 [CMG 6, 3, 161]; ad Eunap. 1, 11 [ebd. 327f]), Aetios im 6. Jh. (4, 30 [CMG 8, 1, 372/5]) u. Paulos v. Aigina im 7. Jh. (1, 23 [CMG 9, 1, 19f]). Von den röm. Fachschriftstellern ist Celsus zu nennen, der über die verschiedene Krankheitsbereitschaft je nach Altersstufe handelt (Cels. med. 2, 1, 17/23; die Altersleiden ebd. 22f; vgl. 2, 10, 1/4). Den Erfolg der Medizin beurteilt der Römer im übrigen recht skeptisch, wenn er feststellt, daß sie ‚kaum einige von uns bis zum Beginn des G. führt‘ (med. praef. 5).

7. *Kunst.* Der Hellenismus hat das Kind entdeckt: Kunst u. Literatur stellen von nun an Kinder in ihrer Eigenart als Kinder dar. Für die Behandlung des G. war der Beitrag des Hellenismus nicht gleichermaßen neu u. einschneidend, aber doch bedeutend. In der Kunst verdienen unter diesem Gesichtspunkt vor allem zwei Gebiete Beachtung: das Porträt u. das Genre-Bildnis. Aus dem ersteren Gebiet seien hier drei berühmte Beispiele herausgehoben: der Kopf des Chrysipp, dessen erhaltene Kopien wohl auf ein hellenist. Original, vielleicht auf die von Eubulides gefertigte Bronzestatue im Kerameikos von Athen, zurückgehen (Richter 2, 190/4 Abb. 1111/48; vgl. Schefold aO. [o. Sp. 1020] 126 zu der Kopie im Brit. Mus.), der gleichfalls in zahlreichen Repliken erhaltene Kopf des sog. ‚Pseudo-Seneca‘, dessen Vorbild dem 2. Jh. vC. angehört haben dürfte (Richter 1, 58/66 Abb. 131/230; vgl. Schefold aO. 134/7 zu der Bronzekopie im Nationalmuseum, Neapel) u. der hellenist. Typos des ‚blinden‘ Homer, der ebenfalls auf einem Original des 2. Jh. vC. fußt (R. u. E. Boehringer, Homer aO. [o. Sp. 1020] 73/130 Abb. 59/102; Richter 1, 50/3 Abb. 58/106; vgl. Schefold aO. 142 zur Herme des Homer im Louvre). Alle drei Bildnisse, jedes auf seine Weise, sind gekennzeichnet durch den scharfen Realismus in der Darstellung des G., zugleich aber auch durch die hohe geistige Anspannung, die in diesen Greisenköpfen lebt: durch den Gegensatz also zwischen körperlicher Greisenhaftigkeit u. geistiger Kraft. Studium des Greisenkörpers verraten der bloße Oberkörper der Bronzestatuette eines Philosophen im Metropolitan-Museum, New York (eines griech. Originals aus dem späteren 3. Jh. vC.: Schefold aO. 124 nr. 4; Richter, Greek portraits 2 = Coll. Latom 36 [1959] 25f Abb. 37) sowie die Statuette des nackten Diogenes in der Villa Albani, Rom (einer kaiserzeitlichen Kopie nach einem Original des Späthellenismus: Schefold aO. 146 nr. 4; Richter 2, 182f nr. 2 Abb. 1057, dazu nr. 3 Abb. 1058f; H. v. Heintze: Helbig/Speier, Führer[4] 4 nr. 3274). Das Interesse an einer schonungslosen Wiedergabe des G., gepaart mit der hellenist. Vorliebe für Szenen aus dem alltäglichen Leben des einfachen Volks (s. o. Sp. 1026f), hat in der bildenden Kunst eindrucksvolle Genrebilder alter Männer u. Frauen entstehen lassen (Richardson 167/71; Himmelmann 83/92). Schon im Altertum hochberühmt war die ‚Trunkene Alte‘ des Myron (v. Theben, 2. Jh. vC.), deren Identität mit dem Vorbild der Repliken in München (Glyptothek) u. Rom (Kapitolin. Museum) allerdings umstritten ist (H. v. Steuben: Helbig/Speier, Führer[4] 2 nr. 1253; vgl. M. Bieber, The sculpture of the Hellenistic age[2] [New York 1961] 140f Abb. 284; Himmelmann 90; J. W. Salomonson: BullAntBesch 55 [1980] 65/135; E. Sellers, The Elder Pliny's chapters on the history of art [London 1896] 204 [zu Plin. n. h. 36, 32]). Sie u. die alten Bauernweiber, die gebückt schleichende mit dem Korb u. die aufrecht schreitende mit dem Lamm, im Metropolitan Museum bzw. im Konservatorenpalast (Bieber aO. 141 Abb. 590f; Himmelmann 90 Taf. 28/31), finden ihre männlichen Gegenstücke in greisen Bauern, Fischern u. verschiedenen ‚old derelicts‘ (Bieber aO. 141f Abb. 588f. 592/5; Himmelmann 84/6 Taf. 20/3). Das G. wird mit anatomischer Genauigkeit vorgestellt (vgl. etwa den Fischer aus schwarzem Marmor im Louvre: Bieber aO. 142 Abb. 595; Himmelmann 84f), bisweilen zur Karikatur verzerrt (s. etwa Bieber aO. Abb. 588f). Zugleich erscheinen in diesen Bildnissen Härte eines langen Arbeitslebens, Einsamkeit u. Armut, vielleicht auch Bedürfnislosigkeit (v. Steuben aO. nr. 1479) des G. Das Thema wird immer wieder gerne behandelt. Reiches Material liefert die Terrakottaproduktion (Richardson 175/8): alte Ammen u. Pädagogen, aber auch

Masken u. Figuren komischer Schauspieler (s. o. Sp. 1024f; Richardson 178 Abb. 20. 22). Genannt seien die Terrakottafigur eines sitzenden Greises in Bonn (Antiken aus dem Akadem. Kunstmuseum Bonn [1969] nr. 86 Abb. 59f) u. die teils vergoldete, teils versilberte Bronzestatuette eines alten Kuchenhändlers aus Pompeji (Pompeji, Ausst.-Kat. Villa Hügel Essen [1973] nr. 158 mit Abb.). Der jüngere Plinius beschreibt (ep. 3, 6) die Statue eines Greises aus Korinthischer Bronze, damals eine antiquarische Kostbarkeit. Sie zeigte den Alten in schonungsloser Nacktheit. Plinius' Beschreibung regt zu der Vermutung an, daß diese Bronzestatue nicht ein Genrebildnis bot (vgl. ebd.: pendent lacerti), sondern eine Darstellung des G. um seiner selbst willen, sozusagen einen Antitypos zum ‚schönen Jüngling‘ der griech. Kunst (anders Himmelmann 86; auch K. Lehmann-Hartleben, Plinio il Giovane. Lettere scelte [Firenze 1936] 69 unterscheidet den Alten des Plinius nicht von den greisen Fischern usw.). Daß auch andere Kunstgattungen ihren Anteil an der Behandlung des G. hatten, versteht sich. Das Mosaik mit den Köpfen der Sieben Weisen aus Baalbek, die das Antlitz hohen Alters in verschiedenen Abstufungen vorstellen (Richter 1, 81 nr. 4 Abb. 314; vgl. ebd. 82 Abb. 316. 319: die Mosaiken der ‚Sieben Weisen‘ in Neapel u. in der Villa Albani, Rom), der Philosoph auf dem Wandgemälde aus der Villa von Boscoreale (Schefold aO. 132f) u. der erzürnte Alte auf dem Komödienbild in Bonn (H. Mielsch, Röm. Architekturterrakotten u. Wandmalereien im Akadem. Kunstmuseum Bonn [1971] nr. 41 Abb. 39) mögen hier stellvertretend für vieles andere stehen. Zur röm. Kunst s. u. Sp. 1039/41.

c. *Römisches. 1. Literatur u. Leben.* Durch den Mund Catos d. Ä. rühmt Cicero (Cato 37) die Verhältnisse im Hause des Ap. Claudius Caecus: obwohl alt u. blind, behielt Appius nicht bloß die *auctoritas, sondern auch das imperium gegenüber den Seinen; von den Sklaven gefürchtet, von den Kindern verehrt, von allen geschätzt, führte er das Regiment über vier starke Söhne, fünf Töchter, ein großes Gesinde u. bedeutende Klientelschaften. Cato resümiert (ebd. 37f): ‚Es lebte in jenem Haus die Vätersitte durch Zucht; denn so ist das Alter ehrenvoll, wenn es . . . bis zum letzten Atemzug über die Seinen herrscht‘. Hier entwirft Cicero das Urbild der patria potestas (E. Sachers, Art. potestas patria: PW 22, 1

[1953] 1046/175). Sie galt dem Juristen Gaius (inst. 1, 55) als etwas eigentümlich Römisches, da ein gleiches Recht des Hausvaters gegenüber den Kindern bei den anderen Menschen nahezu unbekannt sei (die Stellung des griech. Familienvaters war jedoch ursprünglich durchaus vergleichbar: E. R. Dodds, The Greeks and the irrational [Berkeley/Los Angeles 1951] 45f; Reinhold aO. [o. Sp. 1010] 352). Gerade Cicero hat freilich in seiner Spezialschrift über das G. (s. o. Sp. 1022) den Eindruck altrömischer Strenge gemildert u. das Ideal eines Ausgleichs zwischen den Generationen, einer geistigen ,Gleichaltrigkeit' von jung u. alt, vertreten (Cato 10. 38. 46; Lael. 101; vgl. Cael. 13; dazu Nep. Att. 16). Dieses Ideal ist zwar nicht ursprünglich römisch, aber doch ein Wesensmerkmal ciceronischer Humanitas (Gnilka, Aetas 51/5 mit Lit.; s. u. Sp. 1039 zum ,puer senex'-Ideal). Natürlich wollte sie die äußeren Tatsachen nicht verändern, sondern veredeln. Ein ähnliches Streben leitete Vergil, als er das Nationalepos der Römer schuf. Aeneas trägt den altersschwachen Vater aus dem brennenden Troja (Aen. 2, 707/48), aber während der Irrfahrten führt in wesentlichen Entscheidungen Anchises das Kommando, ohne daß dies sonderlich begründet würde (vgl. etwa ebd. 3, 9. 102/20. 143/6. 472f. 561. 610f); der Sohn u. die Mannschaft gehorchen widerspruchslos (zB. ebd. 189). Wenn hierbei nirgends der Eindruck altväterischer Strenge aufkommt, dann liegt das an der Liebe u. Ehrfurcht (pietas), die das Verhältnis des Sohnes zum Vater bestimmt (vgl. 3, 480: o felix nati pietate). Die pietas hat für Aeneas wie für den Römer überhaupt die Bedeutung einer besonderen, religiösen Verpflichtung gegenüber den Eltern (P. Boyancé, La religion de Virgile [Paris 1963] 63/76; s. **Altersversorgung). Vergil hat so in dem Paar Anchises – Aeneas die vollkommene Harmonie zwischen obsequium u. pietas vorbildlich vor Augen gestellt (vgl. Eyben, Romein 527). Sie wird nicht gestört, weil der Vater stirbt, bevor der Sohn über der Liebe zu Dido sein Ziel vergißt (R. Heinze, Virgils epische Technik[4] [1957] 273f; über die Erzählung vom korykischen Greis Verg. georg. 4, 116/48 s. E. Burck, Vom Menschenbild in der röm. Lit. [1966] 117/29, bes. 123f über den Unterschied zu Cic. Cato 51/60). Von der Achtung, die das G. in Rom genoß, ließ sich daher nichts Höheres sagen, als daß die Älteren so geehrt wurden, als seien sie die ,gemeinsamen Väter der jungen Leute' (Val. Max. 2, 1, 9). Beinahe wie die Magistrate (Call.: Dig. 50, 6, 6), die Eltern u. Götter (Gell. 2, 15, 1) wurden die Alten einst geachtet. Für die kaiserzeitlichen Autoren, die uns davon berichten, ist das freilich längst schöne, aber entfernte Vergangenheit (vgl. Eyben, Romein 527/30), für den Satiriker sogar der Zustand des Goldenen Zeitalters (Iuvenal. sat. 13, 53/9). Aber es lebte das Bewußtsein, daß die Hochschätzung der ,senes' ein Vorzug altrömischer Sitte gewesen war: in diesem Sinne wurde der Name ,senatus' aufgefaßt (Cic. Cato 19. 56; Ovid. fast. 5, 63f u. ö.; s. F. Bömer, P. Ovidius Naso. Die Fasten 2 [1958] 294f) sowie der Monatsname ,Maius' (zu maiores sc. natu: Ovid. fast. 5, 55/78, bes. 73/6). Für Cicero steht Rom hier ebenbürtig neben Sparta (Cato 20 über die spartan. Gerusie; ebd. 63 die Anekdote von den Gesandten Spartas, die den Alten im Theater zu Athen Platz anboten). Tatsächlich konnte sich noch iJ. 21 nC. der ehemalige Praetor Domitius Corbulo vor dem Senat über einen nobilis iuvenis beschweren, weil ihm der junge Herr bei den Gladiatorenspielen nicht Platz gemacht hatte. Es kam zu einer hitzigen Debatte, in deren Verlauf Beispiele für harte Bestrafung jugendlicher Unehrerbietigkeit aus alter Zeit in Erinnerung gebracht wurden, bis es dem Consul Drusus (Tiberius' Sohn) gelang, die Gemüter zu besänftigen (Tac. ann. 3, 31). Zeichen schuldiger Ehrfurcht (nicht nur in Rom, vgl. Cic. Cato 63; inv. 1, 48; dazu A. Hug, Art. Salutatio: PW 1A, 2 [1920] 2065, 35/42; Ph. Fabia, Art. Salutatio: DarS 4, 2, 1060; C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer [1890] 152; W. Kroll, Die Kultur der ciceronischen Zeit 2 [1933] 64) waren diese: den Alten grüßen (salutare: Cic. Cato 63), vor ihm aufstehen (assurgere: ebd.; inv. 1, 48; Iuvenal. 13, 55; Gell. 2, 2), auf der Straße ausweichen (decedere: Cic. Cato 63; vgl. decedere via: Suet. Tib. 31), ihm das Geleit geben, wenn er das Haus verließ (deducere: Cic. Cato 63; ad curiam: Val. Max. 2, 1, 9; vgl. Tibull. 1, 4, 80), u. ihn wieder nach Hause zurückbegleiten (reducere: Cic. Cato 63; Val. Max. aO.), wozu eventuell langes Warten, etwa vor der Tür der Curie, gehörte (ebd.). Weiter: auf dem Wege wurde der Ältere in die Mitte genommen; war man nur zu zweit, ging der Jüngere auf der äußeren, der Straße zugewandten Seite (Ovid. fast. 5, 67f; vgl. Cic. rep. 1, 18; man nannte das latus tegere bzw. cludere: vgl. Hor. sat. 2, 5, 18; Iuvenal. 3, 131f); bei einer

Einladung ließen die Jungen die Alten zuerst sich zu Tische legen, zuerst wieder aufstehen (Val. Max. aO.) u. geleiteten sie nach Hause (Gell. 2, 15, 2). Die Jungen sprachen wenig, die Alten trugen zu solchen Anlässen Heldenlieder zur Flöte vor, um die Jugend zur Nachahmung großer Taten anzuspornen: in dieser urröm. Schule (domestica disciplina) seien die Camilli, Scipiones usw. herangebildet worden, schwärmt Valerius Maximus (2, 1, 10). Cicero dagegen läßt seinen Cato beim convivium heiter erscheinen (Cato 46). Aber die enge Verbindung bedeutender Staatsmänner u. Kriegshelden mit der Jugend stellt auch er allenthalben als ernstes, wichtiges Mittel römischer Erziehung dar (zB. ebd. 29; 10/2; off. 1, 122). Der Rat erfahrener Männer galt viel in Rom: M.' Manilius (cos. 149 vC.) wurde, wenn er über das Forum ging oder zu Hause auf seinem Stuhl saß (als Hausvater: s. Mommsen, StR 1, 398), über alle Dinge des praktischen Lebens um Rat gefragt, nicht nur über Rechtsangelegenheiten, sondern auch über Verheiratung der Tochter, Kauf eines Grundstücks, Bestellung des Ackers usw. (Cic. de orat. 3, 133; vgl. Cic. Cato 24. 32. 63: appeti, consuli unter den Ehrungen des G.). Gewiß hat es auch in Rom, wie überall, seit jeher Spannungen zwischen jung u. alt gegeben (über die, meist sehr wenig respektvolle, Behandlung des G. auch in der röm. Komödie s. o. Sp. 1024/6 sowie P. R. Coleman-Norton, The view of old age in Roman drama: ClassBull 23 [1947] 33f. 38/40). Eine Vorstellung davon erzeugt das Rededuell zwischen Q. Fabius Maximus u. Scipio Africanus bei Livius (28, 40, 3/44, 18, vgl. bes. 40, 7/14 u. 43, 5/8; mehr bei E. Eyben, Youth and politics during the Roman republic: RevBelgePhilolHist 50 [1972] 44/69, bes. 48/54); durch die geistigen Veränderungen u. politischen Erschütterungen seit der 2. H. des 2. Jh. vC. wurden die Spannungen verschärft (J. Plescia, Patria potestas and the Roman revolution: Bertman 143/69; Reinhold aO. [o. Sp. 1010] 364). An der Verschwörung Catilinas beteiligten sich vor allem junge Männer (Sall. Catil. 14, 5/7; Cic. Catil. 2, 22f; Mur. 49; vgl. Eyben, Youth aO. 57/60): die ,barbatuli iuvenes' (Cic. Att. 1, 14, 5; 16, 11) machten Cicero auch später zu schaffen (Eyben, Youth aO. 47 mit Lit.; ferner ebd. 60/6). Die ,senes severiores', die sich über Catulls Lebenswandel mokierten (Catull. 5, 2), erkannten den Bruch mit den altröm. Wertvorstellungen, den er vollzog; vgl. V. Broege, The generation gap in Catullus: Bertman 171/86 (Verwünschung eines Alten: Catull. 108; zur Interpretation Ch. Gnilka, Lynchjustiz bei Catull: RhMus 116 [1973] 256/69). Gellius (2, 15, 3/8) sieht den Grund für die Abnahme der Ehrfurcht vor dem G. seltsamerweise in der Ehegesetzgebung des Augustus: seitdem sei es auf die Zahl der Kinder angekommen, weniger auf das Alter. Seine Auffassung erfährt durch den Juristen Callistratus eine gewisse Stütze, insofern dieser die Immunität aus Altersgründen (s. **Altersversorgung) mit der traditionellen röm. Ehrung des G. in Zusammenhang bringt, gleichzeitig jedoch die Einschränkungen der Immunität für Alte durch die kaiserliche Rechtsprechung, u. a. im Hinblick auf die Kinderzahl, erörtert (Dig. 50, 6, 6). Aber einen so tiefreichenden geistigen Umbruch, wie ihn Griechenland etwa seit dem Ende des 5. Jh. vC. erlebte (s. o. Sp. 1010f), hat es in Rom nicht gegeben, weshalb sich auch unter gewandelten staatlichen Verhältnissen die alten Werte stärker behaupteten. Selbstverständlich ist die Achtung des G. niemals nur etwas Allgemeines, sondern stets auch etwas Spezielles, Persönliches. Sie setzt im konkreten Einzelfall bestimmte Qualitäten des Geehrten voraus. Für den Römer fielen alle diese Qualitäten in dem einen Begriff *gravitas zusammen, mit dem der Begriff der *auctoritas engstens verbunden ist (O. Hiltbrunner, Vir gravis: H. Oppermann [Hrsg.], Röm. Wertbegriffe = WdF 34 [1967] 402/19, bes. 414f). Gravitas wird durch Bewährung erworben, kommt daher in aller Regel erst dem reifen Lebensalter zu (Cic. Cato 33), vor allem dem G. Leistungen während eines langen Lebens u. fortgesetzte Tätigkeit bis ins G. bringen auctoritas, die ,Krone des Alters' (ebd. 60, im gleichen Zusammenhang [ebd. 61] der Begriff gravis). Überhaupt ist die Rührigkeit noch im hohen Alter zwar allenthalben erwünscht, doch römischer Art besonders entsprechend. Daher hat Cicero seine Verteidigung des G. durchsetzt mit Beispielen römischer Politiker, Juristen u. Bauern, die bis ans Ende ihres langen Lebens tätig waren (15/7. 24. 27. 38. 55f. 60; vgl. de orat. 1, 199f), daher beschäftigt ihn auch die Frage, wie es mit den stimmlichen Fähigkeiten des alten Redners bestellt sei (Cato 28; de orat. 1, 254f; Brut. 8; vgl. Quintil. inst. 11, 1, 31), u. daher warnt er das G. am meisten vor dem Laster der Schlaffheit, Trägheit (off. 1, 123 im Sittenspiegel von Ju-

gend u. Alter). Wo Jugendlichen oder gar Kindern gravitas zuerkannt wird (Hiltbrunner, Vir aO. 415_{27}; Gnilka, Aetas 30. 53_{10}. 68_{3}), handelt es sich um Ausnahmen, die ihrerseits allerdings vor einem weiten geistigen Hintergrund zu sehen sind. Das ‚puer senex'-Ideal ist nicht typisch römisch oder ciceronisch (so K. Büchner, Studien zur röm. Lit. 2 [1962] 20/4; L. Alfonsi: K. Büchner [Hrsg.], Das neue Cicerobild = WdF 27 [1971] 217; dagegen Gnilka, Aetas 51/5. 218; vgl. auch U. Kammer, Untersuchungen zu Ciceros Bild von Cato Censorius [1964] 146f; Eyben, Notes 237_{88}).

2. Kunst. Spuren solcher Sicht des Kindseins hat man in gewissen röm. Knabenporträts wiedererkannt (H. Kenner, Puer senex: ActArchAcadSlov 19 [1968] 65/73; dazu Gnilka, Aetas 39f; s. ferner W. B. Gercke, Untersuchungen zum röm. Kinderporträt, Diss. Hamburg [1968] 188 u. ö. sowie H. Drerup, Totenmaske u. Ahnenbild bei den Römern: RömMitt 87 [1980] 125f, der die ältlichen, leidenden Züge dieser Kindergesichter darauf zurückführt, daß Totenmasken das Modell abgaben). Vorzüglich jedoch sind es die Alten selbst, die das röm. Porträt darstellt. Bes. aus spätrepublikanischer u. augusteischer Zeit ist eine Vielzahl eindrucksvoller Greisenköpfe erhalten. Meist sind dies kantige Schädel mit abstehenden Ohren, zerfurchten Gesichtern, ernster, strenger Miene. Als Beispiele seien genannt: der Kopf des Velatus im Museo Chiaramonti des Vatikan (Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 359; R. West, Römische Porträtplastik 1 [1941] 60 Taf. 13, 49; B. Schweitzer, Die Bildniskunst der röm. Republik [1948] 73/5 Abb. 2. 89. 96; P. Zanker, Zur Rezeption des hellenist. Individualporträts in Rom u. in den italischen Städten: ders. [Hrsg.], Hellenismus in Mittelitalien 2 = AbhGöttingen 3, 97, 2 [1976] 593f Abb. 4), die beiden Köpfe in Osimo, Museo Civico u. aus Otricoli im Museo Torlonia, Rom (Schweitzer aO. Abb. 88. 90. 92 bzw. Frontispiz u. Abb. 85f. 91; vgl. Zanker aO. 603), die Porträtbüste des Villonius Varro in Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek (West aO. 50 Taf. 10, 37; Zanker aO. 603 Abb. 18), der Grabstein des C. Septumius, Ny Carlsberg (West aO. 50 Taf. 10, 34) sowie der des L. Vibius u. seiner Familie im Vatikan, Museo Chiaramonti (Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 381; West aO. 54 Taf. 12, 45; P. Zanker, Grabreliefs röm. Freigelassener: JbInst 90 [1975] 294 Abb. 29 u. 50). Die individuellen Züge der Greisenköpfe u. die bisweilen schonungslose Wiedergabe äußerster Senilität haben dazu geführt, daß man diesen röm. ‚Verismus' aus dem Zusammenhang der Porträts mit der Totenmaske erklärte. Vorrecht des Patriziats u. später der Nobilität war es, die wächsernen Bildnisse derjenigen Vorfahren, die ein curulisches Amt bekleidet hatten, im Atrium aufzustellen u. bei Leichenfeiern öffentlich vorzuführen (Näheres zu dem ‚ius imaginum' bei Mommsen, StR 1[2], 426/33; Marquardt, Privatl.[2] 241/3. 353). Zu diesem Zweck wurde vom Gesicht des Toten ein Gipsabguß genommen, die Hohlform mit Wachs ausgegossen (Blümner, Technol. 156f). Gewisse Greisenporträts erwecken den Eindruck, als seien sie nach solchen Abgüssen gearbeitet (Beispiele für ‚Leichenporträts' alter Männer bei West aO. 49/62 Taf. 10/2). Hierbei unterstellt man, daß der Brauch, Abgüsse vom Antlitz des Toten zu nehmen, weiter verbreitet war als das eigentliche ‚ius imaginum' u. auch in plebejischen Familien geübt wurde (ebd. 49. 55). H. Drerup (aO. 81/129) hat jetzt diese alte These geprüft, differenziert u. durch neues Material sowie Interpretation der lit. Quellen erneut begründet (vgl. ebd. 106 zu Quintil. inst. 6, 1, 40 über die Totenmaske eines Greises). Drerup wendet sich damit u. a. gegen die Auffassung Zankers, der, ausgehend von der Beobachtung, daß gerade die ‚veristischen' Greisenköpfe vornehmlich auf Grabdenkmälern römischer Freigelassener vorkommen (Zanker aO.), jenen ‚Verismus' sozialgeschichtlich erklärt: aus dem einfacheren Kunstverständnis der Auftraggeber, denen bes. an einer physiognomischen Ähnlichkeit gelegen war, u. aus ihrem Bestreben, durch überscharfe Alterscharakterisierung zu zeigen, wie hart der Aufstieg erkämpft ward (ebd. 311f; ders., Rezeption aO. 596; kritisch Drerup schon bei Zanker, Rezeption aO. 605/7). Jedenfalls dürfte feststehen, daß diese Gesichter doch auch römische auctoritas, gravitas, dignitas widerspiegeln sollten (so selbst Zanker, Grabreliefs aO. 308. 312 [vgl. ders., Rezeption aO. 592], der ansonsten von altrömischer Virtus in diesem Zusammenhang nichts wissen will; vgl. Drerup, Totenmaske aO. 127). Das röm. Porträt, eine der originalen Kunstleistungen der Römer (vgl. zB. H. Koch, Röm. Kunst[2] [1949] 119/27), hinsichtlich seiner Eigenart vom hellenist. Individualporträt abzusetzen, bleibt eine Aufgabe, bei deren Lösung gerade die Altersbildnisse eine ge-

wichtige Rolle spielen (Zanker, Rezeption aO. 582f; vgl. J. D. Breckenridge, Origins of Roman republican portraiture: AufstNiederg-RömWelt 1, 4 [1973] 826/70). Übrigens können auch Matronen gravitas besitzen (Hiltbrunner, Vir. aO. 415). Ein bildliches Beispiel ist das Porträt einer alten Dame in Kopenhagen, Ny Carlsberg: L. Goldscheider/J. Schneider-Lengyel, Roman portraits (London 1945) Taf. 10 (um 50 nC; vgl. ebd. Taf. 75); s. auch u. Sp. 1088f.

d. Ethnographisches. Die antike Ethnographie interessiert sich für das G. in doppelter Hinsicht, einmal in Zusammenhang mit der Langlebigkeit fremder Völker (s. o. Sp. 1001f), die nicht selten ins Phantastische gesteigert wird (vgl. G. C. Hansen: Klio 43/5 [1965] 378_{1}, dazu noch Iambulos: Diod. Sic. 2, 57, 4; Asclepiad. Iun.: Galen. phil. hist.: 19, 344 Kühn), zum anderen aus Anlaß der barbarischen Sitte der Altentötung (Belege bei Meyer, Gesch.[7] 1, 1, 32f; E. Rohde, Der griech. Roman[4] [1960] 247_{1}; A. Schroeder, De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes, Diss. Halle [1921] 25/7). Schon Herodot berichtet (1, 216) von den Massageten: wenn einer sehr alt geworden ist, versammeln sich alle seine Verwandten, schlachten ihn als Opfer zusammen mit Vieh, kochen das Fleisch u. essen sich satt daran: dies gelte bei ihnen als höchstes Glück, während sie es für ein Unglück erachteten, wenn einer nicht dazu gelange, geopfert zu werden; denn die an einer Krankheit Gestorbenen würden nicht verspeist, sondern begraben. Altentötung u. Endokannibalismus bezeugt Herodt. 3, 99 auch für ein Volk Indiens. Vertreter eines anderen indischen Stammes stellte (ebd. 3, 38) der Perserkönig Darius anwesenden Griechen gegenüber: während diese sich nichts Schlimmeres vorstellen konnten als ihre toten Eltern zu verzehren, wiesen jene die Feuerbestattung der Eltern mit Abscheu von sich, für Herodot ein Beweis der Richtigkeit des pindarischen Worts (Pind. frg. 169, 1 Snell), daß die Sitte (νόμος) König über alle sei (vgl. dazu Meyer, Gesch.[7] 1, 1, 33). Über Altentötung bei den sagenhaften Hyperboreern u. auf Sardinien berichten Hellanikos (FGrHist 4 F 187) bzw. Timaios (ebd. 566 F 64); nach Oneisikritos (ebd. 134 F 5) wurden bei den Baktrern die Altersschwachen u. Kranken lebend eigens dafür gehaltenen Hunden vorgeworfen, bei den Kaspiern die über Siebzigjährigen eingesperrt u. durch Hunger getötet. Altentötung u. Endokannibalismus bei den Derbikern am Kaspischen Meer erwähnt Strabo (11, 11, 8; vgl. Aelian. var. hist. 4, 1; ferner Strab. 4, 5, 4 über die autochthone Bevölkerung Irlands; ebd. 11, 8, 6 über die Massageten). Entsprechende Nachrichten über verschiedene Völker stellt Porphyrios (abst. 4, 21) zusammen; vgl. Sext. Emp. hypot. 3, 210 über die Skythen, Procop. b. Goth. 2, 14, 2f über die Eruler. In den gleichen Zusammenhang gehören die Berichte über freiwilligen oder erzwungenen Selbstmord der Alten. Am berühmtesten u. schon in der Antike sprichwörtlich ist die Sitte auf der Insel Keos (τὸ Κείων νόμιμον: Men. frg. 797 Körte; hierzu B. Schmidt: NJbb 11 [1903] 617/28; R. Hirzel: ArchRelWiss 11 [1908] 82_{3}). Nach Herakleides, dem Exzerptor der aristotelischen Politien, vergiften sich Männer u. Frauen auf Keos mit einem Mohn- oder Schierlingstrank, bevor Altersschwäche sie befällt (FHG 2, 215). Strabo, der aber schon nichts Genaues mehr gewußt zu haben scheint, gibt an, die Selbsttötung der keïschen Alten beruhe auf einem Gesetz, das die über Sechzigjährigen zwang, aus dem Leben zu scheiden, um die Ernährung der übrigen Bevölkerung zu sichern (Strab. 10, 5, 6). Der Romanschriftsteller Iambulos (bei Diod. Sic. 2, 57, 5) erzählt Ähnliches von den Bewohnern einer sagenhaften Insel im südlichen Ozean, Pomponius Mela (3, 5, 37; vgl. Plin. n. h. 4, 89; Solin. 16, 4f) von den Hyperboreern, Diodoros v. Sizilien (3, 33, 5f), Agatharchides folgend, von den nomadischen Troglodyten an der arabischen Küste des Roten Meeres. Curtius Rufus (8, 9, 32) behauptet von den Indern schlechthin, daß sich Alte u. Kranke bei ihnen lebend verbrennen ließen (vgl. Philo Abr. 182 über die Gymnosophisten, d. h. Brahmanen). Kyniker u. Stoiker nahmen an solchen Nachrichten auch deswegen besonderes Interesse, weil derlei ihrer Lehre über den Freitod entsprach (Schroeder aO. 27). Chrysipp u. Poseidonios boten ethnographische Scheußlichkeiten, über die sich Cicero entsetzte (Tusc. 1, 108 [SVF 3 nr. 322]; off. 1, 159). Die antiken Nachrichten über Selbstmord u. Tötung der Alten mögen zT. nur das Wandern literarischer Motive kundtun (Schroeder aO. 1f), beruhen insgesamt jedoch, wie kulturgeschichtliche u. ethnologische Forschungen gezeigt haben (vgl. Schmidt aO.; ebd. 623_{1} ältere Lit.), wohl nicht auf bloßer Erfindung. Material aus Antike, MA u. Neuzeit bringt K. E. Müller,

Zur Frage der Altentötung im westeurasiatischen Raum: Paideuma 14 (1968) 17/44 (ebd. 42/4 weitere Lit.). Während frühere Forscher (zB. Schmidt aO. 626f) die Altentötung als Überrest (‚survival') einer niedrigeren Kulturstufe erklärten, sieht Müller darin den Ausdruck fruchtbarkeitsmagischen Denkens einer relativ hochentwickelten bäuerlichen Welt (aO. 37/42). Daß die sprichwörtlichen Wendungen: sexagenarios de ponte, sc. in Tiberim deicere, u. senes depontani (Otto, Sprichw. 320f; A. Klotz, Art. Sexagenarii: PW 2 A, 2 [1923] 2025f) etwas mit Altentötung in römischer Frühzeit zu tun haben, war ein verbreiteter Volksglaube (Cic. S. Rosc. 100; Afran. repud. 8 [2, 202 Ribbeck]; Varro Men. 493f; Non. 523, 22 M.). Die richtige Erklärung bieten Varro bei Non. aO. u. Fest. 452, 13/9 L. (Mommsen, StR 2, 408_2). Die Entstehung des Sprichworts suchen J.-P. Néraudau: RevÉtLat 56 (1978) 159/74 u. A. Guarino: RendicAccArchNap 90 (1979) 535/9 genauer zu klären. In diesem Zusammenhang spielt auch das sog. ‚Argeeropfer' am 14. Mai eine Rolle (Latte, Röm. Rel. [1960] 412/4), bei dem Strohpuppen in den Tiber geworfen wurden. Ovid (fast. 5, 621/62) erörtert die Ursprünge mit apologetischer Tendenz: die Erklärung, es handele sich um ein Ersatzopfer für einstige Greisentötung, wird abgelehnt (vgl. Bömer aO. [o. Sp. 1036] 327/30). Weitere Nachrichten über die Altentötung bringen die Kirchenväter. Zu ihrer Beurteilung der Sache s. u. Sp. 1065f.

II. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. 1. Greisenalter als Norm des Glücks. Das G. (zu den Wörtern im Hebräischen s. Scharbert 339/41) ist ein Stück des Lebens, seine Beurteilung hängt ab von der Bewertung des ganzen Lebens u. diese wiederum von der Vorstellung, die sich ein einzelner oder eine Gemeinschaft von der menschlichen Existenz nach dem Tode macht. Trifft das schon überall zu, so doch ganz besonders auf das israelit. Volk. Es erhoffte alles von der Gerechtigkeit des Einen Gottes, kannte aber doch zunächst weder ein ewiges Leben noch ein Gericht nach dem Tode (Bertholet 40/9; Schubert 183/7). Infolgedessen erwartete man Gottes Lohn u. Gottes Strafe allein in diesem irdischen Leben. Zur göttlichen Belohnung gehörte die Lebenslänge, das hohe u. glückliche G. (Sellin 56/9. 228/30; Scharbert 349f). Dies verspricht u. schenkt Gott dem Abraham (Gen. 15, 15; 24, 1; 25, 8) sowie vielen seiner Gerechten, etwa dem Isaak, der im Alter von 180 Jahren ‚satt an Lebenstagen' stirbt (Gen. 35, 28f), oder dem Moses, der 120 Jahre in voller Lebenskraft erreicht (Dtn. 34, 7). Entsprechende Hinweise finden sich immer wieder, oft nur in der Form von Altersangaben (Gen. 23, 1 [Sarah]; 25, 17 [Ismael]; 47, 28 [Jakob]; 50, 26 [Joseph]; Jos. 13, 1; 14, 10f; 23, 1f; Num. 33, 39 [Aaron]; Iudc. 8, 32 [Gideon]; Judt. 16, 21. 23 [Judith] usw.). Ein gutes Beispiel für die Auffassung des G. als Lohn gottesfürchtigen Lebens bietet das Schlußkapitel des Tobiasbuchs: Tobit war 58 Jahre alt, als er das Augenlicht verlor, acht Jahre später erhielt er es wieder zurück u. erreichte dann noch das Alter von 158 Jahren (Tob. 14, 2f. 11); auch der Sohn Tobias ‚ergraute in Ehren' u. starb mit 127 Jahren (ebd. 14, 13f). Die μακρόβιοι des AT sind ‚Typen des Glücks' (Sellin 57); in diesem Sinne ist das ‚biblische Alter' der Nachkommen Adams bis auf Noe (Gen. 5) u. das der Nachkommen Sems (Gen. 11, 10/26) aufzufassen; doch spielen hier auch symbolische Zahlenwerte eine Rolle sowie das Bedürfnis, lange Zeiträume durch wenige bekannte Namen zu füllen (Scharbert 341 mit Lit.). Den tatsächlichen Beginn des G. scheint auch Altisrael auf das 60. Jahr angesetzt zu haben: vgl. Lev. 27, 3. 7, wo der Wert eines Mannes zwischen 20 u. 60 Jahren entsprechend seiner Arbeitskraft auf 50 Schekel taxiert wird, der eines über sechzigjährigen auf nur 15 Schekel; die Wertminderung einer Frau über 60 ist relativ geringer, weil sie als Großmutter in der Großfamilie nützlich ist (s. Wolff 180f; Scharbert 343). Oft wird das Vergeltungsprinzip ausdrücklich eingeschärft. Das 4. Gebot ist mit der Verheißung gegeben, ‚damit verlängert werden deine Tage' (Ex. 20, 12; Dtn. 5, 16; vgl. Sir. 3, 6). Solches Versprechen verbindet Gott auch mit der Bewahrung seiner Satzungen schlechthin (Dtn. 4, 40; 5, 33; 6, 2; 11, 9). Mögen sich diese Ankündigungen nicht selten auf das Volksganze richten (zB. auf sein Dasein im Gelobten Land; Ex. 23, 26), das Bewußtsein, daß Gott das höchste Gut des Individuums ist, bildet sich erst in den Zeiten der Propheten voll heraus (Sellin 209/311): der einzelne ist doch mitbetroffen, u. so stehen beiderlei Aussagen nebeneinander. Im Traum spricht Gott zu Salomon (1 Reg. 3, 14): ‚Wandelst du auf meinen Wegen . . ., so verlängere ich auch dein Leben', u. Isaias verkündet (65, 22): ‚. . . wie das Alter der Bäume soll meines Volkes Alter sein'. In diesen Zusam-

menhang gehört der Wunsch für ein langes Leben des Königs (Ps. 61 [60], 7; vgl. 21 [20], 5), welches das ‚Königsgesetz' (Dtn. 17, 20) dem gerechten König verheißt. Namentlich die Weisheitsbücher sind voll von der Darstellung des diesseitsgerichteten Vergeltungsprinzips (Sir. 46, 9f; vgl. ebd. 1, 12. 20; Prov. 10, 27). Die Weisheit, deren Anfang Gottesfurcht ist, bringt langes Leben u. Wohlergehen (Prov. 9, 10f; vgl. Bar. 3, 14): ‚In ihrer Rechten trägt sie langes Leben, in ihrer Linken Reichtum, Glanz u. Ehre' (Prov. 3, 16; vgl. 11, 30). Das Umgekehrte gilt ebenso. Vorzeitiger Tod bildet immer wieder eine Strafe Gottes am einzelnen, an einer Sippe oder am ganzen Volk (zur Deutung der Verkürzung des Menschenlebens auf 120 Jahre [nach Gen. 6, 3] s. Scharbert 341f mit Lit.). Der Erstgeborene Judas mißfiel dem Herrn: ‚Dieser ließ ihn daher sterben' (Gen. 38, 7). Dem falschen Propheten Chananja verkündet Jeremias (28, 16): ‚Noch in diesem Jahre stirbst du!' Ein Schlaganfall, gefolgt von einem qualvollen Tod, verhindert, daß Alkimos die Zerstörung des Tempels fortsetzt (1 Macc. 9, 55f). Dem Priester Heli läßt Gott kundtun, es werde künftig in seinem Hause keinen Greis mehr geben, die meisten seiner Nachkommen würden schon im Mannesalter sterben, u. zum Zeichen läßt Gott beide Söhne Helis an einem einzigen Tage sterben (1 Sam. 2, 31/4). Durch die Stimmen der Propheten droht Gott Greisen u. Kindern, sämtlichen Altersstufen, mit dem Tod (Jer. 51, 22; Hes. 9, 6). Eine Fluchformel gegen Feind u. Frevler lautet, er solle nicht die Hälfte seines Lebens erreichen (vgl. Ps. 55 [54], 24; Jer. 17, 11), ‚seiner Tage seien nur wenige!' (Ps. 109 [108], 8), Gott möge ihn ‚schweigend zum Totenreich gehen lassen' (Ps. 31 [30], 18). Umgekehrt bittet der Bedrängte, Gott möge ihn nicht in der Mitte des Lebens hinwegraffen (Ps. 102 [101], 24f). Der kranke Hiskia bittet um sein Leben u. erhält von Gott noch 15 Jahre zugebilligt (2 Reg. 20, 1/6; vgl. Jes. 38). Hinter diesen Äußerungen steht die Vorstellung, daß der Tod als Trennung vom irdischen Glück der Inbegriff aller Übel ist (Sellin 57f): er ist ‚die Grube des Nichts' (Jes. 38, 17). Denn was der Israelit bis hin zu den Zeiten der Propheten im Jenseits erwartete, war ein Schattenreich (šeʾōl), wo absolute Stille u. dumpfe Ruhe herrschten (Bertholet 45; Schubert 183/7). Aber wie es Situationen gibt, in denen der Israelit sich den Tod wünscht (Tob. 3, 6. 13; vgl. Sir. 41, 2), durch den Tod erlöst wird (2 Reg. 22, 20), ja wünscht, nie geboren zu sein (Jer. 20, 14/8), oder sich gar selbst den Tod gibt (über die Selbstmorde in Altisrael s. Sellin 58), so bedeuten Lebenslänge u. G. vor allem unter der Bedingung begleitenden Glücks ein erstrebenswertes Ziel. Gesundheit, materielle Wohlfahrt, Kinderreichtum gehören dazu. Leitbild ist das ‚schöne G.' Abrahams (Gen. 15, 15 u. ö.; s. o. Sp. 1043). Wenn dem Job zum Trost vorgestellt wird (5, 26): ‚Du wirst in vollem Alter zu Grabe gelangen, wie Garbenhaufen zur gegebenen Zeit sich türmen', dann ist dasselbe ausgedrückt. Darum heißt es auch, daß Judith ihr hohes Alter als berühmte u. begehrte Frau erreichte (Judt. 16, 21/3), daß Kaleb mit 85 Jahren noch ebenso rüstig war wie mit 40 (Jos. 14, 10f); darum wird dem Abraham noch im G. ein Sohn geboren (Gen. 21, 2 u. ö.; vgl. 1 Chron. 2, 21 u. die besondere Liebe Jakobs zu Joseph u. Benjamin, den ‚Söhnen des G.': Gen. 37, 3; 44, 20; vgl. 42, 38): denn ‚der Greise Ehrenkranz sind Kindeskinder' (Prov. 17, 6). Natürlich kennt man die Leiden des G.: Blindheit (Gen. 27, 1; 48, 10; 1 Sam. 4, 15; 1 Reg. 14, 4), Fußkrankheit (1 Reg. 15, 23), ‚Kälte' (1 Reg. 1, 1f), Nachlassen des Verstandes u. der Sinne (2 Sam. 19, 36), Abhängigkeit von anderen (hierauf bezieht sich der Rat Sir. 33, 20/4; vgl. Duesberg 243), Not u. Bedrängnis durch Feinde (s. bes. Ps. 71 [70], bes. 9/18, dazu Duesberg 244; Scharbert 348; **Altersversorgung). Die Unfähigkeit zum Genuß der Lebensfreuden stellt der achtzigjährige Barsillaj, den David belohnen will, mit ruhiger Resignation fest (2 Sam. 19, 33/8). In bildlicher Sprache führt Koh. 12, 1/7 die Altersleiden auf, um daran zu erinnern, daß man Gottes beizeiten, nämlich in der Jugend, gedenken soll (zur altkirchl. u. modernen Exegese s. D. Buzy: RevBibl 41 [1932] 329/40; ferner Wolff 183f; Scharbert 349_{30}). Das ‚schöne G.' der Patriarchen hebt sich vor diesem dunklen Hintergrund hell ab, doch scheint es, daß dem Israeliten ein langes Leben, wenn nicht außerordentliche Umstände eintraten, überhaupt lieber war als ein kurzes, ‚denn ein lebender Hund ist besser daran als ein toter Löwe' (Koh. 9, 4). Darum wird zum Lebensgenuß aufgefordert (ebd. 9, 7/10; Sir. 14, 14/9 u. ö.): Schätze, Ehre, hundert Söhne, ein Leben von zweitausend Jahren wären nichts wert, wofern man nicht zum Genuß dieser Güter gelangte (Koh. 6, 1/6; dazu s. Duesberg 239). Spuren eines dunklen Grund-

motivs, das die israelit. Lebensauffassung von Anfang an durchzieht (Sellin 100/7), bilden die häufigen Klagen über die Kürze des Menschenlebens: ‚siebzig Jahre, u. wenn es hoch kommt, achtzig‘ (Ps. 90 [89], 10), ‚hundert Jahre, wenn es viele sind‘ (Sir. 18, 9). Das Leben wird mit dem flüchtigen Schatten verglichen (1 Chron. 29, 15; Ps. 144 [143], 4; Koh. 6, 12; Job 8, 9), mit einem Hauch (Ps. 39 [38], 6; 144 [143], 4), mit Gras, das am Morgen blüht u. am Abend verwelkt (Ps. 90 [89], 6), mit den sprießenden u. welkenden Blättern des Baumes (Sir. 14, 18), mit dem schnell vorübereilenden Weberschifflein (Job 7, 6; vgl. 9, 25f; 14, 1f). Hierher gehört Jakobs Antwort an den Pharao Gen. 47, 9. In Gegensatz zur Kürze menschlichen Daseins tritt die Ewigkeit Gottes (Ps. 90 [89], 4: ‚Ja, tausend Jahre sind vor Dir gleich dem gestrigen Tag ...‘; 102 [101], 25; Job 36, 26).

2. Kritik am Greisenalter als normativem Wert. Die Frage nach Recht u. Sinn des irdischen Vergeltungsprinzips wird in der Zeit nach der babyl. Gefangenschaft als drängend empfunden. Damit rückt das G. in das Zentrum kritischer Reflexion. Am tiefsten geht darin das Buch Job. Den Klagen Jobs über die Kürze seines Lebens (7, 6. 16; 9, 25f), seinen Rufen zu Gott (10, 20/2) u. Zweifeln an der üblichen Vergeltungslehre (21, 7: ‚Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt u. erstarken an Macht?‘; vgl. 21, 13) treten die Mahnungen der Freunde entgegen, die jene Lehre auch bezüglich des G. rechtfertigen (5, 26; 15, 32; 20, 11; 22, 15f; bes. 36, 11/4). Sie wird zum Schluß voll rehabilitiert (42, 16f: ‚Job lebte darnach noch 140 Jahre‘). Dasselbe Problem wirft der Prediger auf: seine Reflexion mündet in die Einsicht, daß der Mensch Gottes Werk nicht ergründen kann (Koh. 7, 15; 8, 12. 16f). Lösbar war das Problem erst, nachdem sich der Glaube an ewiges Leben, an Auferstehung u. Gericht nach dem Tode voll entfaltet hatte (über die Gründe: Sellin 300/4). Er kündigt sich bereits in den Psalmen (Duesberg 242), bei Isaias (25, 8; 26, 19; 53, 10; 65, 20), Jeremias u. Ezechiel (Sellin 302f. 307/9) an, tritt aber erst bei Daniel (12, 2; vgl. 7) mit voller Klarheit hervor (Bertholet 49/57; Duesberg 242; stärker differenzierend Schubert 192/214, der die atl. Apokryphen, Qumrântexte u. rabbin. Lit. heranzieht). Er blieb erhalten u. liegt Sap. 5 u. 2 Macc. 7, 9. 11. 14; 12, 43/5 zugrunde. Mit dieser bedeutenden religiösen Entwicklung wandelt sich auch die althergebrachte Beurteilung der geistig-moralischen Vorzüge des G. Seit alters fest eingewurzelt ist dem Israeliten die Achtung vor dem G. Sie ist eine von Gott selbst geforderte soziale Tugend (Lev. 19, 32; L. Ruppert: TrierTheolZs 85 [1976] 279/81; Scharbert 343f). Auf Befehl Gottes rief Moses 70 der Ältesten Israels zusammen (Num. 11, 16. 24), damit ihr Rat den Führern des Volkes diene (Duesberg 256; zum Ältestenrat in Israels Geschichte s. Scharbert 345f; ebd. 339_8 Lit.). Die Erfahrung der Alten wird hoch geschätzt (Sir. 25, 4/6); bitter rächte es sich für Rechabeam, daß er sie verachtete (1 Reg. 12, 6/19), u. zu den Strafandrohungen Gottes gehört der Satz: ‚Knaben will ich ihnen geben zu Herrschern‘ (Jes. 3, 4). Frömmigkeit, Gerechtigkeit u. Weisheit erwartete man vom G. (Prov. 16, 31; Sir. 6, 34; 25, 4/6); es garantiert den Fortbestand der Tradition in verschiedenen Lebenslagen (Ps. 37 [36], 25; Jer. 26, 17f; Esr. 3, 12; Job 15, 10; vgl. Duesberg 250/2; Scharbert 346). Graues *Haar ist daher eine ‚Ehrenkrone‘ (Prov. 16, 31; vgl. ebd. 20, 29; 2 Macc. 6, 23; 15, 13). Vor ihm soll man aufstehen (Lev. 19, 32), denn dem G. gebührt Ehrfurcht (Sir. 8, 6; 32, 9; s. **Altersversorgung): für mangelnden *Gehorsam eines Sohnes gegenüber den *Eltern sah das Gesetz die Strafe der Steinigung vor (Dtn. 21, 20f). Mißachtung des G. (Jes. 20, 4) u. schonungsloses Morden von alt u. jung (2 Chron. 36, 17; Esth. 3, 13; Jes. 47, 6; Bar. 4, 15; 2 Macc. 5, 13; vgl. die Fluchandrohungen Dtn. 28, 50; 32, 25; Jer. 6, 11; Hes. 9, 6) kennzeichnen die Feinde Israels (s. aber auch Jos. 6, 21) u. den Frevler überhaupt (Sap. 2, 10). Wenn ‚der Knabe gegen den Alten losfährt‘, so ist das Zeichen totaler innerer Wirrnis im Volk (Jes. 3, 5). In geordneten Verhältnissen (wenn Greise u. Greisinnen auf den Plätzen Jerusalems sitzen: Sach. 8, 4; vgl. 1 Macc. 14, 9 u. das Gegenbild Lament. 5, 14) sind die Alten die geeigneten Erzieher der Jungen (Sir. 6, 34; 8, 8f), wie denn überhaupt die Vf. der Spruchbücher Prov., Koh., Sir. aus der Erfahrung des Alters zur Jugend sprechen (Prov. 1, 4. 8; s. Duesberg 255f; Scharbert 344). Freilich: Fälle böser Entgleisung auch im G. kennt schon das Königsbuch (1 Reg. 11, 4: Salomon; ebd. 13, 11/8: der alte Prophet; Scharbert 350), u. der Psalmist darf sich rühmen: ‚Einsichtsvoller bin ich als Greise, weil ich Deine (Gottes) Befehle bewahrte‘ (Ps. 119 [118], 100; s. Duesberg 260f); überhaupt läßt sich der

Geist Gottes nicht in die Formeln menschlicher Erfahrung pressen, weshalb Jeremias, der sich für zu jung hält, um Prophet sein zu können, von Gott eines Besseren belehrt wird (Jer. 1, 6f; vgl. Duesberg 258f u. bes. Wolff 186/9 mit weiteren Beispielen für den ‚Umsturz der biologischen Regel‘ aus verschiedenen Epochen). Doch wo die Anschauung dominierte, daß G. Lohn Gottes sei, konnte sich Kritik an der herkömmlichen sittlichen Typologie des G. kaum frei entfalten. Bei Jeremias kündigt sich auch in diesem Punkte schon ein Wandel des Bewußtseins an (vgl. noch Jer. 31, 33f). Im Buch Job verbindet sich die allgemeinere Frage nach dem Sinn der üblichen Vergeltungslehre (s. o. Sp. 1047) mit der spezielleren: ‚Steckt wirklich in Greisen Weisheit u. ist langes Leben gleich Einsicht?‘ (Job 12, 12; vgl. 12, 20). Der junge Elihu, der sich zunächst aus Ehrfurcht vor der Weisheit des G. im Gespräch zurückhielt (ebd. 32, 6f), bricht schließlich los: nicht das G. ist es, sondern der Geist des Allmächtigen, der den Menschen verständig macht: ‚Alte sind nicht immer weise u. Greise stets des Rechten kundig‘ (ebd. 32, 8f). Die späteren Spruchbücher zeigen ein entsprechend differenziertes Bild des G. Neben der Aufforderung zur Ehrfurcht vor dem G. (s. o. Sp. 1048) steht die Erkenntnis: ‚Besser ein Knabe, arm aber weise, als ein König, alt aber töricht‘ (Koh. 4, 13). Jesus Sirach vollends lehrt, daß im G. nichts finden könne, wer in der Jugend nicht gesammelt habe (Sir. 25, 3), daß Altersweisheit Zucht in Jugendzeiten voraussetze (ebd. 6, 18), daß man in der Pflicht verharren müsse bis ins G. (ebd. 11, 20), eine Lehre, auf die der greise Eleazar durch seinen Tod das Siegel drückte (2 Macc. 6, 18/31), da er der Jugend kein schlechtes Beispiel geben wollte (ebd. 24f. 28. 31). Sirach weiß, daß es auch eine Erfahrung in der Schlechtigkeit gibt, eine Schlauheit, die mit Weisheit nicht zu verwechseln ist: denn diese ist zugleich *Furcht des Herrn u. Erfüllung des Gesetzes (Sir. 19, 20/5); zu den drei hassenswerten Menschenklassen rechnet er den ‚geilen Greis, dem Einsicht fehlt‘ (ebd. 25, 2); man darf sich nicht schämen, ihn zu züchtigen (ebd. 42, 8). Gestalt geworden ist diese Relativierung der traditionellen Typologie der Lebensalter in der Susannaerzählung (Gnilka, Aetas 236/8): im jungen Daniel (Dan. 13, 45), den die Ältesten in ihrer Mitte Platz nehmen lassen, weil ‚Gott (ihm) die würdevolle Art des Alters (τὸ πρεσβεῖον) verliehen hat‘ (ebd. 13, 50; s. Gnilka, Aetas 37 mit Anm. 57), u. in den beiden Ältesten, die Susanna verführen wollten (Dan. 13, 5/62; vgl. die Anrede ebd. 13, 52: πεπαλαιωμένε ἡμερῶν κακῶν). Es ist kein Zufall, daß in dem späten Buch der Weisheit, das von der Überwindung der diesseitsgerichteten Vergeltungslehre zeugt (s. o. Sp. 1047), zugleich auch mit den Werten Altisraels ‚abgerechnet‘ wird (Sap. 3/5; vgl. Scharbert 351): mit dem G. besonders 4, 7/16 (vgl. 3, 17f; 8, 10; gegen die Aufforderung zum Lebensgenuß: 2, 1/24). Das ehrenvolle G. wird nicht nach der Zahl der Jahre bemessen, vielmehr ist Einsicht ‚graues Haar‘ u. ein unbeflecktes Leben ‚G.‘ (ebd. 4, 8f). Der Gerechte wird durch einen frühen Tod der Bosheit der Welt entzogen, damit er nicht von ihr verführt werde (ebd. 4, 10/2). ‚Vollendet in kurzer Frist, hat er doch lange Zeiten erfüllt‘ (ebd. 4, 13); ‚so verurteilt ... die frühvollendete Jugend (des Gerechten) das betagte Alter des Ungerechten‘ (ebd. 4, 16). Diese Äußerungen haben stark auf die Kirchenväter gewirkt. Sie fanden hier die Irrelevanz der Lebenszeit, die Spiritualisierung der Altersbezeichnungen u. das Ideal innerlicher Vorwegnahme der typischen Vorzüge des G. ausdrücklich beglaubigt (s. u. Sp. 1074f).

b. Judentum. Wegen seiner Bedeutung für die Kirchenväter verdient Philon besondere Beachtung. Philon lehrt ebenso wie das ganze Judentum die Ehrfurcht vor Eltern u. Alten (spec. leg. 2, 224/62 περὶ γονέων τιμῆς, bes. ebd. 237/41; quaest. in Gen. 4, 236 [535 Marcus]; vgl. I. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung [1932] 253/9; **Altersversorgung), aber er ist zugleich derjenige Denker der vorchristl. Antike, der die Abwertung von Zeit u. Lebensdauer u. damit die Indifferenz bloßer Bejahrtheit des Menschen in geistiger, sittlicher u. religiöser Hinsicht am schärfsten vertritt. Er steht in der Nachfolge stoischer Ethik (s. o. Sp. 1028), deren Sätze jedoch im Zusammenhang jüdischer Frömmigkeit neuen Sinn erhalten (Gnilka, Aetas 84/6). Die Depretiation des bloß äußeren G. entwickelt sich bei Philon aus der allegorischen Bibelexegese heraus, ein Umstand von besonderer Bedeutung, da die dem Bibeltext (der LXX) entnommenen Lehren der Irrelevanz des Lebensalters, der Vorzüglichkeit eines geistigen G. usw. als göttlich sanktioniert galten (Vergleichbares in rabbinischer Gelehrsamkeit: ebd. 80_{10}). Hauptsächliche Kristallisationspunkte der einschlägigen Erklärungen bilden

u. a. die Stellen Gen. 24, 1 (‚Abraham war alt [πρεσβύτερος: LXX] u. hochbetagt‘), Num. 11, 16 (‚Rufe mir siebzig Männer von den Ältesten Israels zusammen, von denen du weißt, daß sie Älteste [πρεσβύτεροι: LXX] ... sind!‘). Zur ersteren Stelle bemerkt er (Abr. 270/2): ‚Der wahrhaft Älteste (ἀληθείᾳ πρεσβύτερος) wird nicht in der Länge der Zeiten, sondern in einem lobenswerten u. vollkommenen Leben erkannt‘. Zur letzteren (migr. Abr. 201): die Ältesten, deren Auswahl Gott dem Moses befahl, waren πρεσβύτεροι ‚nicht an Jahren, sondern an Klugheit u. Rat, an Einsichten u. Bestrebungen altbewährter Art‘. Weitere Belege bei Gnilka, Aetas 75/87. Philon macht bei seinen vergeistigenden Deutungen des Altersbegriffs einen Unterschied zwischen πρεσβύτης, πρεσβύτερος einerseits u. γῆρας, γέρων, γηράσκειν andrerseits: die zweite Gruppe bezeichnet für ihn fast durchweg das im bloß körperlichen, zeitlichen Sinne Alte, die anderen Wörter dienen vorzüglich als Träger des positiven geistigen Gehalts (zu dieser Differenzierung vgl. bes. sobr. 7. 20). Positiv erklärt wird allerdings auch das γῆρας καλόν Abrahams nach Gen. 15, 15 (quis rer. div. her. 290/2): ‚Gott ... verspricht ein schönes Alter, allerdings nicht ein langdauerndes Leben, sondern ein Leben der Einsicht; denn glückliche Tage sind besser als viele Jahre‘. Hierzu s. W. Schmid, Ein Tag u. der Aion: Wort u. Text, Festschr. F. Schalk (1963) 14/33, bes. 27/9. Der positiven Terminologie vergeistigter Altersbegriffe entspricht eine negative: παῖς, παιδίον, νέος, νεώτερος, νεωτερίζειν, νεωτεροποιία deuten sehr oft im pejorativen Sinne auf den νέος τρόπος (sobr. 14 über Joseph; vgl. sobr. 6/16; agr. 56; quod deus s. imm. 120 u. ö.). Es versteht sich, daß in diesem Gedankensystem das ‚puer senex‘-Ideal mehr ist als ein konventionelles Lobschema (vgl. Abr. 168; quaest. in Gen. 4, 146 [427f Marcus] über Isaak; dazu Gnilka, Aetas 81f). Grundlagen des Systems bilden die mit größter Entschiedenheit vorgetragene Abwertung der Zeit (πολυετία, πολυχρόνιος, πολιός u. ähnliche Begriffe werden fast nur im abschätzigen Sinne gebraucht) u. die Anschauung, daß der ‚wahre Mensch‘, d. h. der innere (der νοῦς), in seinem geistig-sittlichen Fortschritt von der körperlichen Entwicklung bis zu gewissem Grade unabhängig ist (ebd. 86f; 86_{25} weitere Lit.). Zum farbigen Bilde des G. im späteren Judentum s. J. Maier, Die Wertung des Alters in der jüd. Überlieferung der Spätantike u. des frühen MA: Saeculum 30 (1979) 355/64. Auch im rabbin. Judentum ist neben der Hochschätzung des G. (s. **Altersversorgung) eine gewisse Relativierung der Alterswürde verbreitet, derzufolge gilt: ‚Ein Alter ist nur ein Weiser (d.h. Thoragelehrter)‘. Belege bei Maier aO. 359/62. Zu dem Konflikt, der sich hieraus mit dem Gebot der Ehrfurcht vor den *Eltern ergeben kann, s. G. Blidstein, Honor thy father and mother (New York 1975) 137/57. Über Gott als Inbegriff der Alterswürde nach Dan. 7,9 (s. u. Sp. 1055. 1064) Maier aO. 358f. 360f. Joseph. c. Ap. 2, 206 erklärt: ‚Die Jungen sollen jedem Alten Ehre erweisen, denn der Älteste ist Gott‘. Vgl. Philo leg. alleg. 3, 175.

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Einzelne Gestalten. Israels Sehnsucht nach dem Messias erscheint bei der Darstellung Jesu im Tempel (Lc. 2, 22/38) in zwei Greisengestalten verkörpert: Der greise Simeon (daß er alt ist, folgt aus dem Kontext) preist, das Kind auf den Armen haltend, Gott dafür, daß er gewürdigt wurde, den Messias zu sehen, u. will nunmehr ‚in Frieden‘ (Lc. 2, 29) sterben (Orig. in Lc. hom. 15 [GCS Orig. 9^2, 93f] vergleicht seinen Tod mit dem Abrahams nach Gen. 15, 15). Hinzu tritt die Prophetin Anna, welche die zweite messianische Huldigung ausbringt (zur ganzen Szene s. Matthei/Contreras 31). Sie war 84 Jahre alt oder, wofern man die Zahl der Jahre auf die Zeit ihrer Witwenschaft bezieht (Lc. 2, 37), noch älter. Anna erscheint überdies als das Ideal einer frommen Witwe (die Erklärer vergleichen Judt. 8, 1/8; 16, 23/9; s. etwa K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas^4 [1949] 19; J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas^4 [1960] 78). Im G. stehen die Eltern des Täufers, Zacharias u. Elisabeth, als ihnen dieses ihr erstes Kind geschenkt wird (Lc. 1, 7. 18. 36): der Vorläufer des Messias ist ein besonderes Geschenk des Allmächtigen; das Wunder seiner Geburt geht dem größeren Wunder der Geburt des Herrn voraus (Lc. 1, 36; vgl. Prud. cath. 7, 56/60). Die Geburt des Johannes von greisen Eltern war eine Geburt κατὰ δύναμιν καὶ χάριν τοῦ πνεύματος wie die Isaaks (Orig. in Lc. hom. frg. 54 [GCS Orig. 9^2, 249]; deshalb hätte Zacharias auch aus dem Beispiel Abrahams u. Sarahs lernen sollen, statt zu zweifeln: Eus. in Lc. 1, 18 [PG 24, 529B/32A]; vgl. Rom. 4, 19). Die Paare Simeon u. Anna, Zacharias u. Elisabeth stehen gleichsam an der Grenze des Alten u. des Neuen Bundes, aber zu ihnen ge-

sellen sich die Exempla christlichen Greisentums im NT. Daß Joseph, der Nährvater Jesu, das G. erreicht habe bzw. schon alt gewesen sei, als er Maria zu sich nahm, wird zwar nur durch ntl. Apokryphen (Protoev. Jac. 9, 2 [Subs. hag. 33, 106 de Strycker]; s. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter d. ntl. Apokryphen [1909] 8) u. spätere Autoren (Epiph. haer. 78, 7/15 [GCS Epiph. 3, 456/66], bes. 78, 8. 14f [458f. 465]; vgl. Hist. Jos. fabri lign. 7, 2 [TU 56, 4 Morenz]) berichtet, u. auch über das hohe Lebensalter des ‚Herrenbruders‘ Jacobus haben wir erst spätere Berechnungen (Epiph. aO.); doch daß die Apostel Petrus, Paulus u. Johannes alt wurden (alle drei als Greise zusammen bei Ambr. in Ps. 36, 60 [CSEL 64, 117f]), ist durch die kanonischen Schriften gesichert, mögen auch genaue Zahlen fehlen. Für Petrus folgt das aus den Worten des Auferstandenen, die dem Apostel das Martyrium voraussagen (Joh. 21, 18f): ‚Als du jünger warst, hast du dich selbst gegürtet u. bist hingegangen, wohin du wolltest. Bist du aber alt geworden (ὅταν δὲ γηράσῃς), so wirst du deine Hände ausstrekken ...‘ (über das der Weissagung zugrundeliegende Bildwort s. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes = Meyers Komm. 2^{13} [1953] 552 mit Anm. 5f). In der Tradition der Väter u. in der frühchristl. Kunst (s. u. Sp. 1087) lebt Petrus als ‚beatae senectutis fideique martyr‘ fort (Hilar. trin. 6, 37 [PL 10, 187B]; vgl. Joh. Chrys. in Act. princ. hom. 2, 6 [PG 51, 87f]; Aug. in Joh. tract. 123, 5 [CCL 36, 679]; dazu noch Orig. in Mt. comm. ser. 66 [GCS Orig. 11, 156f]; Aster. Amas. hom. 8, 27, 3 [102 Datema]; sogar beim Heiden Claudian [carm. min. 50, 1 (MG AA 10, 340)] heißt der Apostelfürst canus Petrus). Paulus bezeichnet sich Phm. 9 als ‚alter Mann‘, weil er nicht seine apostolische Autorität einsetzen, sondern an die Liebe des Adressaten appellieren will (weshalb auch πρεσβύτης, nicht πρεσβευτής das Authentische u. die Bedeutung ‚Alter‘, nicht ‚Gesandter‘ das Richtige ist; vgl. G. Bornkamm: ThWbNT 6 [1959] 682f; E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser u. an Philemon [1968] 277). Auf ein genaues Alter des Apostels ist daraus angesichts der freien Anwendung der griech. Altersnamen (s. o. Sp. 997) nicht zu schließen. Die Kirchenväter sprechen öfter vom vorbildlichen G. Pauli (etwa Joh. Chrys. in Act. princ. hom. 1, 5 [PG 51, 75]: ἀπόστολος Παῦλος ἐν γήρᾳ διαλάμψας μειζόνως; ein Alter von 68 Jahren errechnet PsJoh. Chrys. Petr. et Paul. 2 [PG 59, 494]; vgl. in Ps. 50, 2 [PG 55, 568]), wobei für die Lateiner die vom Griechischen abweichende Fassung der Stelle Phm. 9: ‚cum sis (scil. Philemo) talis ut Paulus senex ...‘ zu berücksichtigen ist (Ambr. Ioseph 58 [CSEL 32, 2, 110]; in Ps. 36, 60 [CSEL 64, 118]; vgl. ferner Hieron. in Joel 2, 28/32 [CCL 76, 197]). Daß der Lieblingsjünger ‚ein überraschend hohes Alter‘ (Bultmann aO. 554) erreichte, ergibt sich aus dem Schluß seines Evangeliums (Joh. 21, 20/3; Ambrosius bezeichnet es als ‚Schwanengesang‘ des greisen Apostels: in Ps. 36, 60 [CSEL 64, 117]). Damit stimmt die Tradition überein, derzufolge Johannes die Zeit Trajans erlebte (die Zeugnisse aus Irenaeus u. Clemens v. Alex. stellt Eus. h. e. 3, 23 zusammen; vgl. Eus. ecl. proph. 3, 46 [PG 22, 1192A]; Jugend u. Alter begegnen sich in der Erzählung von dem schönen, begabten Jüngling, der zum Räuberhauptmann wurde, aber durch den greisen Apostel wieder auf den rechten Weg fand: Clem. Alex. quis div. salv. 42, bes. 42, 12/4; Eus. h. e. 3, 23, 6/19; Joh. Chrys. adh. Theodr. 1, 19, 55/64 [SC 117, 202]; als Greis erscheint der Apostel Gregor dem Wundertäter: Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: PG 46, 909D).

b. Presbyteroi. Die Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος im Präskript des 2. u. 3. Johannesbriefs geht wohl kaum nur auf das Alter des Vf. (s. Bornkamm aO. 670/2). Der Begriff bereitet überhaupt gewisse Schwierigkeiten, weil er im Christentum wie im Judentum sowohl Altersbezeichnung als auch Titel für den Träger eines Amts sein kann. Letzteres ist er zB. Act. 14, 23. Den Übergang der einen Bedeutung in die andere zeigt 1 Petr. 5, 1/5; s. J. Jeremias/H. Strathmann, Die Briefe an Timotheus u. Titus, Der Brief an die Hebräer = NTD 9^8 (1963) 36. Über die ‚Ältesten‘ in der israelit.-jüd. Verfassungsgeschichte s. Bornkamm aO. 655/61; über die ‚Presbyter‘ in den urchristl. Gemeinden u. in der Alten Kirche schlechthin ebd. 662/72 bzw. 672/80; dazu vgl. die Lit.-Nachträge: ThWbNT 10, 2 (1979) 1248f s. v. πρέσβυς. Beides, Alter u. Amt, hängt eben sachlich zusammen: die Führer der Gemeinden waren in der Regel ältere Männer. Lehrreich auch der Sprachgebrauch in 1 Clem. 1, 3 (vgl. 21, 6), wo Unterordnung unter die ἡγούμενοι u. Ehrfurcht vor den πρεσβύτεροι in einem Atemzuge gefordert werden (Bornkamm aO. 672; bei Papias, Irenäus u. a. sind πρεσβύτεροι auch die Mit-

glieder der älteren Generation als Garanten zuverlässiger Überlieferung: ebd. 676/9). Eine Art Ältestenrat Gottes sind die 24 πρεσβύτεροι der Apokalypse (4, 4 u. ö.), deren Aufgabe freilich nicht in der Beratung, sondern allein in der Anbetung der Majestät dessen, ‚der auf dem Thron sitzt‘ (ebd. 4, 10), u. des erhöhten Lammes (ebd. 5, 8/10) besteht (Bornkamm aO. 668f; Origenes stellt sie den Ältesten der Juden entgegen, die Jesus verfolgten: Gnilka, Aetas 240; ferner vgl. J. Michl, Die 24 Ältesten [1938]; zur Kunst s. u. Sp. 1087). Wenn Johannes (Apc. 1, 14) den Menschensohn als Weißhaarigen schaut, dessen Haar so weiß ist wie weiße Wolle u. wie Schnee, mag damit eher der Lichtglanz des göttlichen Wesens gemeint sein als das hohe Alter; denn das Haupt schlechthin wird weiß genannt (ebd.), ebenso wie an der Vorbildstelle Dan. 7, 9 außer dem Haupthaar auch das Gewand Gottes weiß ist (W. Michaelis: ThWbNT 4 [1942] 253; J. Behm, Die Offenbarung des Johannes = NTD 11[7] [1958] 13). Andrerseits heißt Gott bei Daniel in diesem Zusammenhang ‚der Hochbetagte‘, so daß sich das G. Gottes bzw. Christi in Lit. u. Kunst der Frühen Kirche als bedeutsames Bild zum Ausdruck göttlichen Wesens behaupten konnte (Gnilka, Aetas 128).

c. Ehrwürdigkeit. Bereits das bisher Bemerkte zeigt, welch hoher Wert dem G. im NT zuerkannt wird u. wie hierdurch die schon in der Antike u. vor allem im Judentum stark ausgeprägte Ehrfurcht vor dem Alter den Charakter einer besonderen christl. Pflicht annehmen mußte. Das bestätigt die Mahnung an Timotheus (1 Tim. 5, 1f): ‚Einen älteren Mann fahre nicht hart an! Sprich ihm zu wie einem Vater! Den jüngeren wie Brüdern, den älteren Frauen wie Müttern, den jüngeren wie Schwestern in aller Sittsamkeit!‘ Im Vergleich zu ähnlichen Forderungen der paganen Antike (s. o. Sp. 1035f) ist zu beachten, daß solche Haltung hier von demjenigen verlangt wird, der das Hirtenamt innehat, also Unterordnung beanspruchen darf, u. daß zu der Weisung, die Alten zu behandeln wie Väter u. Mütter, entsprechende Anweisungen über den Umgang mit den ‚Brüdern‘ u. ‚Schwestern‘ treten. Das alles ruht auf der Grundlage des Gebots der Nächstenliebe (Mt. 22, 39; Rom. 13, 8/10 par.) u. der Pflicht zur Nachsicht gegenüber dem, der sich verfehlt hat (Mt. 7, 1; 2 Cor. 2, 5/11 par.). Über das 4. (5.) Gebot im NT u. die Pflicht der Kinder zur Versorgung der Eltern s. H. Karpp, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1214; **Altersversorgung. Zur Behandlung der Witwen nach 1 Tim. 5, 3f u. zum offiziellen Witwenstand der Kirche (Aufnahmebedingung u. a. Alter von 60 Jahren: 1 Tim. 5, 9) s. **Altersversorgung u. u. Sp. 1082f).

d. Pflichten. Die Verordnungen über die Witwen geben deutlich zu erkennen, daß nicht Stand oder Alter allein Anspruch auf Ehrfurcht garantieren (1 Tim. 5, 5/7). Da das Evangelium Kindern, Jünglingen u. Vätern (1 Joh. 2, 12/4), also allen Altersklassen (Hieron. in Jer. 6, 17, 8 [CCL 74, 305]; vgl. Gnilka, Aetas 115), gepredigt wird, haben die Alten ebenso wie die Jungen seinen Anforderungen zu genügen. Einen christl. Sittenspiegel für alte Männer u. Frauen bietet Tit. 2, 2/4: ‚Die alten Männer sollen nüchtern sein, ehrwürdig, besonnen, gesund in Glaube, Liebe u. Geduld; desgleichen seien die alten Frauen in ihrem Benehmen heiligmäßig (ἱεροπρεπεῖς), nicht verleumderisch, nicht dem Trunk ergeben, Lehrerinnen des Guten (καλοδιδασκάλους), damit sie die jungen Frauen dazu anhalten, ihre Männer u. Kinder zu lieben . . .‘. Hinter den positiven Begriffen stehen mindestens teilweise typische Alterslaster als negative Korrelate (s. u. Sp. 1069f sowie o. Sp. 1011. 1013f. 1025. 1033 u. ö.): ‚ehrwürdig‘ (σεμνοί) sollen die Greise sein, nicht kindisch, geschwätzig oder dgl.; *Geduld (ὑπομονή) sollen sie zeigen, also dem Alterslaster des Zorns oder dem der Trägheit widerstehen; Trunksucht ist bekanntes Laster alter Frauen. Gleichzeitig erscheinen die Begriffe aber wie in neues Licht getaucht; denn Glaube (πίστις), Liebe (ἀγάπη) u. auch ὑπομονή (Lc. 21, 19; Rom. 5, 3f u. ö.) sind spezifisch christliche Tugenden. Ἱεροπρεπεῖς wird erklärt durch 1 Tim. 2, 10 (ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν); s. G. Schrenk: ThWbNT 3 (1938) 254. Indem die alten Frauen zu Lehrerinnen des Guten (καλοδιδάσκαλοι nur hier [K. H. Rengstorf: ebd. 2 (1935) 162]; Analogiebildungen dazu: 2 Clem. 10, 5 κακοδιδασκαλέω; Ign. Philad. 2, 1 κακοδιδασκαλία) für die jungen werden, erweisen sie sich zugleich als bewährte Meisterinnen in denjenigen Pflichten (Tit. 2, 4f), zu denen sie anleiten. Der Sache nach gehören auch die Col. 3, 21 u. Eph. 6, 4 an die Väter gerichteten Mahnungen, die Kinder nicht zu reizen u. zu entmutigen, sondern in der Lehre u. Zucht des Herrn zu erziehen, hierher.

e. Sonstiges. Die Jesusworte, niemand könne ein einziges Haar seines Haupts weiß oder

schwarz machen (Mt. 5, 36; die Möglichkeit des Haarfärbens erörtert hierzu W. Michaelis: ThWbNT 4 [1942] 253_{37}), niemand seiner Lebensdauer eine Spanne hinzufügen (Mt. 6, 27; Lc. 12, 25: πρὸς τὴν ἡλικίαν; vgl. J. Schneider: ThWbNT 2 [1935] 944: ‚Lebensdauer‘, nicht ‚Körpergröße‘ [statura: Vulg.] ist gemeint), erinnern an die menschliche Ohnmacht; vgl. die Warnung vor vermessenen Zukunftsplänen Jac. 4, 13/5 (das Menschenleben ein Hauch) u. das Zitat Jes. 40, 6/8 in 1 Petr. 1, 24 (‚alles Fleisch gleicht dem Gras‘). Daß das Alter vor der Jugend den Vorrang hat, ist die Regel (1 Petr. 5, 5 [G. Delling: ThWbNT 8 (1969) 45]; über die πρεσβύτεροι s. o.), doch gibt es Ausnahmen: Tugendhaftigkeit u. Gnade Gottes setzen das Lebensalter gewissermaßen außer Kraft wie im Falle des Timotheus (1 Tim. 4, 12: ‚Niemand soll dich wegen deiner Jugend gering achten!‘). Gerade dieser Gesichtspunkt wurde von den Vätern stark entfaltet (s. Sp. 1072/8), wobei die durch den Sprachgebrauch der paulinischen Briefe vorgebildete Spiritualisierung der Altersnamen (1 Cor. 3, 1: νήπιοι ἐν Χριστῷ; Eph. 4, 13f νήπιοι, opp.: ἀνὴρ τέλειος, μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ; ferner: 1 Cor. 13, 11; 14, 20; Hebr. 5, 12/4) diese Entwicklung beförderte; denn damit konnte die mystische Deutung auch der Begriffe für das G. gerechtfertigt u. die Abwertung bloß äußeren Alters gestützt werden (Gnilka, Aetas 98/100; s. u. Sp. 1075). Für die Lehre der spirituellen u. sakramentalen Verjüngung des ‚Alten‘ wurden die Stellen Joh. 3, 4 (Frage des Nikodemus: ‚Wie kann ein Mensch wiedergeboren werden γέρων ὤν ?‘), Eph. 4, 23f (ἀνανεοῦσθαι), Eph. 5, 27 (die Kirche ‚ohne Runzel‘) wichtig; s. Gnilka, Aetas 244f. 251. Auch an das Urteil über den Alten Bund Hebr. 8, 13 (‚Das . . . Veraltete u. Greisenhafte [γηράσκον] ist dem Verschwinden nahe‘) sei erinnert. Zu den ntl. Stellen, deren Bezug auf das G. nicht unmittelbar erkennbar, aber doch potentiell vorhanden ist u. später entfaltet wurde, gehören auch Mt. 11, 25 par. Lc. 10, 21 (‚Ich preise Dich, Vater, . . . daß Du dies vor Weisen u. Klugen verborgen, Kleinen [νηπίοις] aber offenbart hast‘) in ethischer, 1 Cor. 15, 42/4 (bes. 43: ‚Gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft‘) in eschatologischer Hinsicht: s. u. Sp. 1074 bzw. 1071f.

II. Kirchenväter. a. Allgemeine Entwicklung. Das Bild des G. bei den Vätern ist das Ergebnis christlicher ‚Nutzung‘ vorchristlicher Gedanken (zum Begriff der χρῆσις s. Ch. Gnilka: ArchBegriffsgesch 24 [1980] 34/76). Sie besteht hier weniger in der Ausmerzung antiker Anschauungen als in der Neuordnung u. Neuorientierung übernommener Elemente. So ist im Vergleich zur schillernden Buntheit der antiken Verhältnisse bei den Kirchenvätern eine in der christl. Lehre begründete Konzentration der Aussagen über das G. festzustellen, die jedoch nicht nur Beschränkung, sondern auch Erweiterung u. Vertiefung bedeutet, insofern das ‚Brauchbare‘ (τὰ χρήσιμα in der Terminologie der Väter) kraftvoll fortentwickelt wurde. Musterbeispiel hierfür ist die Entfaltung des Ideals geistiger Antizipation des G., das im volkstümlichen Denken der Antike (s. o. Sp. 1028) u. in der hellenist. Philosophie (s. o. Sp. 1028f) seine Vorstufen hat, von den Kirchenvätern jedoch auf der Basis der hl. Schrift (s. o. Sp. 1049f. 1057) u. im Anschluß bes. an Philon (s. o. Sp. 1050/2) voll entwickelt wird (s. u. Sp. 1072/82). Es beherrscht das frühchristl. Denken u. bestimmt wesentlich die christl. Sicht des G. Diese ist geprägt durch eine außerordentliche Hochschätzung des G. einerseits u. durch eine radikale Entwertung bloß äußeren Alterns andererseits, zeigt mithin das Doppelgesicht des G. in so scharf profilierter Form wie sonst kaum eine Epoche europäischer Geistesgeschichte, ohne daß darin eigentlich ein Widerspruch läge (über diese Problematik s. Gnilka, Aetas 133/5 u. ö.). Auch anderwärts offenbart die Betrachtung des Themas die behutsame u. zugleich entschiedene Neuorientierung antiken Geistesguts. Sie geschieht teils dadurch, daß gewisse Züge betont, andere zurückgedrängt werden (zB. die subjektive Altersklage im Verhältnis zur protreptischen Altersschelte: s. u. Sp. 1068), teils dadurch, daß Tatsachen allgemeiner Lebenserfahrung in neue Zusammenhänge gerückt oder neu begründet werden: die Bresthaftigkeit des G. bildet nicht mehr Gegenstand des Gespötts auf der Bühne, dient aber den Zwecken geistlicher Unterweisung (s. u. Sp. 1068f. 1086); die Weisheit des G. ist bei den Vätern nicht dasselbe wie in der vorchristl. Antike (s. u. Sp. 1059f); seine Ehrwürdigkeit ruht auf neuen Grundlagen (s. u. Sp. 1064) usw. Nicht selten verbirgt sich unter alten Wertbegriffen neuer Sinn, bisweilen wird ein neuer Begriff geschaffen (s. u. Sp. 1063f zu εὐγήρως – καλόγηρος). Wenn ein Faden nicht weitergesponnen wird, hat das seinen Grund: so ist es kein Zufall, daß die Spezialschrift-

stellerei περὶ γήρως (s. o. Sp. 1021/4) im Christentum keine Fortsetzung findet (Gnilka, Altersklage 8. 16f), oder die Geriatrie der Antike (s. o. Sp. 1030/2) nicht in den Gesichtskreis der Kirche rückte, die noch dabei war, die Aufgabe der Medizin im Ganzen abzugrenzen. Die ‚Auswahl des Brauchbaren' (ἐκλογὴ τῶν χρησίμων) ist wesentlicher Bestandteil des christl. Umgangs mit den vorchristl. Geistesgütern (s. Ch. Gnilka, Interpretation frühchristlicher Lit.: H. Krefeld [Hrsg.], Impulse für die lat. Lektüre [1979] 138/80, bes. 162/6), weshalb χρῆσις stets nur vor dem Hintergrund eines maßstabgetreuen Bildes der jeweiligen antiken Gesamtverhältnisse richtig beurteilt u. angemessen dargestellt werden kann. Aber auch thematisch tritt Neues hinzu: das Problem, wie das asketische Leben im G. durchzuhalten sei, wird viel erörtert (s. Sp. 1083/5), die Tugend der Jungfräulichkeit beim alten Menschen gerühmt (s. u. Sp. 1060f), für die zuvor kein Platz war; die christl. Lehre der leiblichen Auferstehung hat Konsequenzen, die das G. berühren (s. u. Sp. 1071f).

b. Tugenden. 1. Weisheit. Im Laufe des menschlichen Lebens ist mit zunehmendem Alter ein innerer Fortschritt zu erwarten: diese verbreitete Typologie der Lebensalter wird von den Vätern weiter entfaltet u. christlich begründet (Gnilka, Aetas 101/6. 139 u. ö.). Unter den Tugenden des G. steht Weisheit (Klugheit, Einsicht) an erster Stelle. Sie erwächst aus der Erfahrung u. aus dem Nachlassen der Sinnlichkeit (ebd. 125/35; vgl. dazu noch Orig. in Gen. hom. 11, 2 [GCS Orig. 6, 102]; Hieron. in Sach. 2, 8, 4f [CCL 76A, 808f]; ep. 52, 3; Prud. c. Symm. 2, 322f), ist aber für den Christen eine wesentlich religiöse, spirituelle Qualität (Gnilka, Aetas 34. 101), untrennbar verbunden mit der Demut u. dem Dienst am Nächsten, auch am Jüngeren (Beispiele aus dem Mönchsleben bei Matthei/Contreras 42). Der Greis bittet Gott um Weisheit (Hieron. in Amos lib. 2 praef. [CCL 76, 256]); jeder Mensch soll Gott opfern von dem, was er besitzt: so der Greis φρόνησις (Greg. Naz. or. 19, 9; vgl. 24, 18 [PG 35, 1053A/B. 1192A/B]). Daher ist der schriftkundige Greis, der ‚sich auf die göttlichen Dinge versteht' (vgl. Soz. h. e. 7, 6 [GCS Soz. 307f]), ein besonderer Typos. Der wahre Gnostiker ist für Clem. Alex. strom. 7, 104, 1 allein derjenige, der ‚in den Hll. Schriften alt geworden ist'. Beispiele liefern etwa Polykrates v. Ephesos (Eus. h. e. 5, 24, 7), Didymos der Blinde (Pallad. hist. Laus. 4, 1f [26/8 Bartelink]) oder der Asket Ammonios (Pallad. vit. Joh. Chrys. 17 [103, 16/21 Coleman-Norton]). Öfters werden Greise genannt, welche die Bibel auswendig kannten (Eus. mart. Pal. 11, 4 [GCS Eus. 2, 2, 935]; Pallad. vit. Joh. Chrys. 17 [106, 13 C.-N.]; hist. Laus. 58, 1 [256 B.]), wie ja überhaupt die Mönche in den Pachomiusklöstern die ganze Hl. Schrift auswendig lernten (ebd. 32, 12 [160 B.]).

2. Freiheit von Sinnenlust. Das G. bedeutet das Ende der törichten Lust (Clem. Alex. strom. 1, 29, 8), denn zugleich mit dem Körper altert die Neigung zum sinnlichen Genuß (paed. 2, 97, 3; Method. conv. 114 [GCS Method. 55]). So verhilft das G. der Seele zum Sieg über den Leib (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 7, 3 [PG 63, 65]). Die Kirchenväter haben diesen Gesichtspunkt oft betont u. dabei gelegentlich auch Stücke paganer Reflexion über das G. genutzt (Gnilka, Altersklage 14; ders., Aetas 126; s. o. Sp. 1012. 1022).

3. Frömmigkeit. Sie zeichnet das G. aus (Prud. psych. 848; Greg. Nyss.: Joh. Damasc. parall. 4 [PG 95, 1308C]), weil der Tod nahe bevorsteht (Hieron. in Joel 1, 13f [CCL 76, 172]) u. damit die Hoffnung auf die Ewige Seligkeit sowie die Furcht vor dem Jüngsten Gericht: Gnilka, Altersklage 15f. 22 (s. o. Sp. 1005 zur heidn. Auffassung).

4. Jungfräulichkeit. Mit Stolz verweisen die Apologeten auf die Vielzahl christlicher Männer, die bis ins G. keusch geblieben sind (Iustin. apol. 1, 15, 6; Athenag. leg. 33; Tert. apol. 9, 19). Nach Eus. dem. ev. 3, 6, 20f waren es unzählige. Man wußte zwar, daß es bei den Heiden Ähnliches gab (Tert. castit. 13, 2: zB. die Priesterinnen der afrikanischen Ceres; Hieron. ep. 123, 7: zB. die Vestalinnen), aber der Hinweis der Apologeten zeigt, daß die lebenslange Jungfräulichkeit der Christen etwas für die Heiden Staunenswertes u. Neues war. Denn ihre Keuschheit war freiwillig (über diesen wesentlichen Unterschied zur Keuschheit mancher heidn. Priesterinnen: Eus. h. e. 2, 17, 19 im Zusammenhang mit den sog. Therapeuten, die er mit den frühen Christen Ägyptens identifiziert; in der Jungfräulichkeit der greisen Therapeutides erblickte er ein Merkmal echt christlicher Askese). Viele namentliche Beispiele jungfräulichen G. begegnen: der Apostel Jakobus d. J. (Epiph. haer. 78, 13 [GCS Epiph. 3, 463f]); die Töchter des ‚Glaubensboten' (Act. 21, 8f) Philippus (Eus. h. e. 3, 31, 3); die Kinder des Diakons (Act. 6, 5)

Nikolaos (Clem. Alex. strom. 3, 26, 1; vgl. Eus. h. e. 3, 29); die Märtyrerin Apollonia (ebd. 6, 41, 7); die Schwester des Antonius (Athan. vit. Anton. 54 [PG 26, 921B]) sowie viele Asketen u. Asketinnen in der Mönchslit. Zum Schatz der Kirche gehören jungfräuliche Greisinnen (Prud. perist. 2, 302), sie erblickt auch Augustin (conf. 8, 11, 27) im Gefolge der Continentia. Die Väter ermahnen zur Bewahrung der Keuschheit bis ins G. (Method. conv. 111/6 [GCS Method. 54/6]; vgl. ebd. 301 [140]; Cypr. hab. virg. 22. 24; PsCypr. pudic. 4 [CSEL 3, 3, 16]) u. warnen vor Prahlerei (Orig. in Jer. hom. 12, 8 [GCS Orig. 3, 95]). Auch für Eheleute ist der *Geschlechtsverkehr im G. unziemlich, weshalb sich Elisabeth (Lc. 1, 24), als sie schwanger ward, verbarg: Orig. in Lc. hom. 6 (GCS Orig. 9^2, 32f); vgl. Clem. Alex. paed. 2, 95, 3.

c. Greisenalter als Lohn Gottes. Eingedenk der Verheißungen Gottes im AT (s. o. Sp. 1044f) kann auch der Christ in einem langen, glücklichen Leben den Lohn Gottes sehen. Vgl. zB. Eus. vit. Const. 1, 5. 7f; 4, 53 (über Konstantin); 3, 43. 46 (über Helena); 1, 18 (über Constantius Chlorus); Ennod. lib. pro syn.: CSEL 6, 292; ILCV 1075, 13. Selten oder nie wird dabei allerdings die materielle Wohlfahrt bis ins G. erwähnt (so wohl ILCV 3175; bei Herrschern wie Konstantin liegen die Dinge anders), oft dagegen die Gesundheit. Konstantin beendet einen Brief an Bischöfe mit dem Wunsch, Gott möge den Adressaten viele Jahre lang in Gesundheit erhalten (Eus. h. e. 10, 5, 24; vgl. ebd. 6, 5 u. die röm. Bekenner an Cyprian [Cypr. ep. 53]). Urbilder gesunden G. sind der hl. Antonius (Athan. vit. Anton. 93 [PG 26, 973A/B]; bei R. Reitzenstein: SbHeidelberg 1914 nr. 8, 29_3 zu äußerlich beurteilt), Bischof Paul v. Concordia (Hieron. ep. 10, 2), Asketen wie der Priester Isidor (Pallad. hist. Laus. 1, 2f [18 Bartelink]) oder der Mönch Pambo (ebd. 10, 5 [48 B.]). Vgl. Gnilka, Aetas 127/35; ders., Καλόγηρος 16. Verwandt ist der Gedanke, daß Menschen aufgrund der ihnen von Gott bestimmten Aufgaben lange leben (Orig. in Mt. comm. ser. 66 [GCS Orig. 11, 156f] über gute Prediger des Evangeliums; vgl. Pont. Diac. vit. Cypr. 8: ego sine Dei nutu necessarios reservari non admitto, non credo). Die Beobachtung, daß Greise im höchsten Alter rüstiger sind als andere (Aug. en. in Ps. 89, 9 [CCL 39, 1248]), ja als junge Leute (Greg. Naz. carm. 1, 2, 1, 701/6 [PG 37, 575f]), kann jedoch für den Christen wie für den Israeliten (s. o. Sp. 1047f) eine Glaubensprobe bedeuten. Die Frage, warum böse Menschen ein angenehmes G. verbringen, gute in der Jugend sterben, stellt Hieron. ep. 39, 2. Joh. Chrysostomus bittet (in Mt. hom. 49, 6 [PG 58, 504]), ein hohes Alter solle nur der gute Mensch erreichen. Für Lact. inst. 2, 4, 20 ist das lange glückliche Leben des Götterverächters Dionysios' I v. Syrakus ein Beweis für die Ohnmacht der heidn. Götter. Gesundheit im G. kann Lohn Gottes sein, aber auch Teufelswerk (Hieron. ep. 10, 2). Doch soll sich der Mensch dadurch nicht täuschen lassen: die ‚neue Erde' (Apc. 21, 1) wird nur den Gerechten Wohnung bieten (Aug. serm. 161, 3). Zu dem exegetischen Problem, das sich aus Ps. 55 (54), 24 (s. o. Sp. 1045: Frevler erreichen nicht die Hälfte des Lebens) u. der Beobachtung der tatsächlichen Verhältnisse ergibt, sowie zur Lösung des Problems durch Aug. en. in Ps. 54, 27 (CCL 39, 676) u. ihrer Wirkung auf das MA s. Sprandel 61/74; ders., Alter u. Todesfurcht nach der spätmittelalterlichen Bibelexegese: H. Braet/W. Verbeke (Hrsg.), Death in the Middle Ages (Leuven 1983) 107/16, bes. 109f.

d. Lehrmeister der Jugend. Aufgrund seiner Vorzüge ist das G. der geeignete Lehrmeister der Jugend. Schon die bloße Erscheinung eines grauen Haupts wirkt positiv (Clem. Alex. paed. 3, 63, 3f). ‚Eins genügt mir, Vater: dich zu sehen', sagte ein Schüler des Antonius, der niemals Fragen stellte (Apophth. patr. Anton. 27 [PG 65, 84C/D]). Schweigen ziemt Frauen u. Jünglingen, gute Rede dem Alter (Clem. Alex. paed. 2, 58, 1f; vgl. Greg. Naz. or. 16, 1 [PG 35, 936A]). Zu erzieherischem Zweck dürfen die Alten auch Scherze machen (Clem. Alex. paed. 2, 57, 1f; vgl. Greg. Naz. epigr. 25 [PG 38, 96]). Der Umgang mit ihnen ist von gutem Einfluß auf junge Leute (Ambr. off. 1, 43, 212). Die Lehre eines klugen Greises ist lieblicher als der Klang von Leier u. Flöte (Joh. Chrys. hom. div. 11, 1 [PG 63, 524]). Basilius beruft sich zu Beginn seiner Mahnschrift Ad adulescentes (1) auf sein Alter u. seine Erfahrung. Das G. schuldet der Jugend auch gutes Beispiel (PsCypr. singul. cler. 8 [CSEL 3, 3, 182] unter Hinweis auf den greisen Eleazar). Die Jugend braucht den Beistand des G. (Greg. Nyss.: Max. Conf. loc. comm. 41 [PG 91, 917B]; vgl. Joh. Damasc. parall. 4 [PG 95, 1308C]). Wie wenig sie ohne ihn auskommt, beweist das Beispiel des Salomonsohnes Rechabeam (1 Reg. 12, 6/19; s. o.

Sp. 1048): PsBasil. in Jes. 106 (PG 30, 289C); Greg. Naz. or. 36, 7 (PG 36, 276A); vgl. Gnilka, Aetas 234. Namentlich im strengen Leben mönchischer Askese fällt den Alten die Rolle der geistlichen Führerschaft zu (zB. Joh. Cass. inst. 7, 13 [SC 109, 308]; Matthei/Contreras 33/6. 53. 61/5), wofür das Leben des Pachomius ein leuchtendes Beispiel bietet (ebd. 41). Um diese Regel einzuprägen, ließ Gott Samuel vom greisen Heli unterrichten (1 Sam. 3) u. schickte den Apostel Paulus zuerst zum älteren Ananias (Act. 9, 6/11): Joh. Cass. conl. 2, 14f. Es ist bezeichnend, daß sowohl Antonius (Athan. vit. Anton. 3 [PG 26, 844B]) wie Pachomius (Vit. Pachom. G[1] 6/13 [Subs. hag. 19, 4/9 Halkin]) ihrerseits greise Asketen zu Lehrern hatten. Man holte sich Rat bei den ‚Vätern, die in der Wüste alt geworden sind' (Pallad. hist. Laus. 23, 1 [128 Bartelink]; Beispiele: Joh. Chrys. nach Pallad. vit. Joh. Chrys. 5 [28, 17 Coleman-Norton]; Vit. Melan. 38 [SC 90, 198]; vgl. Gnilka, Aetas 131f; Matthei/Contreras 58f). Wenn man schon ein Handwerk nicht ohne Lehrer erlernt, dann erst recht nicht die geistliche Kunst der Askese: ‚stets muß man mit äußerster Sorgfalt den Spuren der Alten folgen' (Joh. Cass. conl. 2, 11 [CSEL 13, 51]). Die Vertiefung entsprechender Grundsätze vorchristl. Lebens (s. o. Sp. 1013. 1037 u. ö.) ist von hier aus deutlich.

e. Ideal des ‚guten Greisenalters'. Das Christentum entwickelte eine spezifische Vorstellung des ‚guten G.'. Man verstand darunter ein G., das nicht durch materielle Wohlfahrt u. nicht unbedingt durch Gesundheit, wohl aber durch den aufopfernden Dienst für Gott bis ins G. u. durch eine jugendliche Hinwendung auf die Zukunft des ewigen Lebens ausgezeichnet ist. Da der pagane Begriff der εὐγηρία zum Ausdruck des neuen Wertes nicht voll geeignet schien, verwandte man im Anschluß an Gen. 15, 15; 25, 8 LXX (vgl. 1 Chron. 29, 28) mit Vorliebe den Begriff des γῆρας καλόν bzw. der senectus bona, wozu im Griechischen das neue Wort καλόγηρος gebildet wurde (Gnilka, Καλόγηρος passim). Diese Neubildung hatte ursprünglich einen weiteren Anwendungsbereich (frühester Beleg MonAsMinAnt 1 nr. 312 [vor 400 nC.] bereits in trivialisiertem Kontext), wurde aber seit dem 5. Jh. nC. bes. zur Charakteristik greiser Asketen gebraucht (Pallad. hist. Laus. 18, 16 [88 Bartelink] u. ö.). Dabei wird der ursprüngliche Sinn der Zusammensetzung zunächst noch überall gewahrt (Beweis: das negative Korrelat κακόγηρος ebd. 18, 26 [94 B.] u. ö.; vgl. Gnilka, Καλόγηρος 13). Erst später wird das Wort ‚technisch' im Sinne von ‚Mönch' u. geht, durch Vermittlung des lat. calogerus, in die romanischen Sprachen ein (ebd. 14f) sowie in das Altkirchenslawische (s. A. Dostál/B. Havranek u. a. [Hrsg.], Lexicon linguae Palaeoslovenicae 2 [Prag 1973] s. v.; F. Miklosch, Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum [Wien 1862/65] s. v.), in die Balkansprachen (Bulgarisch, Rumänisch) u. ins Russische, hinterläßt seine Spuren auch in Orts- u. Flurnamen Griechenlands u. des Balkans (Ph. Malingoudis, Studien zu den slavischen Ortsnamen Griechenlands = AbhMainz 1981 nr. 3, 124; J. Zaimov, Die Besiedlung der Balkanhalbinsel durch die bulgar. Slawen [Sofia 1967] 136). Zur Bedeutungsentwicklung verwandter Begriffe im Sinne des neuen Wertes Gnilka, Καλόγηρος 18/21. Auch schlechthin οἱ γέροντες (seniores, senes) heißen die Mönchsväter u. Anachoreten; die Begriffe werden Ehrentitel: Gnilka, Aetas 132 mit Anm. 66.

f. Ehrfurcht vor dem Greisenalter. 1. Allgemeines. Der Christ schuldet den Alten Ehrfurcht (1 Clem. 1, 3; 21, 6 [wiederholt bei Clem. Alex. strom. 4, 108, 1]; Herm. mand. 8, 10; Greg. Naz. carm. 1, 2, 32, 16 [PG 37, 917]), u. zwar stehen sie in dieser Hinsicht gemäß der Vorschrift des Apostels (1 Tim. 5, 1f [s. o. Sp. 1055f]) den Eltern gleich (Athenag. leg. 32,3 ; vgl. Clem. Alex. strom. 7, 2, 2; Orig. or. 28, 2 [GCS Orig. 2, 376]; zu den *Eltern s. o. Bd. 4, 1190/219; **Altersversorgung). Das ist ein christl. Gesetz, aber auch ein allgemeines der Menschheit (Basil. ep. 276; vgl. Ambr. off. 1, 17, 65 [PL 16, 46D/7A]; in 1 Tim. 5, 1 [PL 17, 502BC]). Vorbildlich ist das Verhalten des jugendlichen Jesus gegenüber allen Älteren (Orig. in Lc. hom. 20 [GCS Orig. 9², 119. 122]). Je älter ein Mensch ist, desto ehrwürdiger ist er; denn nur noch Gott selbst übertrifft ihn an Alter, der als ‚ewiger Greis' älter ist als die Schöpfung (Clem. Alex. paed. 3, 16, 4; s. o. Sp. 1055). Gott ehrt das G. (Greg. Naz. or. 16, 20 [PG 35, 961CD]) u. bestraft seine Mißachtung (Cypr. ep. 3, 1 mit Bezug auf 1 Sam. 8, 7). Die *Engel, die selbst älter u. ehrwürdiger sind als der Mensch (Orig. in Mt. comm. 15, 27 [GCS Orig. 10, 429]), ehren das G. (Greg. Naz. or. 17, 12 [PG 35, 980]); Greise müssen geehrt werden wie die Engel (Gnilka, Aetas 129_{51}), ihre Befehle sind denen Gottes gleichzuachten

(Caes. Arel. serm. 233, 6 [CCL 104, 928]). Beispiele ehrfürchtigen Gehorsams u. liebevoller Rücksichtnahme gegenüber dem G. bietet die Mönchsliteratur (Matthei/Contreras 58/61 u. ö.). Hier nur dieses: sieben Nachtstunden wacht der junge Schüler an der Seite des greisen Eremiten, da der Alte unversehens einschlief, ohne dem Jungen die Erlaubnis zu erteilen, sich zur Ruhe zu begeben (Vitae patr. 5, 7, 43 [PL 73, 903f]). Zur Vorschrift der Benedictus-Regel ‚seniores venerare' – ‚iuniores diligere' (4, 70f; 63, 10) s. Matthei/Contreras, aber auch u. Sp. 1082.

2. Privilegien. Vorrecht der Älteren ist es, sich zuerst zu setzen (Herm. vis. 3, 1, 8). Elisabeth als die Ältere wird von Maria zuerst gegrüßt (Orig. in Lc. hom. frg. 29 [GCS Orig. 9², 238]; vgl. Ambr. in Lc. 2, 22 [CCL 14, 40]). Daß Judas mit dem Herrn zugleich in eine Schüssel tunkte, war ungehörig; aus dieser Stelle des Evangeliums sollen junge Leute Anstand gegenüber den Älteren lernen (Orig. in Joh. comm. 32, 22 [GCS Orig. 4, 465]). Man darf im Kreise Älterer nicht schwatzen (Clem. Alex. paed. 2, 59, 4 [nach Sir. 7, 14]; vgl. Ambr. off. 1, 35) oder lachen, es sei denn, sie haben selbst einen Scherz gemacht (Clem. Alex. paed. 2, 47, 3). Die Beobachtung der allgemeinen Anstandsregeln gegenüber dem G. (s. o. Sp. 1036f) ergibt sich hieraus von selbst. Zu den Erleichterungen in der Askese s. u. Sp. 1083f, vgl. ferner **Altersversorgung.

3. Bedingungen. Die Ehrfurcht vor dem G. ist an Bedingungen geknüpft, welche die Alten erfüllen müssen (Gnilka, Aetas 133). Wer der Jugend schlechtes Beispiel gibt, kann nicht Ehrfurcht verlangen (Joh. Chrys. Anna 4, 1 [PG 54, 661]). Der Vater soll dem Sohn die abends aus dem Theater Heimkehrenden zeigen u. die Greise darunter verlachen (Joh. Chrys. glor. 79 [SC 188, 184]). Die Würde des G. beruht auf Verdiensten in der Jugend (Joh. Cass. conl. 2, 13 [CSEL 13, 52f] mit Zitat von Sir. 25, 5; Evagr. Pont.: Maxim. Conf. loc. comm. 41 [PG 91, 917C]; PsCypr. abus. 3 [CSEL 3, 3, 154/6]; Pallad. vit. Joh. Chrys. 17 [103, 2f Coleman-Norton]), wobei unter Verdienst freilich etwas anderes verstanden wird als in der heidn. Welt (s. o. Sp. 1038). Vgl. ferner Sprandel 101/7; ders., Das Verhalten gegenüber alten Leuten. Die Geschichte eines Paulus-Textes [1 Tim. 5, 1] im MA: Saeculum 30 (1979) 365/73.

g. Übel der Mißachtung. 1. Altentötung. Mißachtung des G., Mißhandlung gar oder Tötung alter Menschen (s. o. Sp. 1041/3) ist für den Christen stets Zeichen des Bösen. Tertullian erinnert in Erwiderung auf falsche Vorwürfe gegen die Christen an heidn. Menschenopfer, darunter an die Altentötung bei den Galliern (apol. 9, 5: maior aetas apud Gallos Mercurio prosecabatur), Laktanz nennt unter den Greueltaten der Heiden die frühere Tötung der sexagenarii in Rom (inst. 1, 21, 6/9; epit. 18, 2; vgl. Prud. c. Symm. 2, 294f), wobei er unter Berufung auf Varro den verbreiteten Volksglauben über die senes depontani (dazu s. o. Sp. 1043) aufgreift. Eusebius kommt dreimal auf die Altentötung u. die damit verbundenen endokannibalistischen Mahlzeiten bei barbarischen Völkern zu sprechen: derlei Sitten zeugen von der Verrohung der Völker unter dem Einfluß der Dämonen, ihre Beseitigung beweist den Nutzen der göttlichen Lehre des Christentums für die Menschen (Eus. praep. ev. 1, 4, 6/8 [GCS Eus. 8, 1, 16f] mit Zitat aus Porph. abst. 4, 21 [s. o. Sp. 1042]; Eus. laud. Const. 13, 14 [GCS Eus. 1, 240]; theoph. syr. 2, 81 [ebd. 3, 2, 118]). Ähnlich äußert sich Theodoret: die Massageten machten einst Schlachtung u. Verspeisung der Alten zum Gesetz; doch Christen geworden, verabscheuen sie, ebenso wie Tibarener, Hyrkaner, Kaspier u. Skythen, solche Opferung u. Speise; die ‚Gesetze der Fischer' vollbrachten eine tiefgreifende Wandlung der Völker, wie sie menschliche Gesetze, selbst die Macht des röm. Staats in seinem Bereich, nicht zu bewirken vermocht hatten (Theodrt. affect. 9, 35f [SC 57, 2, 346f]). Früher töteten die Goten ihre Väter (s. o. Sp. 1042), heute vergießen sie ihr eigenes Blut ὑπὲρ εὐσεβείας (PsJoh. Chrys. pent. 1 [PG 52, 808]). Bei Hieronymus dient der Bericht über Altentötung u. -verspeisung als Beweis für die Verschiedenheit der Sitten bei den Völkern (s. o. Sp. 1041: Herodot) u. zugleich als Argument gegen die dem Asketentum feindliche Auffassung, alles, was Gott geschaffen hat, dürfe man auch essen (Hieron. adv. Iovin. 2, 7 [PL 23, 309A/B] im Anschluß an Porphyrios [s. o. Sp. 1042]).

2. Christenverfolger. Unbarmherzigkeit gegenüber dem G. kennzeichnet den Christenverfolger. Die Gestalt des greisen Märtyrers, die in Eleazar (2 Macc. 6, 18/31) ihr Vorbild hat (H.-W. Surkau, Martyrien in jüd. u. frühchristl. Zeit [1938] 75. 132), ist in früher Zeit vor allem durch Polykarp v. Smyrna u. Pothinus v. Lyon vertreten, findet aber viele Nachfolger (Gnilka, Aetas 130_{59}); nicht weniger als

sechs alte Männer u. Frauen erwähnt Dionysius v. Alex. in seinem Bericht über die Opfer der dezischen Verfolgung (Eus. h. e. 6, 41f), was die Brutalität dieser Verfolgung zeigt. Schonungsloses Vorgehen gegen alt u. jung charakterisiert aber alle Verfolgungen (Dionys. Alex. bei Eus. h. e. 7, 11, 20 über die valerianische, Konstantin bei Eus. vit. Const. 2, 52, Lact. mort. pers. 15, 3, Basil. hom. 18, 2 [PG 31, 493D] über die diokletianische), u. für den Satz: ‚Es gab kein Mitleid mit den Kindern, keine Ehrfurcht vor dem G.‘ (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: PG 46, 945C) begegnen in jeder dieser Perioden Beispiele: Märtyrergreise wie Alexander v. Jerusalem, der unter Decius litt (Eus. h. e. 6, 39, 2); Faustus, der unter Valerius in Alexandrien bekannte u. unter Diokletian in höchstem Alter litt (ebd. 7, 11, 26); Silvanus, Bischof v. Emesa, der unter Maximin als ὑπέργηρως den Tieren vorgeworfen wurde (ebd. 9, 6, 1); Marcus v. Arethusa, dessen Tod Kaiser Julians Anspruch auf Philanthropie Lügen strafte (Greg. Naz. or. 4, 89/91 [PG 35, 620/4]).

3. *Arianer u. a.* Greise Bischöfe Ägyptens, die in ihrem Amt alt geworden waren, wurden von den Arianern vertrieben, wobei es zu grausamen Ausschreitungen kam (Athan. hist. Arian. 72 [PG 25, 780A]). Derlei nennt Athanasius wiederholt unter den ‚grauenhaften Verbrechen‘ der Arianer (ebd. 73. 77; vgl. 20 [781B. 788B. 717A]; ep. ad episc. Aeg. Lib. 21 [588B]; apol. Const. 32 [637C]). Vor Kaiser Constantius läßt er die Arianer sagen: ‚Unsere Häresie weiß nicht einmal der Greise Grauhaar zu ehren‘ (hist. Arian. 42 [744A]). Aus demselben Grunde heißt Kaiser Constantius ἄστοργος (ebd. 45 [749A]). Von Folterungen, Mißhandlungen u. Ermordungen greiser Bischöfe durch die Arianer in Kpel berichtet Gregor v. Naz. (or. 33, 5; 42, 23 [PG 36, 220f. 485]; vgl. 25, 9 [35, 1209C]), ähnlich Basilius (ep. 139, 1 [2, 57 Courtonne]). Schlimm tat sich in dieser Hinsicht allerdings auch der skrupellose Theophilus v. Alex. hervor. Joh. Chrysostomus brach in Tränen aus, als er ‚das durch heilige Mühen gefärbte Grauhaar‘ der Mönche erblickte, die von Theophilus aus Ägypten vertrieben waren (Pallad. vit. Joh. Chrys. 7 [40, 14 C.-N.]; vgl. 6 [37, 24/8]; 9. 20 über die Gegner des Joh. Chrys. [57, 24/6; 127, 1/5]). Mißachtung des G. ist im übrigen schädlich für den Staat (Joh. Chrys. in Jes. interpr. 3, 4 [PG 56, 44]) u. typisches Merkmal des Tyrannen (Ambr. ep. 30 [24], 12 [CSEL 82, 1, 215] über den Usurpator Maximus; das Herrscherpaar Justinian u. Theodora aus der Sicht Prokops: hist. arc. 12. 15). Die übermäßige Grausamkeit gegen die Israeliten während der babyl. Gefangenschaft zeigte sich gerade an der Mißachtung des G., ‚das sogar unter Feinden ehrwürdig ist‘ (Hieron. in Jes. comm. 13, 47, 4/7 [CCL 73A, 523]; vgl. Greg. Naz. or. 6, 18 [PG 35, 744f]). Jes. 3, 5 sieht Hieron. in Jes. comm. 2, 3, 5 (CCL 73, 49) durch die Zerstörung Jerusalems erfüllt, wobei er sich auf Josephus (b. Iud. 5, 1, 2f) stützt, s. o. Sp. 1048.

4. *Antichrist.* Er wird zunächst gut sein u. auch πολιὰς τιμῶν (PsHippol. consumm. 23 [GCS Hippol. 1, 2, 298]). Dann aber wird es während seiner Herrschaft keine Ehrfurcht vor dem G. u. kein Mitleid mit der Jugend geben (ebd. 7 [291]; vgl. Lact. inst. 7, 17, 9; epit. 66, 2).

h. *Negative Züge. 1. Altersschelte u. -klage.* Die Darstellung der geistigen u. körperlichen Altersleiden ist ein bevorzugtes Mittel christlicher Paränese. Sie dient vor allem dem Zweck, die Hinfälligkeit des irdischen Lebens einzuprägen u. auf die Herrlichkeit des künftigen hinzuweisen. Nicht nur persönliche Erfahrung, sondern auch der Motivschatz der antiken Altersschelte, der den Vätern bekannt war (vgl. zB. Hieron. in Amos lib. 2 praef. [CCL 76, 255]; Gnilka, Altersklage 14. 10), werden christlich genutzt. Stellen des AT, wie Ps. 90 (89); Jes. 40, 6; Koh. 12, 1/7, stützten solche Sicht des G., die oft gerade in Exegese dieser Stellen entfaltet wird (Hieron. tract. in Ps. 89, 6/10 [CCL 78, 121/3]; comm. in Eccl. 12, 1/8 [CCL 72, 351/6], wo die streng physiologische Erklärung der Stelle mitverarbeitet ist; hierzu D. Buzy: RevBibl 41 [1932] 329/40; zur Wirkung aufs MA Sprangel 78/95). Anlaß dazu boten ferner die Trost- u. Trauerreden (Greg. Nyss. or. fun. Pulch.: 9, 466 Jaeger/Spira u. ö.; Gnilka, Aetas 253_{21}; ders., Altersklage 18_{65}). Bisweilen geht die Paränese in subjektiv bewegte Klage über, bes. bei Hieronymus, der den Prozeß des Alterns mit besonderer Sensibilität beobachtete, u. in den Gedichten des empfindsamen Gregor v. Naz. (ebd. 19/22). Obwohl der vorbildliche Christ das Ewige Leben herbeisehnt u. daher das G. nicht fürchtet, das ihn diesem Ziel näher bringt (ebd. 15f), ist doch auch die Altersklage vom christl. Standpunkt aus berechtigt u. sinnvoll, weil der Verfall der menschlichen

Natur im G. eine Folge der Sünde des Menschen u. vom Schöpfer nicht gewollt ist (Greg. Nyss. anim. et res.: PG 46, 148A/9D). Gerade in bewegten Äußerungen der Altersklage gedenkt Hieronymus der Langlebigkeit der Menschen vor der Sintflut (‚secunda immortalitas‘) u. der Verkürzung der Lebenszeit als Strafe für die Sünden (Hieron. ep. 10, 1; tract. in Ps. 89 [CCL 78, 122]; s. o. Sp. 1045 zu Gen. 6, 3). Spezifisch christliche ‚crimina senectutis‘ ergeben sich aus der Unfähigkeit des G. zu karitativem u. asketischem Verdienst, zu Predigt u. Feier der Eucharistie (Hieron. ep. 52, 3; Greg. Naz. carm. 2, 1, 50, 13/6. 25/54 [PG 37, 1386/9]; PsAthan. vit. Synclet. 100 [PG 28, 1549B]; vgl. Gnilka, Altersklage 10f. 22_{98}). Bresthaftigkeit u. Häßlichkeit des G. zu schildern, hatten die Väter auch sonst in verschiedenen Zusammenhängen Anlaß: etwa bei Darstellung der Vergreisung des Sünders (s. u. Sp. 1085f), der ‚senectus mundi‘ (Cypr. Demetr. 4; Aug. serm. 81, 8 [PL 38, 504]), des ständigen Wechsels als des Gesetzes menschlichen Lebens (Gnilka, Neues Alter 34 u. ö.). Vgl. auch Caes. Arel. serm. 21, 4 (SC 243, 16): wer einen Greis zum Freunde hat, liebt an ihm nicht das Sichtbare, denn der Greisenkörper ist überaus häßlich; hieraus folgt, daß es möglich ist, den unsichtbaren Gott zu lieben.

2. *Alterslaster.* Als spezielle Laster des G. werden Jähzorn, Trägheit, Kleinmut u. Trunksucht genannt (Gnilka, Aetas 123_{32}), auch Anspielungen auf die bekannte Geschwätzigkeit der Alten fehlen nicht (Greg. Naz. carm. 1, 2, 29, 188 [PG 37, 898A]; or. 26, 10 [PG 35, 1240A]). Geschwätzigkeit, Jähzorn, Griesgrämigkeit u. Gelächter kennzeichnen nach der Fructuosus zugeschriebenen Regula communis (8 [PL 87, 1116D/7A]) das Gehaben schlechter Greise. Beispiele für Härte u. Neid greiser Mönche gegenüber jüngeren Brüdern bietet die Mönchsliteratur (Matthei/Contreras 38/41. 45). Das Alterslaster der Trägheit überwand Abraham, als er auf Gottes Geheiß (Gen. 12, 1) mit 75 Jahren nach Ägypten wanderte (Joh. Chrys. in Gen. hom. 31, 5 [PG 53, 289]). Als Hauptfehler gilt der Zorn, weshalb die ὑπομονή als dem G. angemessene Tugend empfohlen wird (Joh. Chrys. in Tit. hom. 4, 1 [PG 62, 682]). Wehe den greisen Mönchen, die durch Zorn den Leuten draußen ein schlechtes Beispiel geben (Evagr. Pont. sent. mon. § 112f [TU 39, 4, 162 Greßmann])! Die Trunksucht bei Greisen, die Joh. Chrys. in Tit. hom. 4, 1 (683) medizinisch erklärt, ist ein Hauptlaster alter Frauen (ebd.); sie führt zu vorzeitigem G. u. frühem Tod (Basil. hom. 14, 7 [PG 31, 457B]). Allerdings läßt die Altersschwäche manche Fehler beim Greis verzeihlicher erscheinen als beim Jüngling (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 7, 4 [PG 63, 66f]). Eine Hauptstelle zur ganzen Thematik bildet Hieron. in Tit. 2, 2/5 (PL 26, 612D/7B).

3. *Jugendlaster im Greisenalter.* Kein Lebensalter ist gänzlich gegen irgendeines der Laster gefeit, so auch nicht das G. gegen Laster der Jugend (Hieron. ep. 125, 19). Sie sind aber beim Greis bes. schlimm, weil die natürlichen sittlichen Vorteile des G. nicht genutzt werden u. das Böse stärker hervortritt (Gnilka, Aetas 126). Ein lasterhafter Greis verdient den Namen γέρων nicht (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 7, 3 [PG 63, 65]; vgl. in Jes. interpr. 3, 6 [PG 56, 48]; Greg. Naz. or. 40, 17 [PG 36, 380f]). Jugendlaster sind bei der Greisin, Alterslaster beim Mädchen schärfer zu bestrafen (Basil. reg. brev. 82 [PG 31, 1141A/B]). Der altersschwache Körper eines Menschen, der früher ausschweifend lebte, wird sogar παρὰ δύναμιν zur Sünde gereizt (PsBasil. virg. 13 [PG 30, 697B]). Ein Jugendlaster beim Greis ist die Wollust; vor ihr ist das G. nur relativ sicher (Hieron. in Amos lib. 2 praef. [CCL 76, 255]: Bild vom Funken unter der Asche; dazu Gnilka, Altersklage 14_{47}; ferner Hieron. ep. 117, 10; Aug. serm. 128, 9; 161, 3), wofür die Erzählung des alten Mönchs Pachon (Pallad. hist. Laus. 23 [128/32 Bartelink]) ein Beispiel bietet. Typen böser Greise sind die beiden Ältesten der Susannageschichte (Gnilka, Aetas 122f. 126_{41}; vgl. PsCypr. pudic. 9 [CSEL 3, 3, 20]). Auch Schwelgerei im G. ist bes. verwerflich (Joh. Chrys. in Gen. hom. 37, 3 [PG 53, 345]; dazu Gnilka, Καλόγηρος 15f). Ein düsteres Gemälde von den ausschweifenden Gelagen in gallischen Städten, an denen angesehene christliche Greise teilnahmen, entwirft Salvian (gub. 6, 73f. 78 [CSEL 8, 145/7]); die Beteiligung der Alten an den Exzessen wird als erschütterndes Zeichen der allgemeinen Depravation aufgefaßt. Ein weiteres Jugendlaster, für das sich das G. anfällig erweist, ist die Schaulust in Zirkus u. Theater (s. o. Sp. 1065). Hier ertragen die Alten willig alle Strapazen, beim Gottesdienst leiden sie angeblich unter Enge, Hitze usw. (Joh. Chrys. Anna 4, 1 [PG 54, 661]; vgl. in Joh. hom. 57, 4 [PG 59, 320]). Schließlich bleibt auch den Greisen nicht die

Torheit der Jugend erspart; das Homerwort von der Torheit der Jungen (Od. 7, 294) gilt auch für den altersschwachen Greis (Cyrill. Alex. c. Iulian. 7 [PG 76, 848A; vgl. 845D]; dazu Greg. Naz. carm. 1, 2, 33, 225f [PG 37, 944]). Sie zeigt sich u. a. darin, daß die Menschen sogar noch im hohen Alter Häuser bauen usw., ohne an den Tod zu denken (Joh. Chrys. in Act. hom. 47, 3 [PG 60, 330]).

4. Kosmetik. Putzsucht wird auch älteren Menschen gefährlich: sie tritt an die Stelle der Sinnenlust (Tert. cult. fem. 2, 9, 3; vgl. Prud. ham. 282/4). Besonders verwerflich ist das Färben u. Salben grauer u. weißer Haare (Clem. Alex. paed. 3, 16, 2/18, 3; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 4, 4 [PG 63, 66]), das nicht nur von Frauen, sondern auch von Männern geübt wurde (Tert. cult. fem. 2, 8, 2). Denn graues Haar ist ein Würdezeichen (Clem. Alex. paed. 3, 63, 3f). Wer es färbt, straft das Herrenwort Mt. 5, 36 Lügen (Tert. cult. fem. 2, 6, 3; s. o. Sp. 1057). Gott selbst trägt (nach Apc. 1, 14; s. o. Sp. 1055) weißes Haar (Cypr. hab. virg. 16). Kosmetik u. Mittel gegen das Altwerden brachten die gefallenen Engel den Frauen bei (Iren. demonstr. 18 [SC 62, 58f]). Grauhaar gehört für Pallad. hist. Laus. prol. 15f (16 B.) zu den äußeren Merkmalen der Heiligen; er warnt vor heuchlerischen Greisen, die ‚ihre Haut unziemlich pflegen' (ebd.). Durch Predigten gegen die Kosmetik alter Frauen machte sich Joh. Chrysostomus Feinde (Pallad. vit. Joh. Chrys. 8 [45, 15/22 C.-N.]). Verpönt ist auch die Gewohnheit alter Frauen, durch Verwendung fremden Haars dem eigenen Fülle zu geben (Hieron. ep. 38, 3). Im übrigen nutzen alle Kosmetika nichts: die Runzeln bleiben, u. der Tod naht unerbittlich (Clem. Alex. paed. 3, 16, 3; vgl. ebd. 2, 69, 4f; Tert. cult. fem. 2, 6, 3). Der durch Kosmetika vorgetäuschten Jugend steht die Verjüngung des Menschen durch Christus (Eph. 4, 20/4) u. die von Gott verheißene Unvergänglichkeit gegenüber (Clem. Alex. paed. 3, 17, 2; Tert. cult. fem. 2, 6, 3; vgl. Gnilka, Aetas 247_7).

i. Eschatologisches. Nach der Auferstehung wird es ein G. nicht mehr geben. Der Gedanke wurde bes. in Auseinandersetzung mit dem Origenismus entfaltet. Eines der Argumente des Origenes gegen die leibliche Auferstehung besagte, daß dem Greis (dem Kranken, dem Säugling) ein Elend ohne Ende bevorstehe, wenn er in demselben Leibe auferstünde (Greg. Nyss. anim. et res.: PG 46, 137B/41A; Hieron. c. Joh. Hieros. 26 [PL 23, 395B]); dasselbe Argument wurde auch von Heiden benützt (ebd. 32 [400B/C]). Demgegenüber lehrten Gregor v. Nyssa, Gregor v. Naz., Hieronymus, Augustin u. a., aber auch schon Tertullian, daß Altersunterschiede unter den Auferstandenen nicht mehr existieren, vielmehr alle ein geistiges u. körperliches Vollalter haben werden; die Exegese von Jes. 65, 20 u. Eph. 4, 13 spielte dabei eine wichtige Rolle. Zum Ganzen Gnilka, Aetas 148/62; ders., Alter 28f; ferner E. Benz, Die ewige Jugend in der christl. Mystik: Eranos Jb 40 (1971) 1/50, bes. 6/11 zu Augustin u. 11/3 zu Thomas v. Aquin. Einen dichterischen Preis des künftigen Lebens ohne G. u. Krankheit gibt Prud. cath. 10, 101/4.

j. Das Ideal geistiger Antizipation des Greisenalters. 1. Die Entwertung der Zeit. Das Heil sollte nach dem Willen Christi an keine Altersstufe gebunden sein: der reiche Jüngling erregte Sein Wohlgefallen (Mc. 10, 21), die Kinder, so lehrte Er, sind für das Himmelreich geradezu prädisponiert (Mt. 18, 1/5 par.). Umgekehrt galt seit jeher der Grundsatz, daß es für die Bekehrung im G. nicht zu spät sei (s. u. Sp. 1078), wie denn auch das NT Vorschriften für einen christl. Lebenswandel der Alten enthält (s. o. Sp. 1056). Gott sieht nicht auf die Person, aber auch nicht auf das Lebensalter, sagt Cyprian (ep. 64, 3 [CSEL 3,2, 719]); omnis aetas perfecta Christo est, lehrt Ambrosius (ep. 17, 15 [PL 16, 1005B]). In diesem Zusammenhang spricht Cyprian von der ‚göttlichen u. geistigen Gleichaltrigkeit' aller Menschen (ep. 64, 3: aequalitas divina et spiritalis; Gnilka, Aetas 118/21). Wenn jedes Lebensalter gleichermaßen das Wohlgefallen Gottes erlangen kann, dann ist die Zeit für die Vollkommenheit eines Menschen nicht entscheidend: von diesem Ansatz her war es möglich, daß die kirchlichen Denker jene Linie der Zeitentwertung, die von der philosophischen Spekulation des Hellenismus ausgeht (s. o. Sp. 1028f) u. durch Philon in die jüd. Bibelexegese Eingang fand (s. o. Sp. 1050/2), fortsetzen u. verstärken. Immer wieder richten sie scharfe Angriffe gegen pure Autoritätsgläubigkeit u. kritiklose Verehrung des G.: alt u. grau geworden sind auch Schlechte, wofür die beiden Ältesten der Susannageschichte (Dan. 13, 45/63) ein Paradebeispiel bieten (Joh. Chrys. poenit. 2, 2 [PG 49, 286]; Pallad. vit. Joh. Chrys. 4 [27, 5/17 C.-N.]). Bloße annositas (vitae longaevitas, annorum numerositas) stellt keinen Wert dar, schadet sogar bisweilen, insofern der Teufel naive Autoritätsgläubigkeit gegenüber bösen Greisen benutzt, um junge Leute zu Fall zu bringen (Joh. Cass. conl. 2, 13 [CSEL 13, 52f]). Auf die Entscheidung für Christus kommt es an, nicht auf die Zeit des äußeren Christseins (Orig. in Mt. comm. 15, 26. 36 [GCS Orig. 10, 425f. 457f]: προαίρεσις, opp. χρόνος, [458]) auf die seelische Reife, nicht auf die körperliche, zeitbedingte Entwicklung (ebd. 17, 8f [605/8]), auf die Gesinnung, nicht auf das Lebensalter (Joh. Chrys. aO.: γνώμη, opp. ἡλικία; Gnilka, Aetas 119/23). In dieselbe Richtung weist die Vielzahl biblischer Exempla für das Idealbild des tugendhaften, weisen Knaben u. Jünglings, die sich die Kirchenväter bereitgestellt haben (s. u. Sp. 1077f). Wird ein Greis gelobt, bringt man gleichzeitig zum Ausdruck, daß er das Lob nicht nur aufgrund des Alters verdiene: stereotyp sind Formulierungen wie καὶ πολιτείᾳ καὶ ἡλικίᾳ αἰδέσιμος, καὶ πολιᾷ καὶ φρονήσει τετιμημένος, probatae aetatis et fidei usw. (Gnilka, Aetas 124).

2. Greisenalter u. Kindheit als normative Werte. Altersüberlegenheit u. Zeitverachtung bilden allerdings nur eine geistige Strömung. Ihr wirkt die ungemeine Wertschätzung des G. gerade innerhalb des frühen Christentums entgegen; sie beruht auf der Tugendhaftigkeit, die diesem Lebensalter in besonderem Maße eignet (s. Sp. 1059/61), u. auf der Verdienstlichkeit eines langen christl., bes. asketischen Lebens, (s. o. Sp. 1060f. 1063f). So werden die Begriffe, G.' ‚Greis', ‚Grauhaar' usw. zu spiritualisierten Normbegriffen, die als solche einerseits der Hochschätzung des G. Ausdruck geben, andrerseits den Wert des G. stark relativieren, weil auch Jugendliche, ja Kinder im geistig-spirituellen Sinne ‚Greise' sein können. Die Problematik von Norm u. Ausnahme erörtert Joh. Chrys. in Jes. interpr. 3, 3 (PG 56, 42f); s. Gnilka, Aetas 34/6. Es wird ideales Ziel christlichen Lebens, die Jugend in Richtung auf das G. zu ‚übersteigen' (transcendere annos: zB. Cypr. ep. 76, 6 [CSEL 3,2, 832]), sie zu ‚überwinden' (aetatem superare: zB. Ps-Hilar. libell. 13 [PL 10, 745B]), das G. ‚früher zu erreichen' (Greg. Nyss. virg. 23, 6 [SC 119, 548]); s. Gnilka, Aetas 27_4. 140 u. ö. Die Möglichkeit zu solcher Transzendenz des äußeren Lebensalters schafft die Gnade Gottes (ebd. 147). Formulierungen wie γεγηρακυῖα ἐν τῷ οὐρανίῳ φρονήματι (Vit. Melan. 12 [SC 90, 148/50]), fidei . . . virtute veteranus (Ambr. ep. 18, 1 [PL 16, 1013B] über den jugendlichen Kaiser Valentinian II), canae fidei aetas (Ambr. Ioseph 58 [CSEL 32, 2, 110]), apostolica canities (Paul. Nol. carm. 25, 218 [CSEL 30, 245]) beweisen, daß es neben intellektuellen Vorzügen gerade spezifisch christliche Werte sind, für die jene spiritualisierten Begriffe eintreten (Gnilka, Aetas 101). Ein weiterer, tiefer Unterschied des christl. Ideals der Alterstranszendenz zu ähnlichen Gedanken in Antike (s. o. Sp. 1028f) u. Judentum (s. o. Sp. 1050f) besteht darin, daß der geforderten geistigen Bewegung des praecurrere (scil. aetatis maturitatem: Ambr. in Ps. 118 expos. 19, 19 [CSEL 62, 430]) eine solche des remeare (sc. in puerilem castimoniam tamquam in naturam infantium: Ambr. virginit. 30 [14 Cazzaniga]) entspricht (Gnilka, Aetas 106f). Es gibt im Christentum aufgrund von Mt. 18, 3 par. auch das Ziel einer ὁμοίωσις πρὸς τὰ παιδία (Orig. in Mt. comm. 13, 16f [GCS Orig. 10, 219/24]), die Pflicht zur Bewahrung kindlicher Unschuld, Einfalt, Demut im Alter, also nicht nur ein puer senex-, sondern auch ein senex puer-Ideal. Maximus v. Turin (serm. 54, 1f [CCL 23, 218f]) schreibt: bonus . . . transitus est transire . . . ad infantiam de senectute (Gnilka, Aetas 208f), u. Tertullian bringt das Oxymoron wörtlich: quidam . . . totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri (apol. 9, 19 über die Keuschheit der Christen). Erst infolge dieser wesentlichen Ergänzung kann die Alterstranszendenz, d. h. die Vermeidung typischer Mängel u. die Vereinigung typischer Vorzüge verschiedener Altersstufen, zu einem das gesamte Christenleben umgreifenden Postulat u. zum Ausdruck steter Vollkommenheit werden (Gnilka, Aetas 106/11. 139. 208f, vgl. zB. Aug. en. in Ps. 112, 2 [CCL 40, 1631]).

3. Bibelexegese. Das Ideal der Alterstranszendenz wirkt auf die Bibelexegese ein, wie es umgekehrt aus ihr heraus sich entfaltet (über diese Wechselbeziehung Gnilka, Aetas 112f). Die christl. Exegeten, allen voran Origenes, übernehmen die Lieblingsexegesen Philons (s. o. Sp. 1051) zum Alter Abrahams (Gen. 24, 1 bzw. 18, 11 u. 15, 15 bzw. 25, 8) u. zur Wahl der siebzig Ältesten (Num. 11, 16): P. Wendland, Philonis opera 2 (1897) 218f (Anm. zu Philo sobr. 14/20); Gnilka, Aetas 88/90. Dabei befanden sich die kirchlichen Erklärer in einer günstigeren Ausgangsposition als der jüd. Exeget, weil sie sich für die Spiritualisierung der Begriffe γῆρας, πολιά u.

die Abwertung des bloß äußeren G. auf Sap. 4, 8f (s. o. Sp. 1050) berufen konnten, galt ihnen doch das Weisheitsbuch wo nicht als kanonischer oder gar authentisch salomonischer Text, so doch als ehrwürdige, den kanonischen Schriften nahestehende Erbauungsliteratur (Schürer[3/4] 3, 508/10; Gnilka, Aetas 90f). Denselben harten Ton wie Philon schlägt zB. Ambrosius an, wenn es darum geht, das natürliche G. zugunsten des geistigen abzuwerten (Abr. 2, 9, 64 [CSEL 32, 1, 619] zu Gen. 15, 15), wobei Sap. 4, 8f wiederum die Stütze bietet. Diese Stelle trug auch dazu bei, daß die Kirchenväter in ihren allegorischen Auslegungen den Unterschied, den Philon zwischen den (positiv verstandenen) Begriffen πρεσβύτης, πρεσβύτερος einerseits u. den (negativ aufgefaßten) Wörtern γῆρας, πολιά usw. andrerseits machte (s. o. Sp. 1051), nicht mehr überall berücksichtigen, was im Lateinischen zudem erhebliche Schwierigkeiten bereitet hätte (s. o. Sp. 999; Gnilka, Aetas 91/3). Auch diese Begriffe werden voll in den Vorgang der Spiritualisierung einbezogen, so daß sich eine reiche christl. Metaphorik des ‚Grauhaars' ausbildet: πολιὴ νεότης (Greg. Naz. carm. 2, 2, 5, 221 [PG 37, 1537]), ἡ ἔνδον πολιά (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 7, 4 [PG 63, 66]), ἀρετῇ τὴν ψυχὴν πολιοῦν (Pallad. vit. Joh. Chrys. 4 [27,5 C.-N.]), canities animae (Ambr. ep. 16, 5 [PL 16, 1001B]) usw.; s. Gnilka, Aetas 38. 94. Das geistige G. erscheint bei den kirchlichen Exegeten als Normwert aber nicht nur isoliert, sondern eingebunden in ein System von ‚aetates spiritales': dem äußeren zeitbedingten Wachsen wird ein spirituelles, zeitunabhängiges ‚Wachstum' gegenübergestellt, das durch geistige ‚Altersstufen' gegliedert ist. Dieses System ist von den Exegeten, bes. von Origenes (Orig. in Lc. hom. 11 [GCS Orig. 9^2, 66f]; in Mt. comm. 13, 26 [GCS Orig. 10, 250f]; in Lc. hom. 20 [GCS Orig. 9^2, 123f] u. ö.; Gnilka, Aetas 96/100), weit ausgebaut worden, wofür der paulinische Sprachgebrauch wichtige Hilfen bot (s. o. Sp. 1057). Das sog. ‚puer senex'-Motiv stellt innerhalb dieses Gesamtrahmens also nur gleichsam einen ‚Spezialfall' dar (Gnilka, Aetas 111f. 208/10). Hinzukommt, daß sich die Verhältnisse durch das christl. Leitbild geistiger Kindheit gegenüber der philonischen Exegese komplizieren: der senex puerilis ist nicht nur ein negativer Typos, sondern auch ein positiver (s. o. Sp. 1074). Als solcher gilt zB. Abraham bei Ambr. Abr. 1, 6, 45 (CSEL 32, 1, 534).

4. Begünstigende Faktoren. Bereits Philon faßte die geistige Antizipation des G. als Sieg über die Leidenschaften auf (quaest. in Gen. 4, 152; Gnilka, Aetas 136f). Greis zu sein ‚vor der Zeit' gilt auch Clemens v. Alex. (quis div. salv. 8, 3 [GCS Clem. Alex. 3, 165]) als Ergebnis siegreichen Kampfes gegen die Leidenschaften; nur der jugendliche Asket (ἀγωνιστής) vermag dieses Ziel zu erreichen. Daß der Aufstieg zum geistigen G. von der persönlichen Anstrengung des einzelnen abhängt, hebt Origenes hervor (Orig. in Lc. hom. 20 [GCS Orig. 9^2, 124]; Gnilka, Aetas 138f). Hierher gehören auch Formulierungen wie aetatem superare (s. o. Sp. 1073), iuventutem, annos, naturam vincere (Hilar. tract. in Ps. 118 koph 4 [CSEL 22, 524]; Ambr. in Ps. 118 expos. 18, 31 [CSEL 62, 413f]; Gnilka, Aetas 139f). Enthaltsamkeit, Selbstzucht, Fasten u. a. werden als Mittel solcher Antizipation des G. empfohlen. Das heißt: die Alterstranszendenz wird beliebter Ausdruck des asketischen Ideals u. verbreitet sich mit der asketischen Bewegung seit dem 3./4. Jh. nC. So erklärt es sich, daß der Gedanke des ‚puer senex' bes. in der monastischen u. hagiographischen Lit. hervortritt (A.-J. Festugière: WienStud 73 [1960] 137/9; M. Aubineau: SC 119 [1966] 575/7; Matthei/Contreras 37; ein schönes Beispiel: der junge Paphnutius bei Joh. Cass. conl. 18, 15; die vielzitierte Stelle in der Benediktvita Gregors d. Gr. [dial. 2 praef. (71 Moricca)] bildet nur ein Glied in einer langen biographischen Tradition: Gnilka, Aetas 143/6; T. C. Carp: Latom 39 [1980] 736/9). Wie das Ideal gelebt wurde, lehrt die Erzählung Vitae patr. 5, 16, 17 (PL 73, 972CD): vor dem Schüler, den er ungerecht behandelte, wirft sich der alte Eremit nieder u. bekennt: ‚Du bist mein Vater, weil deine Demut u. deine Geduld meine Bitterkeit besiegt haben. Tritt ein, denn du bist der Greis u. der Vater, ich der Junge u. der Schüler! Durch deine Handlungsweise hast du dich meinem G. überlegen gezeigt.' Es ist daher kein Zufall, daß gerade im Bereich asketischen Lebens jener Ausdruck gefunden wurde, der das christl. Ideal des altersreifen Knaben u. Jünglings in einem einzigen Wort zusammenfaßt: παιδαριογέρων (Pallad. hist. Laus. 17, 2 [70 Bartelink]; Soz. h. e. 3, 14, 2 [GCS Soz. 118]; Cyrill. Scythop. vit. Sab. 11 [TU 49, 2, 94 Schwartz]). Wenn das asketische Christentum die geistige Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ziel sittlichen Strebens proklamierte, so ge-

schah dies auch in der Überzeugung, daß es einst nach der Auferstehung keine Altersunterschiede mehr geben werde (s. o. Sp. 1071f). Die Erfüllung der Alterstranszendenz wurde als Annäherung an jenen künftigen Zustand der Vollkommenheit empfunden. Wie das alles ineinandergreift, zeigt Greg. Naz. or. 26, 11 (PG 35, 1241C), s. Gnilka, Aetas 23f. 148f. Auf besondere Weise hat Augustinus (vera relig. 48f [CCL 32, 217/9]) Alterstranszendenz u. Jenseitserwartung miteinander verknüpft (Gnilka, Aetas 101/3. 159). Alle diese Faktoren zusammen bewirkten, daß die Überwindung der natürlichen Altersstufen zu einem Ideal christlichen Lebens wurde, dessen Spuren in sämtlichen Genera des christl. Schrifttums hervortreten, bald tief u. klar, bald flacher u. bruchstückhafter wie etwa in den vielen Grabinschriften, die einen puer senex rühmen (ebd. 29/32; zum Topos-Problem, das sich in diesem Zusammenhang stellt, ebd. 211/9; vgl. auch P. Hacker, Kl. Schriften [1978] 338/59).

5. Exempla des puer senex. Die im Christentum bes. ausgeprägte Achtung vor dem natürlichen G. bewirkte, daß die Möglichkeit der Alterstranszendenz in Richtung auf das reifere u. hohe Lebensalter einer starken biblischen Beglaubigung bedurfte. Dies ist einer der Hauptgründe für die Häufigkeit biblischer Vorbilder des altersreifen Knaben u. Jünglings bei den Vätern. Zu den beliebtesten Typen gehören Salomon (1 Reg. 2, 12 LXX), Jeremias (Jer. 1, 6f), Daniel (Dan. 13, 45/50), der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lc. 2, 41/50) u. Timotheus (1 Tim. 4, 12). Weiterhin werden genannt: Abel, Loth, Isaak, Jakob, Joseph, Josua u. Kaleb, Samuel, David, Elisaeus, die Kinderkönige Josias u. Joas, die drei Jünglinge im Feuerofen, die sieben makkabäischen Brüder, der Apostel Johannes, der reiche Jüngling (Mt. 19, 16/22 par.) u. Eutychus (nach Act. 20, 9/12); hinzuzurechnen ist wohl auch Moses aufgrund eines Denkmals altchristlicher Kunst (s. u. Sp. 1093). Bisweilen werden mehrere dieser Exempla in Beispielketten zusammengefaßt. Eine achtgliedrige Kette bietet Joh. Chrys. in Jes. interpr. 3, 3 (PG 56, 42/4); Sechserreihen stehen bei Joh. Chrys. educ. lib. 80 (81f Exarchos), PsIgn. Magn. 3 (2, 115f Funk/Diekamp); PsIgn. ep. Mariae ad Ign. 2/4 (ebd. 85/7); Ambr. in Ps. 118 expos. 2, 17/9 (CSEL 62, 29/31); Orsies. doctr. 52 (145 Boon); viergliedrige Ketten haben Hieron. in Jes. 2, 3, 4 (CCL 73, 48) u. Aster. Amas. hom. 6, 1, 3f (59 Datema); Dreiergruppen schließlich finden sich Didasc. apost. 4 (29/31 Connolly) = Const. apost. 2, 1, 3/5 (1, 33 Funk); PsJoh. Chrys. hom. in Ps. 50 (PG 55, 567f). Nicht immer sind die jugendlichen Idealgestalten ausdrücklich als Träger greisenhafter Vollkommenheit bezeichnet, aber der Sache nach sind es alle ‚pueri seniles'. Zum Ganzen s. Gnilka, Aetas 223/44; hier auch 242f über den Unterschied des Ideals innerer Altersüberlegenheit im Verkehr der Generationen bei Ambr. off. 2, 97/100 einerseits u. Cicero (s. o. Sp. 1038f) andrerseits.

k. Kirchliches Leben. 1. Bekehrung im Greisenalter. Christus kam, um jedes Lebensalter zu retten, auch die Greise (Iren. haer. 2, 22, 4 [1, 330 Harvey]; Prud. perist. 10, 743f: omnes capaces esse virtutum Pater / mandavit annos ...; Gnilka, Aetas 115f; s. o. Sp. 1072). Daher gilt der Grundsatz: ‚numquam est sera conversio' (Hieron. ep. 107, 2 mit Bezug auf den greisen pontifex Albinus); niemand soll sich durch die Zahl seiner Jahre abhalten lassen, zu Gott zu kommen (Cypr. Demetr. 25). Wenn auch ein reines, christl. Leben von Jugend auf das Beste ist (Hippol. philos. 4, 5: ‚in Fesseln alt werden' im Gegensatz zum ‚Königslos'; vgl. Hilar. tract. in Ps. 118 beth 1f [CSEL 22, 370f]), so hat doch das G. erst recht keinen Grund, die Bekehrung oder Taufe aufzuschieben (Clem. Alex. protr. 108, 3; Greg. Naz. or. 40, 17 [PG 36, 379/82]). Im übrigen kann der als Greis bekehrte Sünder denselben Lohn erhalten wie der von Kindheit an Gläubige oder sogar noch größeren (Orig. in Mt. comm. 15, 36 [GCS Orig. 10, 457f] zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg [Mt. 20, 1/16]; Orig. in Mt. comm. 15, 26 [GCS Orig. 10, 425f] zu Mt. 19, 30). Tatian (or. 35, 2) rechtfertigt seine erst im vorgerückten Alter erfolgte Bekehrung mit dem Solon-Zitat: γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος (s. o. Sp. 1007). Eindrucksvolles Beispiel einer Bekehrung im G. ist die Geschichte des Victorinus bei Aug. conf. 8, 2, 3/5. Die bunte Altersmischung christlicher Gemeinden, bestätigt durch Plin. ep. 10, 96, 2. 9; Min. Fel. Oct. 9, 6 (wohl auf Frontos Rede gegen die Christen fußend), gab den Heiden von Anfang an Anlaß zu Spott u. Vorwurf (über die Gründe: Gnilka, Aetas 117f): die ‚alten Weiblein' der Christen wurden bes. oft bespöttelt (Tat. or. 33, 1; Lact. inst. 5, 19, 14; Liban. or. 14, 65; Greg. Naz. or. 5, 25 [PG 35, 693B]). Für den Christen ist die Tatsache, daß

Menschen verschiedenen Alters zum Glauben finden, ein Grund freudigen Stolzes (Tert. apol. 1, 7; ad Scap. 5, 2): Greis, Jüngling, Sklave u. Frau, abhängige Familienmitglieder, die sich gegen den Inhaber der Hausgewalt behaupten müssen, leben u. sterben für ihren Glauben (Clem. Alex. strom. 4, 68, 1f). Nicht die christl. Greise, die mit dem G. ‚ringen', indem sie sich um göttliche Dinge bemühen, verdienen verlacht zu werden, sondern der greise Nestor ist lächerlich, der es den jungen Männern im Kampf vor Troja gleichzutun versuchte (Tat. or. 32, 2; s. o. Sp. 1004). Bei den Christen finden sich alte Mütterchen, die nicht klug reden, aber Gutes tun (Athenag. leg. 11, 4).

2. *Kirchenämter.* Der frühen Kirche galt hohes Alter eines Amtsträgers nicht als Nachteil. Es wirkte auch in dieser Beziehung der Grundsatz, den Joh. Chrysostomus in allgemeiner Hinsicht (in Abr. 1 [PG 50, 737]) so formuliert: anders als im bürgerlichen Leben erweisen sich tugendhafte Menschen, wenn sie alt geworden sind, in der Kirche als nützlicher: ‚denn nicht Straffheit des Fleisches, sondern Spannkraft des Glaubens wird verlangt'. Daher empfiehlt zB. Ambrosius auf dem Sterbebett den greisen Simplicianus als seinen Nachfolger (Paulin. vit. Ambr. 46 [116/8 Pellegrino]; dazu Gnilka, Καλόγηρος 5). Mochte auch bisweilen das G. eines Bischofs brutalen Anfeindungen nicht gewachsen sein (Athan. apol. fug. 5 [PG 25, 649BC]; apol. c. Arian. 89 [ebd. 408B/9B] über den hochverehrten greisen Hosius v. Corduba), so gab es doch viele Vorbilder aufopfernder Pflichterfüllung bis ins hohe G., zB. Gregor, den Bischof v. Nazianz u. Vater des ‚Theologen' (Greg. Naz. or. 18, 36 [PG 35, 1033A/B]; Gnilka, Καλόγηρος 18 mit Anm. 79; ders., Aetas 130; s. o. Sp. 1063f). Zur Ausbildung altersmäßiger Höchstgrenzen der Ämter ist die frühe Kirche folglich nicht gelangt. Aber auch Bestimmungen über die Mindestalter setzen sich nur zögernd durch (zum folgenden Gnilka, Aetas 170/89 mit Lit.). Das NT bot für eine altersmäßige Ordnung der Kirchenämter nur geringe Anhaltspunkte (s. o. Sp. 1054). Die Mahnung 1 Tim. 5, 22: ‚Lege keinem voreilig die Hände auf!' konnte gegen verfrühtes Aufsteigen zum Priestertum (Leo M. ep. 12, 2 [PL 54, 647B]: ante aetatem maturitatis) angeführt werden, u. der Titel ‚presbyter' sprach ebenfalls für ein höheres Alter; denn die Doppelbedeutung des Wortes (s. o. Sp. 1054) geriet nie ganz in Vergessenheit, auch bei den Lateinern nicht (daher kann Papst Zosimus ep. 9, 2 [PL 20, 671AB] anordnen: iam vero ad presbyterii fastigium talis accedat, ut . . . nomen aetas impleat). Aber man wußte auch, daß der Apostel Johannes in jungen Jahren vom Herrn berufen wurde, u. gegen die Regel stand ferner Timotheus (nach 1 Tim. 4, 12; s. o. Sp. 1057) als Ausnahme. Mehr als einzelne Stellen wirkte jedoch das Ideal der Alterstranszendenz (s. o. Sp. 1072/8) gegen die Festlegung von Mindestaltern. Die Irrelevanz des äußeren Lebensalters galt als göttliches Gesetz (Ambr. in Ps. 118 expos. 13, 13 [CSEL 62, 289]: wem Klugheit des G. eignet, der ist ‚nach göttlicher Definition' nicht jung) u. konnte stets ins Feld geführt werden, wenn es um die Frage der Würdigkeit junger Weihekandidaten ging. So kombiniert Hieron. in Jes. 2, 3, 2 (CCL 73, 43) alttestamentliche u. paulinische Vorschriften über die ‚Ältesten' (Num. 11, 16; 1 Tim. 5, 17/20), um daraus unter Berufung auf den Vorrang der ‚senectus spiritalis' (Prov. 20, 29; Sap. 4, 8f) den gemeinsamen Grundsatz abzuleiten, daß nach göttlichem Willen der Presbyter als Amtsträger nicht alt zu sein brauche. Zu einem ähnlichen Resultat gelangt PsBasil. in Jes. 103f (PG 30, 285A/8B): die Priester sollen in der Regel ältere Männer sein, erfahren u. charakterlich gefestigt, aber wenn an einem Jüngeren ein πρεσβυτικὸν φρόνημα gefunden wird, dann darf man dieses (göttliche) Geschenk keinesfalls verachten. Die Didaskalie u. die Apostolischen Konstitutionen schreiben vor, der Bischof solle mindestens fünfzig Jahre alt sein; doch könne Altersdispens erteilt werden: Bedingung hierfür sei das geistige G., das der Bewerber nach dem Zeugnis aller besitzen müsse (Didasc. apost. 4 [29/31 Connolly] = Const. apost. 2, 1, 3/5 [1, 33 Funk]). Von den vielen konkreten Einzelbeispielen hier nur dieses: Bischof Alexander v. Kpel, selbst fast hundertjährig, empfiehlt vor seinem Tode (iJ. 340) nicht den alten Makedonios, den Favoriten der arianischen Partei, als seinen Nachfolger, sondern den jugendlichen Paulus: ἄνδρα νέον μὲν τὴν ἡλικίαν, προβεβηκότα δὲ ταῖς φρεσίν (Socr. h. e. 2, 6 [PG 67, 193A]). Doch die Grenze zwischen Regel u. Ausnahme war in der Praxis oft schwer zu ziehen, u. gerade die häufige Berufung auf die biblischen Vorbilder jugendlicher Vollkommenheit (s. o. Sp. 1077f) sowie die Ausbreitung des Ideals geistiger Altersüberlegenheit trugen schließlich mit dazu bei, eine feste Ordnung der Mindestalter notwendig erscheinen zu lassen. Lehrreich ist in diesem Zusammenhang Greg. Naz. or. 39, 14 (PG 36, 349C/52B), s. Gnilka, Aetas 182/5.

3. *Klosterordnungen.* Die Regula Benedicti (66, 1) fordert, der Pförtner des Klosters solle ein weiser Greis sein: ad portam monasterii ponatur senes sapiens, qui sciat accipere responsum et reddere et cuius maturitas eum non sinat vagari. Der Relativsatz enthält die Begründung der verlangten Eigenschaften: weise soll der Pförtner sein, damit er den Ankommenden rechten Bescheid erteilen kann, alt, damit zusätzliche Gewähr für seine ständige Anwesenheit an der Pforte gegeben ist. Das ist die zutreffende Auffassung der Stelle (Gnilka, Aetas 197/200; ebd. zu der Lesart vacari statt vagari). Denn für Benedikt ist Weisheit durchaus nicht etwa an das G. gebunden. Anciennität (conversationis tempus) u. persönliches Verdienst (vitae meritum) bestimmen die Rangfolge im Kloster (Bened. reg. 63, 1. 8), nicht das Lebensalter, quia Samuhel et Danihel pueri presbyteros iudicaverunt (ebd. 63, 6f; vgl. E. Baccetti: RivAscMist 7 [1962] 460 sowie 476 zu Bened. reg. 30, 2). Das ist alte mönchische Tradition (Hieron. reg. Pachom. praef. 3 [6 Boon]; Joh. Cass. inst. 2, 3, 2 [CSEL 17, 19]; vgl. schon Philo vit. cont. 67 zu den Therapeuten; über Basilius' Regeln: Gnilka, Aetas 192), kommt doch der Eintritt ins Kloster einem Neubeginn des Lebens gleich. Aber die Exempla der beiden ‚Knabengreise' legen nahe, daß Benedikts Anordnungen überdies von dem frühchristl., gerade im asketischen Leben verankerten Ideal der Alterstranszendenz (s. o. Sp. 1076f) geprägt sind (vgl. Matthei/Contreras 43f). Das bestätigt die rigorose Art, mit der Benedikt den Gesichtspunkt der Anciennität u. damit auch den des Lebensalters hinter den inneren Wert des einzelnen zurückstellt, wenn es um die Frage der Eignung zu wichtigen Klosterämtern geht. Vgl. Bened. reg. 64, 2 über die Abtswahl; hieraus folgt: wenn der Abt der ‚Letzte' im Kloster sein kann, dann auch der Jüngste (B. Hegglin, Der benediktinische Abt [1961] 35; vgl. Bend. reg. 21, 4 über die Dekane). Wie wenig selbstverständlich diese Haltung sogar innerhalb des Denkens der Alten Kirche ist, beweist PsBasil. ascet. 3 (PG 31, 876A/B), wo verlangt wird, der Leiter einer klösterlichen Gemeinschaft solle sich sowohl durch das geistige als auch durch das körperliche G. auszeichnen, ‚denn in der menschlichen Natur ist das Ältere irgendwie das Ehrwürdigere'. Nach Basilius selbst (reg. fus. 27 [PG 31, 988B]) sollen die Mitglieder des klösterlichen ‚Kontrollrats' Männer sein, die sich durch Alter u. Verstand auszeichnen. Auch die Regula Benedicti kennt zwar einen Rat der ‚seniores' (3, 12; über die schillernde Bedeutung der Worte senior u. iunior in der Regel s. B. Linderbauer, S. Benedicti Regula Monachorum [1922] 270 zu Bened. reg. 23, 4; dazu Gnilka, Aetas 193_{15}), aber wenn es um wichtige Angelegenheiten geht, soll der Abt den gesamten Konvent einberufen (Bened. reg. 3, 1), ‚weil der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Bessere ist' (ebd. 3, 3). Kluge Rücksichtnahme gegenüber den Novizen dürfte der Grund dafür sein, daß nach dem Willen des Klostergründers ein ‚senior' als Novizenmeister fungieren soll, allerdings auch hier nicht einfach ein Alter, sondern einer, qui aptus sit ad lucrandas animas (ebd. 58, 6). Desgleichen zielt die Vorschrift: iuniores . . . priores suos honorent, priores minores suos diligant (ebd. 63, 10; vgl. 4, 70f) nicht primär auf das Verhältnis der Generationen, sondern auf das der ordines (vgl. ebd. 63, 5/8). Auf einer anderen Ebene, der der pietas (ebd. 37, 3 pia consideratio), liegen die Aufforderungen zu liebevoller Rücksichtnahme gegenüber Kindern u. Greisen (s. o. Sp. 1066f). Zur Regula Benedicti im Ganzen s. Gnilka, Aetas 189/202 mit Lit. Den möglichen Konflikt zwischen G. u. Anciennität beleuchtet die Geschichte Vitae patr. 5, 10, 113 (PL 73, 932C); wenn ein Junger besondere Vorrechte erhielt, wurden die Alten mitunter auf eine harte Probe gestellt: vgl. etwa Vit. Pachom. G^1 77 (Subs. hag. 19, 52 Halkin), dazu Gnilka, Aetas 192_{10}; Matthei/Contreras 40. 44f. Andrerseits finden sich Zeugnisse genug dafür, daß das klösterliche Zusammenleben dem Ideal spiritueller ‚Gleichaltrigkeit' (s. o. Sp. 1072f) durch Demut, Gehorsam, Liebe u. Geduld im Verhältnis der Generationen praktische Geltung verschaffte: zB. Paul. Steph. reg. 2f (PL 66, 951C); s. Matthei/Contreras 47/52.

4. *Witweninstitut.* Das kirchliche Witweninstitut ist für das G. von Belang, weil es sich auf die konkrete Altersvorschrift 1 Tim. 5, 9 stützte, die einzige, die es im NT überhaupt gibt: sechzig Jahre soll das Mindestalter der Witwen betragen. Joh. Chrysostomus (vid. iun. 2 [PG 48, 600]) betont, Paulus habe nirgendwo ein Alter für die Bischöfe festgesetzt, wohl aber für Witwen. Die Bestimmung wur-

de allerdings in der Praxis nicht stets beachtet; von einem aufsehenerregenden Fall berichtet Tert. virg. vel. 9, 2 (CCL 2, 1219). Die Didaskalie 3, 1 (1, 182 Funk) setzt das Mindestalter auf 50 Jahre herab. Ambrosius, getragen von dem Ideal der Alterstranszendenz (s. o. Sp. 1072/8), wagt es, sogar die ausdrückliche Altersangabe 1 Tim. 5, 9 ins Geistige zu transponieren (vid. 9 [PL 16, 250f]); vgl. Gnilka, Aetas 188. Über die Entwicklung des Viduats s. M. B. v. Stritzky, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche: LiturgJb 28 (1978) 136/54, bes. 139/52; über seine Geschichte im MA Sprandel 107/15.

5. Verschiedenes. Als Haushälterin ist eine häßliche Alte geeignet, wenn man keusch leben will (Hieron. ep. 128, 3). Aber selbst eine solche kann gefährlich werden; deshalb soll sie mit dem Priester, dessen Haushalt sie führt, verwandt sein (PsCypr. singul. cler. 44). Wer nach dem Tod der Ehefrau mit der Verwaltung des Hauses nicht allein fertig wird, nehme eine Witwe zu sich, deren Schönheit im Glauben besteht, deren Mitgift die Armut ist, die ausgezeichnet ist durch das G. (Tert. castit. 12). Ein Mädchen soll von einer alten Frau unterrichtet werden, nicht von einem Mann (Joh. Chrys. in Tit. hom. 4, 2 [PG 62, 684]). Eine junge Asketin darf nicht mit einer Altersgenossin verkehren, sondern soll einer guten Alten unterstehen (PsAthan. virg. 14 [TU 29, 2, 48 v. d. Goltz]; vgl. Pallad. hist. Laus. 37, 13 [190 Bartelink]: eine Greisin als Dienerin einer röm. Asketin; s. auch Matthei/Contreras 36). Daß Paulus Tit. 2, 3 jüngere Frauen schlechthin den älteren unterstellt, nicht nur Töchter den Müttern, wertet Joh. Chrys. in Tit. hom. 4, 2 (PG 62, 683) als gemeinschaftsfördernde Maßnahme.

l. Askese im Greisenalter. 1. Erleichterungen. Die hohe Wertschätzung der *Askese brachte die Frage auf, inwieweit sie im G. beizubehalten sei; denn daß die asketischen Leistungen von alten Menschen nicht in unvermindertem Maße erbracht werden können, wußten die Kirchenväter sehr wohl (Gnilka, Altersklage 10f. 22). Mäßigen Weingenuß im G. hält Clemens v. Alex. (paed. 2, 22, 3/23, 3) aus medizinischen Gründen für erlaubt (s. o. Sp. 1031), desgleichen Joh. Chrysostomus (in Tit. hom. 4, 1 [PG 62, 683]). Weingenuß war greisen Mönchen auch in den ägypt. Klöstern gestattet (Hieron. ep. 22, 35; vgl. Evagr. Pont.: PG 40, 1281C; Vit. Pachom. G^1 79 [Subs. hag. 19, 53 Halkin]: 70jährige Mönche, die, auch in Krankheit, nie Wein tranken). Eine Warnung an junge Asketinnen, sich durch dieses Privileg älterer nicht anstecken zu lassen, erteilt PsAthan. virg. 22 (TU 29, 2, 58 v. d. Goltz). Pachomius verwehrte sehr Alten die Aufnahme ins Kloster (Pallad. hist. Laus. 18, 13 [86 Bartelink]; für den Beginn eines Lebens als Anachoret war man normalerweise schon mit 60 Jahren zu alt: Antonius: ebd. 22, 2 [118 Bartelink]); greise Mönche durften nach seiner Regel nicht nur mittags wie alle anderen, sondern auch abends essen (Hieron. reg. Pachom. praef. 5 [7 Boon]) u. in einer abschließbaren Zelle schlafen (Pachom. reg. praec. 107 [42 Boon]). Im Weißen Kloster von Atripe waren ältere Mönche u. Nonnen von jedem Fastenzwang befreit (s. R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Bd. 7, 478). Erleichterungen der Askese für Greise u. Kinder bes. in der Ernährung sieht die Regula Benedicti (37) vor, getreu dem Grundsatz: nihil asperum, nihil grave (ebd. prol. 46); mittelalterl. Stimmen zur Frage (bes. Weingenuß im G.): Sprandel 118/22.

2. Fortsetzung im Greisenalter. Andrerseits gilt auch hier, daß das G. sich nicht auf den Lorbeeren der Jugend ausruhen darf (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 7, 3 [PG 63, 64]; Hieron. in Koh. 11, 6/8 [CCL 72, 347f]). Fasten macht Greise ehrwürdiger (Basil. ieiun. 1, 7; 2, 5 [PG 31, 173C. 192B]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 2, 1 [PG 53, 27]); es ist leichter im G., wenn man lange daran gewöhnt ist (Basil. ieiun. 2, 2 [PG 31, 188B]); schwer fällt die Askese, wofern man erst in späteren Jahren beginnt (Ambr. in Ps. 118 expos. 2, 3 [CSEL 62, 21] zu Lament. 3, 27f). Schweigen ist als asketische Übung gegen das Alterslaster der *Geschwätzigkeit geeignet (Greg. Naz. carm. 2, 1, 34, 175/92 [PG 37, 1319/21]). Der greise Asket besitzt eine unvergängliche (geistige) Jugend (Joh. Chrys. oppugn. 2, 9 [PG 47, 346]).

3. Besondere Leistungen. Wir hören viel von herausragenden Leistungen greiser Asketen. Der hl. Antonius wurde zwar in den letzten 15 Jahren seines langen Lebens von zwei Asketen bedient (Athan. vit. Anton. 91 [PG 26, 969B]), milderte aber ansonsten sein strenges Leben in keiner Hinsicht (ebd. 93 [973A]). Der greise Pachomius zeigt sich ausdauernder als jüngere Mönche (Vit. Pachom. G^1 60f [aO. 41f Halkin]), ebenso Makarios v. Alex. (Pallad. hist. Laus. 18, 12/6 [84/8 Bartelink]). Ebd. 19, 8 (100 B.) ist die Rede von γέροντες καὶ ἀσκητικώτεροι. Muster höchster Askese im G. sind zB. noch Dorotheos bei Palladius (ebd. 2

[20/3 B.]), Amun bei Athanasius (vit. Anton. 60 [PG 26, 929A]), Hilarion bei Hieronymus (vit. Hilar. 11 [PL 23, 34A]). Der greise Vater Gregors v. Naz. treibt Askese, um den Beistand Gottes zu erwirken (Greg. Naz. or. 18, 32 [PG 35, 1028 A]). Der greise Martin kasteit sich noch auf dem Sterbebett (Sulp. Sev. ep. 3, 14f [CSEL 1, 149]). Meist erfreuten sich diese Männer eines langen Lebens in Gesundheit (s. o. Sp. 1061f). Allerdings wird auch von Krankheit u. Tod infolge anstrengender Askese im G. berichtet (Vit. Pachom. G^1 13 [8f Halkin] über den Mönch Pammon).

4. Geringeres Verdienst. Mit dem Erlöschen der Sinnlichkeit im G. schwindet ein Gegner, gegen den der Christ kämpft, u. wo es keinen Kampf gibt, da gibt es auch keinen Sieg. Daher ist die sexuelle Askese im G. von geringerem Verdienst oder gar ohne Verdienst; es kommt darauf an, daß man in der Jugend beginnt (Gnilka, Aetas 126_{40}. 138; dazu vgl. noch Hilar. tract. in Ps. 118 koph 4 [CSEL 22, 524]; Zeno tract. 1, 1, 5 [CCL 22, 9]; Ambr. Joseph 58 [CSEL 32, 2, 110]; obit. Valent. 10/3 [PL 16, 1421/3]; vid. 9 [ebd. 250C/1A]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 49, 6 [PG 58, 504]). Wer erst gegen Ende des Lebens das mönchische Leben anfängt, hat genug zu tun, die einst begangenen Sünden abzubüßen; der junge Asket eilt sogleich von Sieg zu Sieg, ohne durch das Heilen alter Wunden Zeit zu verlieren (Joh. Chrys. oppugn. 3, 18 [PG 47, 379]; s. Matthei/Contreras 38). Ähnlich urteilte schon Philon (post. Cain. 71f; vgl. quaest. in Gen. 4, 152).

m. Verjüngung u. Vergreisung. Die Erneuerung des Christen durch die Taufe u. durch das Leben in der Nachfolge Christi (G. B. Ladner, Art. Erneuerung: o. Bd. 6, 240/75) konnte im Anschluß an Stellen wie Eph. 4, 23f; 5, 27 (s. o. Sp. 1057) auch als ‚Verjüngung' aufgefaßt werden, zu der die ‚Vergreisung' des Sünders das dunkle Gegenbild abgibt. Origenes vergleicht die durch Sünde entstellte Seele mit einer alternden Frau u. fordert auf, mit Christi Hilfe vom häßlichen G. der Sünde zur ‚Jugend' überzugehen (Orig. in Hes. hom. 13, 2 [GCS Orig. 8, 447]; vgl. in Rom. 5, 8 [PG 14, 1042B]). Basilius verdeutlicht die Wirkung der Taufgnade durch den fiktiven Vergleich mit einer medizinischen Verjüngungskur (hom. 13, 5 [PG 31, 432D/3A]; vgl. Clem. Alex. paed. 3, 17, 2). Anders als im Zusammenhang des moralisch-asketischen Ideals der Alterstranszendenz (s. o. Sp. 1073f), das auf einer differenzierten geistigen Typologie der Lebensalter beruht u. aus der Spannung zwischen natürlicher u. spiritueller Altersstufe lebt, entwickeln sich die Bilder von Jugend u. G. im Bereich der sakramentalen Verjüngungsidee hauptsächlich aus der körperlichen Phänomenologie der Lebensalter (weitere Unterschiede bei Gnilka, Aetas 246/54): die Hochschätzung der Jugend entspringt hier nicht einer positiven Wertung des geistigen Typos dieses Alters, sondern der Auffassung von der Jugend als dem Schöneren u. Stärkeren gegenüber dem Altersschwachen u. Häßlichen. Infolgedessen konnte das G. nicht scheußlich genug vorgestellt werden, ging es doch darum, den Gegensatz zwischen Sünde u. Gnadenstand möglichst scharf herauszuarbeiten. Joh. Chrys. in Rom. hom. 10, 5 (PG 60, 480f) beklagt die Schwachheit der Menschen, die schon wenige Tage nach Empfang der Taufe wieder in die alte Sündhaftigkeit zurückfallen, d. h. ‚nach der Jugend der Gnade (wieder) das G. der Sünde herstellen' (vgl. zB. Theodrt. comm. in Ps. 22, 2 [PG 80, 1025D]: τὸ γῆρας τῆς ἁμαρτίας). Aus paränetischen Gründen entwirft er ein abschreckendes Bild bresthaften Greisentums: ‚Es ist ganz unmöglich, einen Leib zu sehen, der infolge der Zeit so zerstört wäre wie eine durch die Wirkung der vielen Sünden verfaulende u. verfallende Seele . . . Sie redet unverständliches Zeug wie die Greise u. Verrückten, ist voll von Rotz, Torheit u. Vergeßlichkeit, triefäugig, den Menschen ein Ekel, dem Teufel ein leichtes Opfer . . .'. Bisweilen wird die Befreiung vom G. der Sünde so gefaßt, daß als ihr Ergebnis nicht die ‚Jugend', sondern die ‚Kindheit' der Gläubigen erscheint; die Taufe ist ja das Sakrament der Wiedergeburt (Joh. 3, 3/6). Vgl. Aug. in ep. Joh. 1, 5 (SC 75, 124); Orig. in Hes. hom. 1, 7 (GCS Orig. 8, 332). Von hier aus ergeben sich gewisse Übergänge zwischen der infantia gratiae u. der infantia mentis (die Ausdrücke nach Paul. Nol. ep. 49, 13 [CSEL 29, 401]), also zwischen der sakramentalen Verjüngung u. dem Ideal der spirituellen Alterstranszendenz; Gnilka, Aetas 250f. Fälle wunderbarer leiblicher Verjüngung eines Alten (Greg. Naz. or. 43, 37; 18, 36 [PG 36, 545C/8A; 35, 1033B]; Paul. Pell. 566/9 [CSEL 16, 313]) sind mit der Verjüngung des ‚peccator senex' nicht zu vermengen. Dagegen gehörten die Bilder vom G. der Welt, des Reichs, des Heidentums in gewisser Weise sehr wohl hierher. Der Bereich der ‚institutionellen', ‚überpersonalen' Verjüngung bleibt aber hier ausgeschlossen

(s. o. Sp. 996). Über senectus als Inbegriff der Anfälligkeit zur Sünde im MA (entwickelt aus der Deutung zu Ps. 71 [70], 9 durch Aug. en. in Ps. 70,11 [CCL 39,948] u. Cassiod. expos. in Ps. 70,9/18 [PL 70,498/502]) s. Sprandel 78/85, bes. 82f; ders., Alter aO. (o. Sp. 1062) 113f.

n. Kunst. Die Darstellung älterer u. alter Männer tritt in der frühchristl. Kunst bes. seit dem 5. Jh. stark hervor. Die Gestalten greiser Patriarchen, Propheten, Apostel, Evangelisten u. Heiliger zogen in den Kirchen die Augen der Gläubigen auf sich; hinzu gesellte sich bisweilen die Schar der 24 Ältesten aus der Apokalypse wie auf den (zerstörten) Triumphbogen-Mosaiken in S. Paolo fuori le Mura (Mitte des 5. Jh.) u. SS. Cosma e Damiano (1. H. des 6. Jh.) in Rom: Wilpert/Schumacher 87f, vgl. R. Pillinger, Die Tituli historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius = DenkschrWien 142 (Wien 1980) 116f zu Prud. tituli 48 (CSEL 61, 447) mit Lit. Aber die christl. Kunst stellt in der Regel vollgewandete Personen dar; darum gibt es Greisenköpfe, aber kaum je Greisenkörper (Jakob auf dem Elfenbeinthron des Maximian in Ravenna [Mitte des 6. Jh.] bildet mit seinen knochigen, zum Klagegestus erhobenen Armen eine gewisse Ausnahme: Bovini/v. Matt Taf. 130; W. F. Volbach/M. Hirmer, Frühchristl. Kunst [1958] Taf. 235; G. Cecchelli, La cattedra di Massimiano [Rom 1936/44] 113 Taf. 17). Schon aus diesem Grunde findet die realistische Behandlung des G. der hellenist.-röm. Kunst (Sp. 1032/4. 1039/41) kaum eine Fortsetzung. Das Würdevolle des G., losgelöst von körperlicher Hinfälligkeit, tritt in den Vordergrund. Bes. der bärtige Philosophentypus der antiken Kunst eignet sich für die christl. Nutzung, wobei wiederum den Aposteln Petrus u. Paulus individuelle Züge gegeben wurden: Petrus erscheint regelmäßig als Greis mit weißem Haupthaar u. weißem Bart, Paulus als älterer Mann mit schmalem Gesicht, Stirnglatze, schwarzem Haar u. schwarzem Bart (J. Ficker, Die Darstellung der Apostel in der altchristl. Kunst [1887] 38/42. 66f, wo auch die literarischen Quellen verarbeitet sind; vgl. ferner E. Dinkler, Die ersten Petrusdarstellungen [1939]; Gnilka, Aetas 129; o. Sp. 1053). Der Typos des greisen Petrus wurde sogar dort beibehalten, wo der Apostel in Szenen aus dem Leben Christi auftritt (s. u. Sp. 1089). Auffallenderweise werden Frauen oft selbst dann nicht greisenhaft wiedergegeben, wenn dies die Bedeutung einer Gestalt eigentlich verlangte oder das künstlerische Streben nach Variation nahelegte. Der große Zug der Märtyrer auf dem unteren Streifen der südl. Mittelschiffswand in S. Apollinare Nuovo zu Ravenna (6. Jh.) ist nach Altersstufen stark variiert (Deichmann Taf. 104/6. 120/7; Bovini/v. Matt Taf. 64), gleich der erste, St. Martin, ist ein ausgesprochener Greis; dagegen besteht der Zug der Märtyrerinnen auf der gegenüberliegenden Wand durchweg aus jugendlichen Schönheiten (Deichmann Taf. 100/2. 128/32. 134f; Bovini/v. Matt Taf. 33. 63). Ihre Gesichter sind nur schwach variiert (F. W. Deichmann, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 1 [1969] 200); so lassen etwa die ersten beiden, die hll. Eufemia u. Pelagia, eine gewisse gravitas erkennen. Das Senile entsprach in Verbindung mit dem Weiblichen offenbar nicht dem Streben nach Erhabenheit u. ästhetisch angemessener Wiedergabe geistlicher Schönheit. Auch Sarah an der Nordwand des Presbyteriums in S. Vitale (6. Jh.) hat im Gegensatz zu Abraham nichts eigentlich Greisenhaftes (Deichmann Taf. 315. 326. 330), obwohl ihr hohes Alter für die Sache (vgl. Gen. 18, 11f) von wesentlicher Bedeutung ist. Kaiserin Theodora am südl. Apsisgewände erscheint in matronenhafter Würde, u. ihre Hofdamen lassen auf sehr dezente Weise gewisse Altersunterschiede erkennen (Deichmann Taf. 358. 360/3. 365; Bovini/v. Matt Taf. 86, bes. Text zu Taf. 96), aber eine Alte, die etwa dem asketischen Greisenantlitz des kahlköpfigen Bischofs Maximian neben Kaiser Justinian (Deichmann Taf. 369f) entsprochen hätte, fehlt in ihrem Gefolge. Zu ähnlichen Beobachtungen geben die etwa hundert Jahre älteren Mosaiken in S. Maria Maggiore, Rom, Anlaß: der hochbetagten Prophetin Anna bei Jesu Darstellung im Tempel (Triumphbogen: H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Taf. 13f) ist ihr Alter nicht anzusehen, dem greisen Simeon aber u. den Priestern sehr wohl (Karpp aO. Taf. 13. 15. 17; Wilpert/Schumacher Taf. 56f). In den alttestamentl. Szenen des Langhauses jedoch scheint bisweilen eine Frau durch Haltung u. Gesamteindruck ihrer Gestalt als Greisin gekennzeichnet: Rebekka neben dem alten Isaak (Karpp aO. Taf. 42), Sarah neben Abraham (in Matronentracht: J. G. Deckers, Der alttestamentl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom [1976] 50; Karpp aO. Taf. 32). Eine Alte ist unter den

Klageweibern bei der Auferweckung der Tochter des Jairus auf dem Elfenbeinkasten in Brescia (2. H. [?] des 4. Jh.) dargestellt (Volbach/Hirmer aO. Taf. 88b; J. Kollwitz, Die Lipsanothek von Brescia [1933] Taf. 3; R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia [1952] 27: die Mutter). Es muß bei alledem auch bedacht werden, daß sich weibliche Gestalten durch Schmuck, Kopfbedekkung u. a. stärker individualisieren ließen als Männer, während umgekehrt unbedecktes Haar für die Charakteristik etwaigen Alters bei Frauen weniger in Frage kam. Gerade die Haartracht bildet aber bei einer auf das Haupt konzentrierten künstlerischen Darstellung das wichtigste Mittel der Wiedergabe des G. Hierbei werden erhebliche Differenzierungen erreicht, wie etwa die Langhausmosaiken in S. Maria Maggiore zeigen. In der Szene ,Jakobs Ansiedlung bei den Sichemiten' (Karpp aO. Taf. 79) erscheint Jakob als Urbild greisenhafter Würde, zwischen den Söhnen sitzend, mit längerem weißen Haar u. Bart (zu den antiken Vorbildern Deckers aO. 112; derselbe Patriarchentypos: Karpp aO. Taf. 82); zwar befinden sich auch unter den Sichemiten im oberen Bildstreifen zwei alte Männer (ebd. Taf. 79f), aber ihr G. ist nicht das G. Jakobs: der eine trägt kurzes Weißhaar u. Bart, der andere hat Vorderglatze u. kurzen Weißbart; auch die sitzende Haltung Jakobs trägt das ihre bei (Laban, obwohl ebenfalls Greis, steht immer; ebd. Taf. 56. 61. 66). Ein anderer Greisentypos ist Jetro (ebd. Taf. 90, obere Zone; vgl. Taf. 91f; Wilpert/Schumacher Taf. 38; Deckers aO. 136/40): breitschultrig, hünenhaft steht er zwischen Moses u. Zippora, die beiden Brautleute überragend, mit wallendem Weißhaar u. weißem Bart: ein Bild biblischer εὐγηρία. Noch drohend im Untergang hebt sich der Oberkörper des gewaltigen weißhaarigen u. -bärtigen Pharaoh (Karpp aO. Taf. 97. 99; Wilpert/Schumacher Taf. 39; Volbach/Hirmer aO. Taf. 129; Deckers aO. 159/71) aus den Fluten des Roten Meeres: wie ein Beispiel des γῆρας κακόν. G. ist eben nicht gleich G. Bedeutende Nuancierungen bieten auch die Mosaiken mit den Darstellungen aus dem Leben Christi an der nördl. u. südl. Obergadenwand von S. Apollinare Nuovo (Anfang 6. Jh.): das kurzgeschorene weiße Haupt- u. Barthaar Petri (Deichmann Taf. 156. 160. 187. 196. 209 u. ö.) kontrastiert mit der kunstvolleren Haartracht des gleichfalls weißhäuptigen u. -bärtigen Kaiphas (ebd. 192. 198. 200), die Schlichtheit des alten Fischers mit der würdevollen Eleganz des Hohen Priesters. Ein Kontrast anderer Art: das zerfurchte, asketisch-wilde Antlitz des alten Täufers auf der Vorderseite der Kathedra Maximians macht einen absichtsvollen Unterschied zu den Häuptern der vier Evangelisten neben ihm; die beiden zur Rechten sind mildere, ,philosophische' Greise, zur Linken stehen ein Jüngling u. wiederum ein älterer Mann (Cecchelli aO. 97/109 Taf. 14/6; Bovini/v. Matt Taf. 129; Volbach/Hirmer aO. Taf. 226/9; W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike[3] [1976] nr. 140 Taf. 73; verwandt ist der thronende Christus senex zwischen zwei Aposteln auf dem elfenbeinernen Diptychon in Berlin [ebd. nr. 137 Taf. 71], das wohl ebenfalls dem Maximian gehörte; vgl. Gnilka, Aetas 128_{48} zum Christus senex). Man muß überhaupt die Gestalten alter Männer im Zusammenhang mit ihrer Umgebung betrachten, um die Bildaussage hinsichtlich des G. voll zu erfassen. Wenn die Kuppelmosaiken der beiden Baptisterien zu Ravenna die Taufe Christi in der Weise zeigen, daß zu dem jünglingshaften (Baptisterium der Orthodoxen, 2. H. des 5. Jh.) bzw. sogar knabenhaften (Baptisterium der Arianer, Ende des 5. Jh.) Christus u. dem reifen Manne Johannes noch die Personifikation des greisen Jordan sich gesellt (Deichmann Taf. 41 bzw. 252; Bovini/v. Matt Taf. 2 bzw. 17), so daß drei Altersstufen repräsentiert werden, dann mag das durch das künstlerische Streben nach Fülle u. Variation einer Bildkomposition ausreichend erklärt sein. Diese Erklärung genügt aber nicht mehr, wofern man, wie natürlich, die Schar der die Mittelzone rings umschreitenden Apostel ins Auge faßt (Deichmann Taf. 39. 42/61 bzw. 251. 257/73; Bovini/v. Matt Taf. 2. 4/6 bzw. 15/7): wenn hier das Leben in verschiedenen Abstufungen des Alters vom Jüngling bis zum Greis gezeigt wird, so ist das nicht bloß Ergebnis des künstlerischen Bemühens um Individualisierung, sondern auch Ausdruck der Idee, daß jedes Lebensalter zur Vollkommenheit gelangen kann (s. o. Sp. 1072/8). Denselben Eindruck mußte der Gläubige gewinnen, der die Kirche S. Apollinare Nuovo betrat. Daß die drei Magier (restauriert!) an der Spitze der Prozession der Märtyrerinnen deutlich nach Jugend, Mannesalter u. G. geschieden sind (Deichmann Taf. 133; Volbach/Hirmer aO. Taf. 153; zur Ikonographie der Magier s. die Lit. bei F. W. Deichmann, Ravenna 2,1 [1974]

150), fällt für sich allein vielleicht noch nicht ins Gewicht: wer aber den langen Zug der Märtyrer betrachtete (dazu s. o.) u. obendrein die Gestalten der Propheten zwischen den Fenstern des Langhauses, die in feiner Abstufung Jugend u. Alter repräsentieren (Deichmann Taf. 100/7. 136/53; vgl. bes. die bei Bovini/v. Matt Taf. 60 farbig abgebildete Dreiergruppe), der mußte dies alles als Illustration jenes christl. Grundgedankens auffassen, der ihm aus Predigt u. Lektüre vertraut war. Schärfer noch tritt der Gedanke dort hervor, wo Junge u. Alte nicht einfach nebeneinander, sozusagen als Gleiche auf einer Ebene stehend, dargestellt werden, sondern ein Junger den Alten überlegen ist. Der jugendliche Christus als Lehrer unter den Aposteln (über die Typen des jugendlichen, unbärtigen u. des bärtigen Christus in diesem Bildzusammenhang s. J. Kollwitz, Art. Christusbild: o. Bd. 3, 13/5. 20) verdient auch unter diesem Gesichtspunkt Beachtung. Wenn Christus in einer der Szenen auf der Holztür von S. Sabina, Rom (5. Jh.), anders als in fast allen übrigen, jugendlich erscheint u. dazu noch zwischen zwei alte Apostel (?) tritt, regt dies zu tieferer Deutung an (G. Jeremias/F. X. Bartl, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] 79: ,das zeitlose Idealgesicht des im Himmel herrschenden erhöhten Herrn', ebd. Taf. 66f). Erst recht verhält es sich so bei anderen Monumenten, etwa den Sarkophagen. Die Aussage, die in der Zusammenstellung der Lebensalter liegt, ist gewiß im Hinblick auf den hauptsächlichen Gehalt einer Szene meist nur beiläufig, aber sie ist da. Der jugendliche Christus thronend in der Mitte bärtiger Apostel oder neben dem alten Petrus bei Ankündigung der Verleugnung usw.: das sind Szenen, die den Christen unbedingt auch an das erinnern mußten, was er über die Irrelevanz der ,annositas' vor Gott (s. o. Sp. 1072f) immer wieder las u. hörte, mußten bes. die Unabhängigkeit göttlicher Kraft u. Weisheit vom Alter einprägen. Beispiele: Sarkophag im Museo Pio Cristiano (Vatikan), 2. Viertel des 4. Jh. (F. W. Deichmann / G. Bovini / H. Brandenburg, Repertorium der christl.-antiken Sarkophage 1 [1967] nr. 20 Taf. 6); hier erscheint der jugendliche Christus sechsmal (die 6. Szene ergänzt) neben bärtigen Aposteln, so daß Christi jugendliches Antlitz zu den Gesichtern der bärtigen, älteren Männer lebhaftesten Kontrast bildet; ferner ebd. nr. 22 Taf. 7; nr. 23a Taf. 7; nr. 25a Taf. 8; nr. 30 Taf. 10; nr. 45 Taf. 15; die Säulensarkophage mit ihrer klaren Gruppenabteilung bringen den Gegensatz der Altersstufen bes. klar heraus: ebd. nr. 51 Taf. 17; nr. 52, 1 Taf. 17; nr. 680, 1 Taf. 104 (Sarkophag des Iunius Bassus, Mittelnische der oberen Zone der Frontseite; vgl. Gnilka, Aetas 241_{79}). Die Darstellung Christi zwischen Aposteln ist in allen Kunstgattungen anzutreffen, weshalb sich auch immer wieder jener Eindruck erneuert. Beispiele: Gesetzesübergabe an die alten Apostel Petrus u. Paulus durch den jugendlichen Christus (restauriert) auf dem Apsismosaik des Nordumgangs in S. Costanza, Rom (Mitte des 4. Jh.: Wilpert/Schumacher 51f Taf. 1; Volbach/Hirmer aO. Taf. 33b); der jugendliche Christus unter Aposteln verschiedenen Alters auf dem Elfenbeinkasten in Brescia (Kollwitz aO. 12f Taf. 2; Delbrueck aO. 25f Taf. 1; Volbach/Hirmer aO. Taf. 86a), auf der Elfenbein-Pyxis in Berlin (um 400: ebd. Taf. 95a), auf dem silbernen Reliquienkasten in S. Nazaro Maggiore, Mailand (Ende des 4. Jh.: ebd. Taf. 111), auf dem Apsismosaik in S. Aquilino, Mailand (3. Viertel 4. Jh.: B. Brenk [Hrsg.], Spätantike u. frühes Christentum = PropylKunstgesch Suppl. 1 [1977] Taf. 24). Das Wort des Psalmisten: ,super seniores intellexi' (Ps. 119 [118], 100) wird in der kirchlichen Exegese auf Christus u. die jüd. Ältesten bezogen, die den Erlöser dem Pilatus überlieferten (Gnilka, Aetas 240). Wie Illustrationen dazu muten gewisse Mosaikfelder in S. Apollinare Nuovo an, vgl. die Szenen: ,Der Weg zum Hohen Rat', ,Jesus vor Kaiphas', ,Anklage vor Pilatus', ,Kreuztragung' (Deichmann Taf. 190. 192. 200f. 203; Bovini/v. Matt Taf. 49f. 53f); allenthalben tritt Christus, der als bärtiger Mann jugendlicher oder doch bester Jahre dargestellt ist, mit dem verstockten G. der Hohen Priester u. Ältesten (der ψευδώνυμοι πρεσβύτεροι: derer, die diesen Ehrennamen nicht verdienen; Gnilka, Aetas 240) auf einem Bilde zusammen. Die bildliche Beschreibung des frühchristl. Ideals der Alterstranszendenz bleibt auch nicht etwa auf die Person Christi beschränkt. Im Gegenteil: hier waren der Kunst wohl aus sachlichen, dogmatischen Gründen gewisse Grenzen gesetzt, weshalb der zwölfjährige Jesus im Tempel nicht zu den beliebten Themen der frühchristl. Kunst gehört (Gnilka, Aetas 241 mit Anm. 79; 231_{34}). Aber der junge Moses unter den ägypt. Weisen auf dem Langhausmosaik in S. Maria Maggiore (Karpp aO. Taf. 85; Wilpert/Schumacher Taf. 37) bildet ein Muster künstlerischer Darstellung des Ideals (Gnilka, Aetas 228/32): sie kommt zustande durch Nutzung einzelner Elemente der röm. Kunst (Deckers aO. 132/5). Es scheint, als sei dieser zu Beginn des Moses-Zyklus ausgedrückte Gedanke auch in späteren Szenen wirksam: bei der Speisung Israels in der Wüste u. der Verwandlung des bitteren Wassers von Mara tritt jeweils der jugendliche Moses einer gemischten Altersgruppe gegenüber, den knurrenden u. murrenden Israeliten, unter denen gerade Vertreter des G. hervorragen. Moses steht als Junger in Verbindung mit Gott, der ihm vom Himmel Weisung erteilt (Karpp aO. Taf. 103. 108; dazu die Details Taf. 104. 106. 109; Wilpert/Schumacher Taf. 40). Ähnlich auf den Mosaiken in S. Vitale (Süd- u. Nordwand des Presbyteriums): als Hirte, am brennenden Dornbusch u. bei der Gesetzesübergabe ist Moses jugendlich; dagegen bildet die Gruppe der Israeliten am Fuße des Berges Sinai (Deichmann Taf. 317) eine bunte Altersmischung mit zwei lebhaft gestikulierenden Greisen im Vordergrund. So erhält die Jugendlichkeit des auserwählten Moses etwas Absichtsvolles. Überhaupt bilden Jugend u. Alter wichtige Momente der künstlerischen Aussage dieser Mosaiken. Erinnert sei nur an die beiden Typen des Hohen Priesters Christus: Abel u. Melchisedech (ebd. Taf. 314. 322/5; Bovini/v. Matt Taf. 74), in denen die beiden Altersklassen einander ergänzend zusammentreten. Hinzuzunehmen ist das entsprechende Mosaik am Apsisgewände von S. Apollinare in Classe (Deichmann Taf. 407/9), wo noch der greise Abraham u. der knabenhafte Isaak in die Bildkomposition einbezogen werden, so daß drei Lebensalter (Kindheit, Jugend u. G.) vereint sind, aber zwei gegensätzliche Paare sich zeigen; das G. prävaliert nicht nur aufgrund der Personenzahl, sondern auch deswegen, weil Melchisedech, ein würdevoller, schöner Greis mit lang auf die Schultern herabwallendem weißen Haar u. gepflegtem weißen Bart, in der Bildmitte hinter dem Altar steht.

J. D. Beazley, Geras: BullAntBesch 24/6 (1949/51) 18/20. – A. Bertholet, Die israelit. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode^2 (1914). – S. Bertman (Hrsg.), The conflict of generations in ancient Greece and Rome (Amsterdam 1976). – É. G. Betite, Les idées sur la vieillesse dans les textes bibliques et talmudiques, Diss. Paris (1976). – F. Boll, Die Lebensalter: ders. Kl. Schriften zur Sternkunde des Altertums (1950) 156/224. – G. Bovini/L. v. Matt, Ravenna (1971). – F. W. Deichmann, Frühchristliche Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958). – H. Duesberg, Le vieillard dans l'AT: VieSpir 82 (1950) 237/62. – A. Dyroff, Der Peripatos über das G. = StudGeschKult-Altert 21, 3 (1939). – E. Eyben, Roman notes on the course of life: AncSoc 4 (1973) 213/38; De jonge Romein = VerhBrussel 39, 81 (Brussel 1977). – Ch. Gnilka, Aetas Spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristl. Lebens = Theophaneia 24 (1972); Altersklage u. Jenseitssehnsucht: JbAC 14 (1971) 5/23; Neues Alter, neues Leben: ebd. 20 (1977) 5/38; Καλόγηρος. Die Idee des ,guten Alters' bei den Christen: ebd. 23 (1980) 5/22. – H. Herter, Cicero, Cato maior = Heidelb. Texte, Lat. Reihe 19 (1949). – N. Himmelmann, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst = AbhDüsseldorf 65 (1980). – P. Hohnen, Die Altersklage im ,Herakles' des Euripides u. die Wortschätzung des G. bei den Griechen, Diss. Bonn (1952). – R. Kassel, Untersuchungen zur griech.-röm. Konsolationsliteratur = Zetemata 18 (1958). – G. S. Kirk, Old age and maturity in Greece: EranosJb 40 (1971) 123/58. – M. Matthei/E. Contreras, Seniores venerare. Juniores diligere: Collectanea Cisterciensia 39 (1977) 31/68. – H. G. Oeri, Der Typ der komischen Alten in der griech. Komödie (Basel 1948). – F. Preisshofen, Untersuchungen zur Darstellung des G. in der frühgriech. Dichtung = Hermes Einzelschr. 34 (1979). – B. E. Richardson, Old age among the ancient Greeks (Baltimore 1933). – G. M. A. Richter, The portraits of the Greeks (London 1965). – W. Schadewaldt, Lebenszeit u. G. im frühen Griechentum: Antike 9 (1933) 282/302. – J. Scharbert, Das Alter u. die Alten in der Bibel: Saeculum 30 (1979) 338/54. – K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbin. Zeit: BiblZs NF 6 (1962) 177/214. – E. Sellin, Beiträge zur israelit. u. jüd. Religionsgeschichte 2 (1897). – R. Sprandel, Altersschicksal u. Altersmoral. Die Geschichte der Einstellung zum Altern nach der Pariser Bibelexgese des 12. – 16. Jh. = Monographien zur Geschichte des MA 22 (1981). – F. Wilhelm, Die Schrift des Juncus Περὶ γήρως u. ihr Verhältnis zu Ciceros Cato maior, Progr. Breslau (1911). – J. Wilpert/W. N. Schumacher, Die röm. Mosaiken der kirchlichen Bauten (1976). – H. W. Wolff, Anthropologie des AT^3 (1977).

Christian Gnilka.

Grenze.

A. Allgemeines. Herrschaft über ein Gebiet ist nie grenzenlos. Ohne G. als Trennungslinie oder -zone ist weder politische Herrschaft noch Grundeigentum u. *Grundbesitz von Gruppen oder Einzelpersonen denkbar. Neben sog. natürlichen G. oder G.zonen (wie Meeren, Flüssen, Gebirgszügen, Wäldern, Sümpfen, Wüsten) ist die durch G.zeichen markierte, ‚künstlich' gezogene G. auch im politischen Bereich schon früh verbreitet, u. je dichter die Besiedlung wird, desto wichtiger wird die genaue G.ziehung. Die G. trennt u. schützt. Sie wird im politischen wie im privaten Bereich nicht selten befestigt. Da die G. befriedeten Raum schafft, wird sie vom Recht geschützt. In fast allen Kulturen finden wir auch die Vorstellung, daß die G. unter dem Schutz der Gottheit steht. Diese Vorstellung begegnet bei Landes-G., bei den Mauern einer Stadt wie bei Haus u. Feld der Familie oder des einzelnen. Umfassend ist die Garantie der durch vielfache G. gesicherten Friedensordnung durch die Gottheit, wenn diese als eigentlicher Herrscher der Stadt u. der Feldmark gedacht ist, während der Priesterfürst gleichsam nur als göttlicher Statthalter fungiert. Das Recht der G. hat auch in hochentwickelten u. späten Kulturepochen vielfach sakralen Einschlag: im Staats- u. Völkerrecht ebenso wie im Privat- u. Strafrecht. Daß der G. eines hl. Bezirks, insbesondere eines Tempels oder einer Kirche, besondere Bedeutung zukam, zeigt auch das in heidn. wie in christl. Zeit begegnende *Asylrecht (vgl. dazu L. Wenger: o. Bd. 1, 836/44).

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Zweistromland u. Syrien. Zeugnisse über einen internationalen G.konflikt in sumerischer Zeit führen in die Mitte des 3. Jtsd. vC. (zur völkerrechtlichen Wertung des G.streits zwischen den Stadtstaaten Lagaš u. Umma: W. Preiser, Zum Völkerrecht der vorklass. Antike: ArchVölkerrecht 4 [1954] 266/8; vgl. ferner Grayson 640). Aus babylonischer u. assyrischer Zeit sind zahlreiche Belege für die Existenz als solcher anerkannter Reichs- u. Staats-G. erhalten (vgl. ebd. 639f). Der Schutz privater Grundstücks-G. ist offensichtlich früh entwickelt. Ausdrückliche Strafvorschriften gegen G.verletzungen sind indessen erst durch das mittelassyrische Rechtsbuch (Tab. B §§ 8f. 19f) überliefert. Der Gebrauch von G.steinen ist bereits für das 3. Jtsd. vC. bezeugt. Im Babylonien der Kassitenzeit finden wir besondere G.- u. Urkundensteine, die kudurru. Neben der eigentlichen Beurkundung beobachten wir eingemeißelte Göttersymbole u. *Fluchformeln, die von G.frevel abschrecken sollen (vgl. Grayson 639f mit Lit.).

b. Ägypten. Genaue Vorstellungen über die G. im politischen Bereich (Reich, Gaue, Vasallenstaaten) u. als unentbehrliche Voraussetzung der zT. komplizierten Bodenordnung im Niltal können wir auch im Alten Ägypten voraussetzen. Die Wichtigkeit einer leistungsfähigen Landvermessung u. -registratur angesichts der periodischen Überschwemmungen des Nil ist schon von Herodot (2, 109) u. anderen beobachtet worden (vgl. noch Diod. Sic. 1, 81, 2).

c. Hethiter. Bei den Hethitern war das Gefühl für die rechtliche Bedeutung der G. besonders ausgeprägt (vgl. v. Schuler 640/3 mit Nachweisen). Die G. des Hethiterreiches standen unter dem Schutz der Reichsgötter. Diese konnten auch die Hethiter bestrafen, wenn entgegen dem bei den Göttern beschworenen Friedensvertrag die G. verletzt wurde (zu den berühmten ‚Pestgebeten' des Mursilis vgl. bes. A. Götze, Kleinasiat. Forsch. 1 [1929] 204f; ferner v. Schuler 641f; ebd. 642f zu G. von Vasallenstaaten u. Verwaltungsgebieten sowie zu sakralrechtlichen G.). Auch die G., die privaten Grundbesitz schied, genoß die Obhut der Götter, wie insbesondere die Straf- u. Sühnevorschriften in den hethitischen Gesetzesfragmenten zeigen (vgl. J. Friedrich, Die hethitischen Gesetze [Leiden 1959] Taf. II §§ 53f).

d. Israel. Der Grundsatz der Heiligkeit der G. ist im AT mehrfach hervorgehoben. Die Landnahme der Israeliten im gelobten Lande erfolgte ja nach dem Willen Gottes, u. die Stammes-G. als konkrete Verwirklichung des göttlichen Gebots waren somit dem willkür-

lichen menschlichen Zugriff entzogen. Bezeichnend ist der Bericht über die Aufteilung des Landes Jos. 13/22 (vgl. dazu bes. A. Alt, Kl. Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 1 [1953] 193/202, ferner die Hinweise bei Sæbø). In der Formulierung jünger, in der Sache alt ist das Verbot der G.verrückung Dtn. 27, 17: ‚Verflucht ist, wer die G. seines Nächsten verrückt', u. ebd. 19, 14: ‚Du sollst die G. deines Nächsten, welche die Vorfahren gezogen haben, nicht verrücken in deinem Erbbesitze, den du bekommst, in dem Lande, das dir Jahwe, dein Gott, zu eigen geben will.' Weitere Belege für die Verurteilung des G.frevels sind insbesondere Prov. 22, 28; 23, 10; Hos. 5, 10; Job 24, 2 (die beiden letzten Texte belegen zugleich die Verwendung von G.steinen). Im übrigen fällt die Sicherheit der G. des privaten Grundeigentümers oder -besitzers auch in den Schutzbereich des Dekalogs.

II. Griechisch-hellenistische Welt. Das Wort ὅρος (plur. ὅροι) bezeichnet in Griechenland ganz allgemein die G. wie auch speziell den G.stein, im politisch-staatsrechtlichen Bereich ebenso wie im Privatrecht (Nachweise bei Thalheim 2414f, ebd. zu weiteren Bedeutungen). G.streitigkeiten zwischen Staaten waren in der Welt der Poleis nicht selten. Sie wurden öfters in Staatsverträgen oder auch durch den Spruch eines internationalen Schiedsgerichts beigelegt (Beispiele für Schiedssprüche bei A. Raeder, L'arbitrage international chez les Hellènes [Kristiania 1912] 247f). Zeus, der Hüter des Rechts, ließ als Ζεὺς ὅριος auch der G. besonderen Schutz angedeihen, der Landes-G. ebenso wie der G. unter privaten Nachbarn. Platon (leg. 8, 842e) bezeichnet die Unantastbarkeit der G.steine (μὴ κινείτω γῆς ὅρια μηδεὶς κτλ.) generell als πρῶτος νόμος Διὸς ὁρίου (‚das erste Gesetz des grenzschützenden Zeus'). Die friedenssichernde Aufgabe der G. wird von Platon (ebd. 843a) plastisch hervorgehoben, wenn er den ὅρος apostrophiert als λίθον ὁρίζοντα φιλίαν τε καὶ ἔχθραν ἔνορκον παρὰ θεῶν (‚bei den Göttern beschworenen Stein, der Freundschaft u. Feindschaft abgrenzt'). Neben Zeus sind auch andere Götter als θεοὶ ὅριοι (‚G.götter') belegt (vgl. Nilsson, Rel. 1^2, 205). Trotz des sakral überhöhten Schutzes war die G. im griech. Privatrecht nicht undurchlässig. Im Nachbarrecht finden wir Normen, die den Eigentümer hindern, das Herrschaftsrecht über den eigenen Grund u. Boden ohne Rücksicht auf den Nachbarn auszuüben (vgl. jetzt Kränzlein 53/70). Hervorzuheben sind insbesondere die auf Solon zurückgeführten Vorschriften des attischen Rechts über den G.-abstand (Gaius: Dig. 10, 1, 13; Plut. Sol. 23, 6): beim Pflanzen von Öl- u. Feigenbäumen waren 9 Fuß Abstand einzuhalten, bei anderen Bäumen 5 Fuß, bei Gräben oder Gruben mußte der Abstand der Tiefe der Aushebung entsprechen. Brunnen waren mindestens 1 Klafter entfernt anzulegen, Mauern mußten mindestens 1 Fuß, Gebäude mindestens 2 Fuß von der G. entfernt sein (vgl. Kränzlein 58/61; ebd. zur Übernahme der Vorschriften in das Recht von Alexandreia). Bemerkenswert sind ferner die solonische Regelung, daß Bienenkörbe nur in 300 Fuß Abstand von bereits bestehenden Bienenstöcken anderer aufgestellt werden dürfen (Plut. Sol. 23, 6; dazu Kränzlein 61), u. das u.U. dem Besitzer eines wasserlosen Grundstücks eingeräumte Recht, in engem Umfange den Brunnen des Nachbarn mitzubenutzen (Plut. Sol. 23, 5; dazu Kränzlein 65f). – Zur großen Bedeutung, die der Abgrenzung eines ἄσυλος τόπος (‚Asylstätte') in der griech.-hellenist. Welt zukam, vgl. Wenger aO. 837/9.

III. Römische Welt. Die G. hat im alten Rom buchstäblich heiligen Charakter. Feierliche Umgänge um die Stadt u. um die Feldfluren mit Darbringung von Opfern waren feste Bestandteile der altröm. Religion (zu Amburbium, den Ambarvalia, der lustratio pagi in den Gauen usw. vgl. die Nachweise bei Wissowa, Rel.^{2} 142f u. Latte 41f. 65; ferner W. E. Pax, Art. Amburbale: o. Bd. 1, 373/5). Zu Ehren der als göttliche Wesen verehrten G.steine, der termini (Dion. Hal. 2, 74, 4: θεούς τε γὰρ ἡγοῦνται τοὺς τέρμονας), wurde jährlich das Fest der Terminalia gefeiert, von Staats wegen wie auch von den privaten Grundbesitzern (vgl. weitere Nachweise bei Wissowa, Rel.^{2} 136f u. Latte 64). Eine anschauliche Schilderung der Feier der G.-nachbarn u. des Opfers am terminus gibt Ovid. fast. 2, 639/84. Auf die Entsprechung zu der bei Sic. Flacc. grom. 1 (105 Thulin = 141 Lachmann) geschilderten sakralen Setzung des G.steins hat nachdrücklich schon Wissowa (Rel.^{2} 137) hingewiesen. Zeugnisse der Verehrung eines eigenen Gottes Terminus finden sich in der späteren Republik u. in der Kaiserzeit. Ein Altar des Terminus im Iuppiter-Tempel auf dem Kapitol wurde mit seiner Unverrückbarkeit erklärt: im Gegensatz zu anderen Gottheiten habe Terminus

beim Bau des kapitolinischen Tempels nicht evoziert werden können (Cato orig. frg. 24 Peter; Liv. 1, 55, 3; Dion. Hal. 3, 69, 5; Ovid. fast. 2, 667/70; dazu u. zum Iuppiter Terminus bzw. Terminalis vgl. Wissowa, Rel.[2] 137f; Marbach 783f; Latte 65_1. 80; G. Radke, Die Götter Altitaliens [1965] 299f). Die Heiligkeit der G.steine macht auch das auf Numa zurückgeführte Gesetz verständlich, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse (Paul. Fest. s. v. Termino [505, 19/21 Lindsay]; vgl. auch Dion. Hal. 2, 74, 3). – Die besondere Bedeutung der Landes-G. im sakralen wie im staats- u. völkerrechtlichen Bereich kommt u.a. in der Kriegseinleitung nach ius fetiale zum Ausdruck (vgl. dazu Ziegler, Republik 102f mit Nachweisen u. Lit.). Nach dem von Liv. 1, 32, 6/14 überlieferten Formular muß die Forderung nach Genugtuung (rerum repetitio oder clarigatio) zunächst an der gegnerischen G. erhoben werden, wobei der pater patratus neben Iuppiter auch die G. selbst anruft (,Audi Iuppiter' inquit; ,audite fines' – cuiuscumque gentis sunt, nominat –; etc.). Den Abschluß der rituellen Kriegserklärung (indictio belli) bildet der Wurf der blutigen Lanze, die der Fetiale nach Spruch der Formelworte vor Zeugen über die G. ins Feindesland schleudert. Im Formular für die Übergabe eines Gemeinwesens in die absolute Gewalt des Siegers durch deditio (Liv. 1, 38, 1f; vgl. dazu Ziegler, Republik 94/6) sind die termini ausdrücklich als Gegenstände der Dedition aufgeführt. – Die G. bezeichnen die Römer als finis oder (plur.) fines (vgl. schon die Verwendung in der Auguralformel Varro ling. 7, 8; dazu Norden 31/45; Latte 42_8). Aber auch limes (plur. limites) ist Bezeichnung für die G. als Ergebnis der, ursprünglich ebenfalls sakralen, Abgrenzung durch Vermessung, limitatio (vgl. dazu Fabricius, Limitatio; H. Chantraine, Art. Limitation: KlPauly 3 [1969] 666f). Ob limen neben der Schwelle auch in älterer Zeit schon die G. bezeichnet, ist umstritten (bejahend, aufgrund des ,limen' im Kultlied der Arvalbrüder, Norden 158/72; zweifelnd Latte 65_2; verneinend A. Walde / J. B. Hofmann, Lat. Etym. Wb.[4] [1965] 803 s. v.). Dazu passen würde freilich das postliminium, denn nicht die Schwelle des Hauses, sondern die Staats- bzw. Reichs-G. ist Anknüpfungspunkt für das Heimkehrrecht des röm. Kriegsgefangenen (s. u. Sp. 1100). Die sakralrechtlich festgelegte, staatsrechtlich wichtige G. der urbs Roma wird technisch als pomerium bezeichnet (vgl. Mommsen, StR 1, 63/5; weitere Lit. u. Nachweise bei P. Catalano, Art. Pomerio: NovissDigItal 13 [1966] 268/71, u. G. Radke, Art. Pomerium: KlPauly 4 [1972] 1015/7). Es ist alte Tradition, wenn noch im 2. Jh. nC. in Gaius inst. 2, 3/9 unter den res divini iuris nach den res sacrae u. den res religiosae in § 8 ausgeführt wird: sanctae quoque res, velut muri et portae, quodam modo divini iuris sunt. – Die vielfältige Bedeutung, die der G. in der röm. Welt zukam, macht es verständlich, daß wir über das Verfahren der G.ziehung in rechtlicher wie tatsächlicher Hinsicht verhältnismäßig gut unterrichtet sind, nicht nur durch die Schriften der röm. Feldmesser (vgl. Blume / Lachmann / Rudorff), sondern auch durch Urkunden (G.stein-Inschriften in guter Auswahl bei Dessau nr. 5922/98). Die technische Bezeichnung für die Aufstellung von G.steinen (termini, cippi, lapides) oder G.-pfählen (pali, stipites), durch die eine G. festgelegt u. gesichert wird, heißt terminatio oder determinatio (vgl. dazu Fabricius, Terminatio, mit zahlreichen Nachweisen). Ein besonders instruktives Beispiel ist in der sog. Sententia Minuciorum vJ. 117 vC. erhalten (Dessau nr. 5946 = C. G. Bruns, Fontes Iuris Romani Antiqui 1 [1909] nr. 184 = Riccobono u. a. 3 nr. 163). – Die Landes-G. (später Reichs-G.) hatte von altersher entscheidende juristische Bedeutung: an ihr endete, falls man sich nicht im Krieg befand, das imperium populi Romani. Auf die Kriegserklärung nach Fetialritus (Liv. 1, 32, 6/14) ist schon hingewiesen worden, ebenso darauf, daß das ius postliminii des heimkehrenden röm. Kriegsgefangenen an das Überschreiten der röm. G. geknüpft war (vgl. bes. Labeo / Paul.: Dig. 49, 15, 30: intra fines imperii nostri esse coepit). Daß Paul.: Dig. 49, 15, 19, 3 es genügen läßt, wenn der ehemalige Gefangene in civitatem sociam amicamve aut ad regem socium vel amicum venerit, zeigt, daß sich inzwischen der Reichsgedanke gegenüber der anachronistischen Betrachtung der Weltmacht Rom als eines Stadtstaates auch juristisch durchgesetzt hatte. Ein letztes, wiederum uraltes, Beispiel für die rechtliche Bedeutung der Landes-G. ist der nach den XII Tafeln (tab. 3, 5 = Gell. 20, 1, 46f) zulässige Verkauf des Vollstreckungsschuldners trans Tiberim, d. h. ins damalige Ausland (vgl. P. Catalano, Linee del sistema sovrannazionale romano 1 [Torino 1965] 66/78. 242f; ebd. 273/5 zur

genauen Abgrenzung des ager Romanus; dazu auch A. Alföldi, Early Rome and the Latins [Ann Arbor 1965] 296/304 bzw. ders., Das frühe Rom u. die Latiner [1977] 263/9). – Die Bezeichnung der Reichs-G. als limes in der Kaiserzeit knüpft an die befestigten G.linien an, die dort angelegt werden, wo eine ,natürliche' Fluß-G. fehlt (vgl. Tac. Agr. 41, 2: de limite imperii et ripa; dazu E. Fabricius, Art. Limes: PW 13, 1 [1926] 572/4, bes. 573f; v. Scheliha 95/7). Daß die Mitte eines G.-flusses, wie heute auch, als völkerrechtliches Niemandsland galt, zeigen die überlieferten G.konferenzen, bei denen sich röm. Feldherrn oder Kaiser mit dem gegnerischen Anführer auf der Strommitte trafen (vgl. Vell. 2, 101: Insel im Euphrat, iJ. 1 nC.; Joseph. ant. Iud. 18, 101f u. Dio Cass. 62, 22, 2: Euphratbrücke, iJ. 37 u. 62 nC.; Amm. Marc. 27, 5, 9: Schiffe auf der Donau, iJ. 369 nC.; dazu K.-H. Ziegler, Die Beziehungen zwischen Rom u. dem Partherreich [1964] 54f. 62f. 71). – Nicht nur die röm. G. zum Ausland hatten sich im Laufe der Jahre immer wieder verändert (vgl. dazu schon Mommsen, StR 3, 829/32), sondern auch die zahllosen G. innerhalb des Imperium Romanum. Angesichts der Vielzahl partikularer Rechtsordnungen, zentraler u. lokaler Behörden kam es auf genaue G.ziehung auch hier entscheidend an (vgl. Pomp.: Dig. 50, 16, 239, 8: ,Territorium' est universitas agrorum intra fines cuiusque civitatis: quod ab eo dictum quidam aiunt, quod magistratus eius loci intra eos fines terrendi, id est summovendi ius habent). Überhaupt ist bei den röm. Juristen, entsprechend alter Rechtstradition, der Gedanke der territorialen Begrenzung der Amtsgewalt stark ausgeprägt (vgl. etwa Paul.: Dig. 2, 1, 20: extra territorium ius dicenti impune non paretur; Ulp.: Dig. 1, 12, 3: praefectus urbi cum terminos urbis exierit, potestatem non habet; ebd. 1, 16, 16: proconsul portam Romae ingressus deponit imperium). Politische G.streitigkeiten innerhalb des Reiches waren daher auch in der Kaiserzeit nicht selten (vgl. dazu nur die Nachweise bei Fabricius, Terminatio, u. Hinrichs 198/200). – Die G. zwischen privaten Grundeigentümern u. -besitzern ist im röm. Privatrecht Gegenstand vielfältiger Rechtsnormen. Nach den XII Tafeln (tab. 7, 4 = Cic. leg. 1, 21/55) war an dem (in der Regel) 5 Fuß breiten G.rain zwischen den Äckern, dem confinium, selbständige Ersitzung ausgeschlossen. Ist streitig, wo zwischen den Äckern die G. verläuft, gibt es nach den XII Tafeln (tab. 7, 2 = Gaius: Dig. 10, 1, 13) die actio finium regundorum, die G.bereinigungsklage. In einer solchen controversia de fine wird notfalls die G. neu gezogen, u. der Spruch des Richters begründet insoweit (durch adiudicatio) neues Eigentum (Nachweise u. Lit. bei Kaser, Privatrecht 1, 142f. 409f; 2, 593; gegen die von der herrschenden Meinung öfter abweichende, von Hinrichs 171/221 gezeichnete Geschichte der actio finium regundorum vgl. die Einwände von Kaser, Schriften 2, 142/4). Wird um den Besitz oder das Eigentum am Acker, dessen G. als solche unstreitig ist, gestritten (controversia de loco), stehen Besitzschutzinterdikte oder die rei vindicatio dem Kläger zur Verfügung (vgl. M. Kaser: Symbolae M. David dedicatae 1 [Leiden 1968] 85/109 bzw. ders., Schriften 2, 115/41). Bildet ein Fluß die G., so kann sich diese durch Naturgeschehen verändern. Die allmähliche Anschwemmung von Land (Gaius inst. 2, 70: alluvio) führt zum sofortigen Eigentumserwerb des begünstigten Uferanliegers (weitere Nachweise, auch zum Folgenden, bei Kaser, Privatrecht 1, 428). Wird dagegen eine ganze Erdscholle angeschwemmt, findet nach Gaius inst. 2, 71 erst mit dem Verwachsen Eigentumserwerb statt. Bei der im (öffentlichen) Fluß entstandenen Insel (ebd. 2, 72: insula in flumine nata) entscheidet die Lage zur Strommitte u. zu den Grundstücken der Uferanlieger, ob u. in welchem Verhältnis diese Eigentümer des Neulandes werden. Auch der Fluß, der sein Bett verläßt, bewirkt damit Veränderungen der G. u. führt zu Erwerb u. Verlust von Eigentum. – Das röm. Nachbarrecht war seit der Zeit der XII Tafeln recht vielgestaltig (vgl. dazu Kaser, Privatrecht 1, 125f u. zum klass. Recht 406/10; ebd. die Nachweise zum Folgenden). Beim Überhang von Zweigen über die G. kann bis zur Höhe von 15 Fuß die Beseitigung verlangt werden (Lex XII tab. 7, 9a). Der durch den Wind über die G. gedrückte Baum ist zu entfernen (ebd. 7, 9b). In beiden Fällen war, falls die Störung durch den Eigentümer nicht beseitigt wurde, Selbsthilfe durch den beeinträchtigten Nachbarn möglich (später gesichert durch Interdikte de arboribus caedendis). Über die G. gefallene Früchte darf der Eigentümer auf dem Nachbargrundstück (einen Tag um den anderen) abholen (ebd. 7, 10), ein Selbsthilferecht, das später durch das Interdikt de glande legenda gesichert

wurde. Wird durch Anlagen auf einem Grundstück verstärkte Zufuhr von Regenwasser auf das Nachbargrundstück bewirkt, so hat der betroffene Nachbar zur Abhilfe die actio aquae pluviae arcendae (ebd. 7, 8a). Droht Gefahr durch Einsturz eines Gebäudes, hat der gefährdete Nachbar die actio damni infecti (später abgelöst durch die vom praetor dem Störer auferlegte Pflicht zur Sicherheitsleistung, cautio damni infecti). Bei Beeinträchtigung durch ein Bauvorhaben kann dem Nachbarn das Weiterbauen durch ein privates Bauverbot (operis novi nuntiatio) untersagt werden. Das Eindringen von Rauch, Wasser u. anderen ‚Immissionen' im üblichen Umfange hat der Nachbar zu dulden. Ebenso finden wir Ansätze zum Notweg- u. zum Überbaurecht. – Die auf Numa zurückgeführte sakrale Kapitalstrafe, die für Verrückung oder Beseitigung des G.steins galt (s.o. Sp. 1099), kam in späterer Zeit außer Übung (vgl. Mommsen, StrR 822f; Taubenschlag 784f; Hinrichs 175f). An die Stelle von Geldbußen, die für die ausgehende Republik u. frühe Kaiserzeit belegt sind, traten seit Hadrian, dessen Reskript insbesondere durch Call.: Dig. 47, 21, 2 überliefert ist, Kriminalstrafen je nach der Person des Täters u. der Schwere des Delikts. Auch bei G.verdunkelung fand entsprechende Bestrafung statt (vgl. Call.: Dig. 47, 21, 3, 3). – Zum röm. Asylrecht vgl. Wenger aO. (o. Sp. 1095) 839f.

C. Christlich. I. Römisches Reich. Die Teilungen des Imperium Romanum samt tiefgreifenden Verwaltungsreformen u. die Ansiedlung von Föderaten auf Reichsgebiet führten unter dem Dominat zu häufigeren Änderungen politischer G. (zu den internationalen Beziehungen vgl. künftig Ziegler, Spätantike). Die juristischen Traditionen blieben auch unter den christl. Kaisern gewahrt: vgl. den Titel Dig. 49, 15 (De captivis et de postliminio et redemptis ab hostibus), den entsprechenden Titel Cod. Iust. 8, 50 (51) u. Inst. Iust. 1, 12, 5; vgl. ferner die übrigen (o. Sp. 1100f) angeführten Digestenfragmente. Hermogenians berühmte Aufzählung von Einrichtungen des ius gentium (Dig. 1, 1, 5) umfaßt auch: discretae gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi. Einen Versuch, internationale G.konflikte durch Eröffnung des Rechtsweges zu den nationalen Gerichten zu vermeiden, enthält der iJ. 562 von Kaiser Justinian mit dem persischen Großkönig Khosrau I geschlossene Friedensvertrag (Men. Prot. frg. 11 [FHG 4, 206/17], gegen die bisher allgemein vertretene Schiedsgerichtsthese vgl. K. H. Ziegler, Die Chimäre des internat. Schiedsgerichts im röm.-persischen Friedensvertrag vJ. 562 nC.: Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici 3 [1972] 427/42). – Im nachklass. Privatrecht verwischen sich die Unterschiede zwischen der actio finium regundorum u. dem Eigentumsstreit (vgl. dazu im einzelnen Broggini 254/6; Kaser, Privatrecht 2, 272). Das Ergebnis der zT. widersprüchlichen Kaisergesetzgebung (vgl. den Titel Cod. Theod. 2, 26) ist dann, daß Justinian den Namen der G.bereinigungsklage allgemein für G.streitigkeiten verwendet (Inst. Iust. 4, 6, 20: finium regundorum, quae inter eos agitur, qui confines agros habent; Cod. Iust. 3, 39, 5 = Cod. Theod. 2, 26, 4 princ.: quinque pedum praescriptione submota finalis iurgii vel locorum libera peragatur intentio) u. auch für den G.streifen die 30jährige Verjährung einführt (Cod. Iust. 3, 39, 6, aus Cod. Theod. 2, 26, 5 interpoliert). Entsprechend knapp ist daher auch der Titel Dig. 10, 1 (finium regundorum). – Das übrige Nachbarrecht unterliegt geringeren Änderungen gegenüber dem klass. Recht (vgl. dazu im einzelnen Kaser, Privatrecht 2, 271f). Freilich greift der spätantike Wohlfahrtsstaat stärker reglementierend in die Befugnisse der Grundeigentümer ein (vgl. ebd. 270). – Auf Beseitigung von G.zeichen steht weiterhin Kriminalstrafe (vgl. insbesondere den Titel Dig. 47, 21: de termino moto); wie Paul. sent. 5, 22, 2 zeigt, war sie zeitweilig sogar verschärft. – Zum Asylrecht in christl. Zeit vgl. Wenger aO. 840/3.

II. Germanische Nachfolgestaaten. In den Germanenreichen, die das Erbe Westroms antreten, lebt einmal bei der romanischen Bevölkerung röm. Vulgarrecht fort, zum anderen finden wir die einer früheren Kulturstufe angehörenden Stammesrechte der Eroberer. – Das westgotische Römergesetz, die Lex Romana Visigothorum (Brev. Alaricianum) vJ. 506, bringt zur actio finium regundorum den Text von Cod. Theod. 2, 26, 2 vJ. 330 samt einer interpretatio, zur G.-verrückung Paul. sent. 1, 16 (in eum, qui per vim terminos deiecit vel amovit, extra ordinem animadvertitur) u. 5, 22, 2 (qui terminos effodiunt vel exarant, arboresve terminales evertunt etc.) samt der verschärften Strafdrohung (64. 350. 434 Haenel). Abgewandelt ist die Strafvorschrift im Edict. Theoderici

(104 [Riccobono u.a. 2, 702]: qui effodiunt terminos, vel exarant limites, finem scilicet designantes, aut arbores terminales evertunt etc.). Einen Titel de terminis transgressis et evulsis enthält auch die Lex Romana Burgundionum, in der sogar eine sonst nicht überlieferte Paulus-Sentenz angeführt wird (Lex Burg. 39, 2 [ebd. 2, 746]: si novos quicumque terminos occulte posuerit, poena falsarii teneatur). – Auch nach germanischer Auffassung war die G. geheiligt. G.verrückung wurde nach den Volksrechten bestraft. Nach diesen wurde der G.streit zT. durch Gottesurteil (Zweikampf) ausgetragen (Nachweise bei J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 2^4 [1899] 69/77; vgl. dazu R. Hoke, Art. G.: HdWb. zur dt. Rechtsgesch. 1 [1971] 1801/4).

III. Zur biblischen u. röm. Rechtstradition in der Kirche. Die kultische Verehrung der G. u. der G.steine hat die Kirche natürlich entschieden bekämpft. Prudentius (c. Symm. 2, 1006/11) erwähnt noch das Opfer an den termini. Augustinus äußert sich mehrfach ablehnend zum göttlichen Terminus (vgl. civ. D. 4, 11: Iuppiter vielleicht in Termino terminator?; ebd. 7, 7: Ianus u. Terminus als Anfang u. Ende; ebd. 5, 21: der Friedensschluß nach Julians Niederlage im Perserkrieg iJ. 363 bedeutete, daß contra illud auspicium dei Termini ... Romani imperii termini moverentur. Cessit enim Terminus deus necessitati, qui non cesserat Iovi). – Was die rechtliche Bedeutung der G. angeht, so bestand kein Dissens zwischen Christentum u. Staat. Die Kirche hat die röm. Rechtsordnung als solche nie in Frage gestellt, u. diese Haltung hat sie auch gegenüber den Nachfolgestaaten eingenommen. Die christl. Staats- u. Völkerrechtslehre des Augustinus (vgl. die Lit. bei Ziegler, Spätantike Anm. 134) ist auch klar u. eindeutig, was die politische G. angeht: diese entspricht dem Willen Gottes, von dem alle Herrschaft stammt (civ. D. 5, 21: qui dat ... regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet). Die Anerkennung des privaten Eigentums, auch an Sklaven, war für die frühe Kirche selbstverständlich. In der Nachfolge der Apostel akzeptiert Aug. civ. D. 19, 15 daher den Grundsatz des antiken Kriegsrechts, daß der Gefangene Sklave des Siegers ist: er gilt auch dann, wenn Gottes Gericht nicht der gerechten, sondern der ungerechten Sache den Sieg verleiht. Daß Überschreitung der privaten G. unrecht ist, verwendet Aug. civ. D. 15, 16 als rhetorisches Bild (si enim est iniquum aviditate possidendi transgredi limitem agrorum etc.). Für den Christen u. Römer war, wie für seine Zeitgenossen, das juristische Problem der G. durch AT (s. o. Sp. 1096f) u. weltliches röm. Recht (s. o. Sp. 1099/104) gelöst. Die Übereinstimmung zwischen wichtigen Vorschriften des AT u. des in Rom geltenden Rechts darzustellen war auch das Motiv des unbekannten christl. Verfassers der eigenartigen Juristenschrift, die als Collatio legum Mosaicarum et Romanarum bekannt ist (vgl. F. Schulz, Gesch. d. röm. Rechtswiss. [1961] 394/8). Sie enthält einen Titel De termino moto (Coll. Mos. 13 [Riccobono u.a. 2, 576f]). 13, 1 lautet: Moyses dicit: non transmovebis terminos proximi tui, quos constituerunt patres tui vel principes possessionis tuae. Ebd. 13, 2 = Paul. sent. 1, 16 (zit. o. Sp. 1104 als Bestandteil der Lex Rom. Visig.). Coll. Mos. 13, 3 bringt (als Ulpian-Zitat) das in anderer Fassung von Call.: Dig. 47, 21, 2 überlieferte Hadrian-Reskript. – Stärker noch als bei Augustinus ist die unmittelbare juristische Schultradition bei Isidor v. Sevilla zu spüren (vgl. Ziegler, Spätantike Anm. 136f). Berühmt ist seine Definition des ius gentium Isid. orig. 5, 6: sedum occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes postliminia, foedera pacis etc. Das Problem G. berührt Isidor auch an anderen Stellen seines für das MA so wichtigen Werkes (vgl. orig. 15, 2: de aedificiis publicis; 15, 4: de aedificiis sacris; 15, 13: de agris; 15, 14: de finibus agrorum; 5, 25, 11: actio finium regundorum). – Auch die kirchl. Organisation kennt G., wobei sich die frühe Kirche noch vielfach an den spätröm. staatlichen Verwaltungseinheiten orientiert, ohne jedoch das Recht auf eigene Territorialgliederung preiszugeben (vgl. zu den Einzelheiten A. Scheuermann, Art. Diözese: o. Bd. 3, 1053/62, bes. 1056/62; zum Rezeptionsproblem jüngst C. G. Fürst, Ecclesia vivit lege Romana?: SavZKan 61 [1975] 17/36, bes. 20/2). Für G.streitigkeiten im innerkirchlichen Bereich wie auch im Verhältnis zu Laien gab es ebenfalls die eigene kirchliche *Gerichtsbarkeit (vgl. P. E. Pieler: o. Bd. 10, 467/88).

F. Blume / K. Lachmann / A. Rudorff, Die Schriften der röm. Feldmesser 1/2 (1848/52). – G. Broggini, Regolamento di confini. Diritto romano: NovissDigItal 15 (1968) 247/56. – E. Fabricius, Art. Limitatio: PW 13, 1 (1926) 672/701; Art. Terminatio: PW 5A, 1 (1934)

779/81. – E. T. GAUPP, Die Germanischen Ansiedlungen u. Landtheilungen in den Provinzen des Röm. Westreiches (1844). – A. K. GRAYSON, Art. G. A. Nach sumer. u. akkad. Texten: ReallexAssyr 3 (1971) 639f. – F. T. HINRICHS, Die Geschichte der gromatischen Institutionen (1974). – M. KASER, Ausgewählte Schriften 2 (Napoli 1976); Das röm. Privatrecht² 1/2 = HbAltWiss 10, 3, 3, 1/2 (1971/75). – A. KRÄNZLEIN, Eigentum u. Besitz im griech. Recht des 5. u. 4. Jh. vC. (1963). – K. LATTE, Röm. Religionsgesch. = HbAltWiss 5, 4 (1960). – J. A. MACCULLOCH, Art. Landmarks and boundaries: ERE 7 (1914) 789/95. – E. MARBACH, Art. Terminus: PW 5A, 1 (1934) 781/4. – E. NORDEN, Aus altröm. Priesterbüchern (Lund 1939). – S. RICCOBONO u.a., Fontes iuris Romani antejustiniani² 1/3 (Florentiae 1941/64). – M. SÆBØ, G.beschreibung u. Landideal im AT: ZsDt-PalästVer 90 (1974) 14/37. – G. SAUER, Art. G.: BiblHistHdWb 1 (1962) 608. – R. v. SCHELIHA, Die Wasser-G. im Altertum (1931). – E. v. SCHULER, Art. G. B. Nach hethit. Texten: ReallexAssyr 3 (1971) 640/3. – R. TAUBENSCHLAG, Art. Terminus motus: PW 5A, 1 (1934) 784f. – THALHEIM, Art. ὅροι: PW 8, 2 (1913) 2414/6. – K.-H. ZIEGLER, Das Völkerrecht der röm. Republik: AufstNiedergRömWelt 1, 2 (1972) 68/114; Röm. Völkerrecht in der Spätantike: ebd. Teil 3 (im Druck).

Karl-Heinz Ziegler.

Griechenland s. Hellas.

Griechisch s. Sprache, griechische.

Grille s. Zikade.

Größe s. Körpergröße.

Großmut s. Hochherzigkeit.

Grotte s. Höhle.

Grün s. Farbe: o. Bd. 7, 358/447.

Gründer.

A. Nichtchristlich. I. Die Quellenlage. a. Gründungsliteratur. In der Antike gab es ein ständiges Interesse an Erzählungen über Stadtgründungen (Plat. Hipp. mai. 285d). Dieses Interesse spiegelte sich in örtlichen Traditionen; es scheint keine Stadt gegeben zu haben, die nicht behauptete, den Namen ihres G. u. einiges über Zeit u. Umstände ihrer Gründung zu wissen, mochten ihre Anfänge auch noch so weit zurückliegen. Die Gründungssagen der griech. Städte bildeten einen zusammenhängenden u. klar umrissenen Materialkomplex, der bei der Rekonstruktion ihrer Frühgeschichte Verwendung finden konnte. Das Thema der Gründungen bildete daher ein wichtiges Anliegen der an der Erforschung vergangener Zeiten Interessierten. Spezielle Arbeiten über κτίσεις wurden von griechischen Gelehrten bereits im 5. Jh. vC. verfaßt (Charon v. Lampsakos: FGrHist 262 T 1; Hellanikos v. Lesbos: ebd. 4 F 66f; Hippys v. Rhegion: ebd. 554 T 1). Gründungssagen finden sich bei *Herodot; Thukydides hatte besonderes Interesse an Koloniegründungen. Wie wir aus Polybios ersehen (9, 1, 4), waren Untersuchungen über Stadt- u. Koloniegründungen ein wichtiger Zweig der späteren griech. Geschichtsschreibung; anscheinend dachte Polybios in diesem Zusammenhang besonders an Timaios u. Ephoros (12, 26d; 34, 1, 3f). Eine Vorstellung von der Beschaffenheit dieser Art von historischen Schriften läßt sich aus den ersten Büchern Diodors gewinnen. – In hellenistischer Zeit schufen Antiquare u.

Gelehrte eine umfangreiche, aber größtenteils verlorene Literatur zu diesem Thema. Wir besitzen einige Fragmente der Ktiseis des sonst unbekannten Dionysios v. Chalkis (FHG 4, 393f) u. der Gedichte, die Apollonios Rhodios über die Gründungen verschiedener Städte geschrieben hat (J. U. Powell, Collectanea Alexandrina [Oxford 1925] 5/7). Dagegen wissen wir so gut wie nichts über die Ktiseis des Polemon v. Ilion oder des Kallimachos. Der fast völlige Verlust dieser Schriften bringt mit sich, daß wir gezwungen sind, auf solche Autoren wie Strabon u. besonders Pausanias zurückzugreifen, um einen Eindruck vom Aussehen hellenistischer gelehrter Untersuchungen über lokale Altertümer zu gewinnen. Eine weitere große Lücke in unseren Kenntnissen beruht auf dem Verlust der Origines des älteren Cato, eines offensichtlich einmaligen Versuches, die Ursprünge der Städte des nichtröm. Italien zu untersuchen (H. Peter, Historicorum Romanorum reliquiae 1² [1914] 55/97).

b. Örtlicher Charakter der Gründungssagen (κτίσεις). Noch schwerwiegender wirkt sich aus, daß die lokale griech. Geschichtsschreibung verlorengegangen ist, auf der die allgemeineren geschichtlichen u. antiquarischen Schriften beruhten. Diese Literaturgattung hat ihren Ursprung in der Dichtung archaischer Zeit, wie den Gedichten über die Ursprünge von Kolophon u. Samos, die Xenophanes bzw. Semonides zugeschrieben werden (FGrHist 450 T 1. 534 T 1). Die reiche Prosaliteratur zur Ortsgeschichte einzelner Städte setzte im 5. Jh. vC. ein (F. Jacoby, Atthis [Oxford 1949]). Unsere Kenntnis dieser Schriften ist sehr bruchstückhaft, u. die meisten Nachrichten stammen aus allgemeineren Arbeiten zweiter Hand. Es ist daher nötig, daß wir uns immer wieder den im wesentlichen lokalen Charakter alter Gründungssagen ins Bewußtsein rufen. Die Ktiseis, die wir wiederherstellen können, besitzen eine typische Form u. Erzählstruktur, die durch die Funktion bestimmt wurde, die sie in den geschichtlichen u. religiösen Traditionen der Städte hatten, in denen sie entstanden. Das bezeichnendste Merkmal der Gründungslegenden ist der Nachdruck, der in ihnen auf die persönliche Rolle des G. gelegt wird. Diese Eigenart spiegelt den Umstand wider, daß die Entwicklung lokaler Gründungssagen eng mit dem Kult der G. verbunden war. Der G. einer griech. Stadt war Gegenstand eines offiziellen Heroenkults (s. u. Sp. 1139); die an seinem Grab alljährlich gefeierten Riten brachten die Verehrung u. Dankbarkeit zum Ausdruck, mit denen die Bürger sich an ihn u. seine Taten erinnerten. Der ätiologische Charakter vieler Gründungssagen (gut veranschaulicht zB. in der Geschichte des Tenes, des G. von Tenedos [Plut. quaest. Gr. 28]), zeigt deutlich, daß die Sagen durch die Kultpraxis weitergegeben wurden. Obwohl nur bruchstückhaft erhalten, geben uns die Quellen die Namen zahlloser G. u. die Reste einer Anzahl von Gründungslegenden. Allein schon diese Tatsache bezeugt die Bedeutung, die in der Antike Überlieferungen über die Ursprünge von Städten zugemessen wurde. Doch geben uns die erhaltenen Quellen, die eine allgemeine Vertrautheit mit überlieferten Bräuchen voraussetzen, nur indirekte u. beiläufige Hinweise auf die Taten der G., auf ihre Rechte u. Pflichten u. die ihnen erwiesenen Ehren. Infolgedessen sind wir gezwungen, uns stark auf einige ausführlichere Berichte zu stützen, die zufällig erhalten blieben, etwa Herodots Beschreibung der Kolonisation von Kyrene (4, 153f), die wertvolle Inschrift aus Magnesia am Mäander, die die der Stadt eigene, offizielle Version ihrer Gründungsgeschichte wiedergibt (Inschr. Magn. nr. 17), außerdem die genauen Berichte über größere Gründungen mit allgemeiner Bedeutung (zB. diejenigen von Messene u. Alexandria). Über die Vorgänge römischer Kolonisation wissen wir viel mehr als über griechische Gründungen, weil sie ausführlich in den (frei erfundenen) Erzählungen über die Gründung Roms durch Romulus beschrieben sind.

c. Geschichte u. Legende. Viele Gründungssagen beziehen sich auf rein mythische Personen u. sollten daher in dieser Hinsicht von Berichten über Koloniegründungen unterschieden werden, die in geschichtlicher Zeit stattfanden. Doch ist dies eine moderne Unterscheidung, die für die Menschen der Antike bedeutungslos gewesen wäre. Für sie bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen den ‚Wanderungen' der Heroenzeit u. den ἀποικίαι, die im 8. u. 7. Jh. vC. nach Italien u. Sizilien ausgesandt wurden (S. Mazzarino, Il pensiero storico classico 1 [Bari 1966] 110f). Das Streben, die Ursprünge der griech. Stadtstaaten auf die kolonisierende Tätigkeit mythischer Heroen zurückzuführen, hat seine Ursache zweifellos in einer bestimmten Geisteshaltung, nämlich der Überzeugung, daß entwickelte staatliche Einrichtungen u. kulturelle Er-

scheinungen ex nihilo durch die gottgleiche Intuition u. den Genius einzelner Erfinder, Entdecker, Gesetzgeber u. G. geschaffen worden seien (vgl. K. Thraede, Art. Erfinder: o. Bd. 5, 1191f). Es war jedoch unausweichlich, daß Gelehrte u. Historiker, die auf rationaler Basis eine Geschichtsschreibung der frühgriech. Gesellschaft versuchten, die Entstehung der Stadtstaaten in Entsprechung zu Verfahrensweisen ihrer eigenen Zeit beschrieben; daher sind die erhaltenen Gründungssagen weitgehend in Entsprechung zur geschichtlichen Erfahrung von Koloniegründungen gestaltet. Beispielsweise wurden die griech. Niederlassungen in Kleinasien als Ergebnis eines organisierten Kolonisationsprogramms dargestellt, das unter Leitung anerkannter G. stand. Andererseits wurden die örtlichen Überlieferungen über die Gründungen von Kolonien in historischer Zeit offensichtlich selbst wieder mit erzählerischen Einzelheiten ausgeschmückt, die eigentlich Charakteristikum der unhistorischen u. legendären Ktiseis sind; die persönliche Initiative der Kolonie-G. wurde in Entsprechung zum traditionellen Heroenbild übertrieben dargestellt; wunderbare u. übernatürliche Züge begegnen in Berichten über geschichtlich belegte Gründungen. Diese Tendenz wird nicht nur in den Überlieferungen über G. früharchaischer Zeit sichtbar, wie etwa über Battos u. Phalanthos, für die sogar die Existenz als geschichtliche Personen u. a. von K. J. Beloch (Griech. Geschichte 1, 2^2 [1913] 216. 218) in Frage gestellt wurde; sie begegnet auch in Berichten über einige der berühmteren Gründungen späterer Zeit, die durch zeitgenössische Autoritäten aufgezeichnet wurden, beispielsweise die Gründungen von Messene, Alexandria, Antiochia u. Kpel. Das bedeutet, daß eine strenge Unterscheidung zwischen legendären Wanderungen u. geschichtlichen Koloniegründungen nicht vorgenommen werden kann, da beide Gruppen in der Überlieferung einander angeglichen sind: die Geschichte erscheint in mythischem Gewand, die Mythen geben sich als Geschichte aus.

II. Griechische Gründer. a. Kolonie u. Vaterstadt. Charakteristikum antiker Koloniegründung ist, daß es sich um einen organisierten Vorgang handelte. Kolonien entstanden nicht durch allmähliche u. zufällige Auswanderung, sondern als eine einzige, vorgeplante Unternehmung, die in der Gründung einer neuen Stadt gipfelte. Dieser entscheidende Akt war das Werk eines einzelnen, des G. Der Wesenszug der Organisation der Koloniegründungen spiegelt sich in der von griechischen Quellen verwendeten Sprache wider. Der Begriff ἀποικία wird nicht nur zur Bezeichnung einer neugegründeten Stadt, der Kolonie, verwendet, sondern auch für die von der Vaterstadt ausgehende Gruppe von Siedlern (De Wever/van Compernolle 464; Virgilio 362f). In ähnlicher Weise ist der G. ebenso Leiter eines Siedlungszuges wie G. der neuen Ansiedlung. Die Bezeichnungen ἡγεμών, ἀρχηγέτης u. οἰκιστής benennen drei getrennte Aufgaben desselben Mannes (ebd. 350f). Problematischer ist der Begriff μητρόπολις. Die Vaterstadt kann nicht einfach als die Heimat der ἄποικοι definiert werden, da viele Gründungen ebenso auch Siedler aus anderen Ortschaften einschlossen; vielmehr bezeichnet das Wort μητρόπολις die Stadt, die den Gründungszug plante, die Siedler sammelte u. mit Schiffen, Waffen u. Lebensmitteln versorgte. Vor allem stellte die Vaterstadt den G. Daß dieser die Vaterstadt repräsentierte, wird durch einen berühmten Vorfall veranschaulicht. Im J. 422 vC. übertrugen die Bürger der athenischen Kolonie Amphipolis ihr Abhängigkeitsverhältnis auf die Spartaner. Als ihr spartanischer Vorkämpfer Brasidas starb, begruben sie ihn auf der Agora u. verehrten ihn als G. anstelle des ursprünglichen athenischen οἰκιστής Hagnon. Als weiteres Zeichen zerstörten sie die zu Ehren Hagnons errichteten Denkmäler u. löschten jeden Hinweis darauf aus, daß er die Stadt gegründet hatte (Thuc. 5, 11). Daß die Person des G. die Verbindung zwischen Kolonie u. Vaterstadt verkörperte, wird weiterhin durch folgendes bestätigt: Wenn eine Kolonieansiedlung ihrerseits wieder eine Koloniegründung unternahm, ersuchte sie ihre Vaterstadt um Bereitstellung eines G., ein Vorgang, den Thukydides als traditionellen Brauch ansah (κατὰ τὸν παλαιὸν νόμον: 1, 24, 2; vgl. 6, 4, 2). Die allgemeine Verbreitung wird durch die Ereignisse in Thurii iJ. 434 vC. deutlich gezeigt. Diodor berichtet, daß die Bürger sich über die Frage stritten, welche Stadt als ihre Vaterstadt angesehen u. wer als ihr G. benannt werden solle: ποίας πόλεως ἀποίκους δεῖ καλεῖσθαι τοὺς Θουρίους καὶ τίνα κτίστην δίκαιον ὀνομάζεσθαι (Diod. Sic. 12, 35, 1). Die Streitfrage wurde dem Orakel in Delphi vorgelegt, u. der Gott antwortete diplomatisch, er selbst wolle die Rolle des G. übernehmen; eine Antwort, die anscheinend den Streit sofort beendete. Es ergibt sich die Folgerung, daß durch den Orakelspruch hinsichtlich des G. gleichzeitig auch der Streit über die Vaterstadt entschieden war. Hieraus scheint zu folgen, daß die Vaterstadt definitionsgemäß die Stadt gewesen ist, die den G. stellte, u. daß dieser in seiner Person die Verbindung zwischen Kolonie u. Vaterstadt symbolisierte. Einige Kolonien scheinen gemeinschaftlich von zwei Vaterstädten gegründet worden zu sein. In solchen Fällen entsandte jede Stadt ihren eigenen G. Gela war von Entimos v. Kreta u. Antiphemos v. Rhodos gegründet (Thuc. 6, 4, 3). In ähnlicher Weise wurde Zankle (Messina) durch Perieres aus Cumae u. Krataimenes aus Chalkis gegründet (ebd. 6, 4, 5). Das letztgenannte Beispiel erinnert an den von Thukydides erwähnten παλαιὸς νόμος, denn Chalkis war die Vaterstadt von Cumae (Strab. 6, 243); bei der Gründung von Zankle entsandte die ursprüngliche Vaterstadt nicht nur einen G., sondern ebenso eine Siedlergruppe (Vallet 64). Die Überlieferung zur Gründung von Rhegion kann wahrscheinlich in gleicher Weise interpretiert werden. Nach Strabon luden die Siedler aus Zankle die Chalkidier nach Rhegion ein u. benannten Antimnestos als ihren G. (6, 257). Andererseits berichtet Dionysios v. Halikarnass (ant. 19, 2), die Chalkidier seien von einem ihrer eigenen Mitbürger mit Namen Artimedes geführt worden. Beide Berichte können durch die Annahme in Übereinstimmung gebracht werden, daß Rhegion gemeinschaftlich von Zankle u. Chalkis gegründet wurde u. jede Stadt einen G. stellte (Vallet 69). Möglicherweise wurde der von Thukydides erwähnte παλαιὸς νόμος nur angewandt, wenn Städte nicht in der Lage waren, eine ausreichende Zahl ἄποικοι für ein eigenständiges Unternehmen bereitzustellen u. daher die Zahl der Siedler andernorts auffüllen mußten; unter solchen Umständen konnte die Vaterstadt zur Teilnahme unter Aussendung weiterer Kolonisten mit einem eigenen G. eingeladen werden. Thukydides erwähnt den Brauch im Zusammenhang seiner Erörterung über die korkyranische Kolonie Epidamnos, zu der die ursprüngliche Vaterstadt Korinth Kolonisten u. auch einen G. entsandt hatte (1, 24, 2). Die angeführte Möglichkeit würde erklären, warum der Brauch nicht allgemein befolgt wurde (A. W. Gomme im Komm. zSt.; Humphreys 915). Kamarina, eine Kolonie von Syrakus, wurde durch zwei G. gegründet (Thuc. 6, 5, 3); die wahrscheinlichste Erklärung ist, daß korinthische Kolonisten beteiligt waren u. durch einen der G. angeführt wurden (Berard 135). Für Himera nennt Thukydides drei G.: Euklides, Simos u. Sakon (6, 5, 1). Himera war eine Kolonie der Stadt Zankle; wir wissen jedoch, daß auch einige politische Flüchtlinge aus Syrakus, Myletidai genannt, an der Kolonisation teilnahmen, gemeinsam mit zahlreichen Kolonisten aus Chalkis, der Vaterstadt von Zankle; wahrscheinlich waren die drei G. die Anführer dieser drei Gruppen (Vallet 89; A. Adriani: ders. u. a. [Hrsg.], Himera 1. Campagna di scavo 1963–1965 [Roma 1970] 5). Gelegentlich hören wir von Streitigkeiten zwischen G. So stritten die G. von Cumae, Hippokles v. Kyme u. Megasthenes aus Chalkis, über die Frage, welche ihrer Städte die Vaterstadt der Kolonie sein solle. Schließlich wurde vereinbart, daß Chalkis Vaterstadt sein, die Kolonie ihren Namen aber von Kyme ableiten sollte (Strab. 6, 243). Eine ähnliche Streitfrage soll unter den beiden G. von Zankle aufgekommen sein (Callim. aet. 2 [frg. 43 Pfeiffer]; vgl. Plut. quaest. Gr. 30). In Gela scheint es Rhodos gelungen zu sein, unter Ausschluß der Kreter den Rang der Vaterstadt an sich zu ziehen. Herodot deutet dies an (7, 153), u. in einigen Quellen finden wir Antiphemos v. Rhodos als G. erwähnt ohne Hinweis auf den Kreter Entimos. Die u. Sp. 1139 angeführte Widmung des 5. Jh. an Antiphemos zeigt vielleicht, daß er einen eigenen Kult als G. besaß (Berard 200; Graham 21). Trifft dies zu, so wird verständlich, warum Akragas, eine Kolonie von Gela, zwei G. hatte (Thuc. 6, 4, 4), einen aus Gela, den anderen aus Gelas Vaterstadt Rhodos (vgl. Polyb. 9, 27, 7; Pind. frg. 105 Bowra; Schol. Pind. Ol. 2, 15c; T. J. Dunbabin, The Western Greeks [Oxford 1948] 310). Es wurde die Vermutung geäußert, wenn mehrere G. erwähnt würden, sei einer als Haupt-G. anerkannt gewesen, die übrigen seien Mit-G. (συγκτίσται; D. Asheri: Historia 19 [1970] 618f). Der Begriff συγκτίσται wird von Herodot verwendet, um vier Männer zu bezeichnen, die Dorieus begleiteten (5, 46, 1); doch ist dies das einzige bekannte Vorkommen des Wortes in solchem Zusammenhang. Außerdem waren die Begleiter des Dorieus keine Führer aus verschiedenen Städten, sondern Herodot stellt im Gegenteil ausdrücklich fest, daß sie Spartaner waren. Thukydides erwähnt keinen Rangunterschied zwischen den G. von Gemeinschaftsgründungen, u. aus Kallimachos wissen wir, daß die beiden G. Zankles

beim Jahresfest zur Erinnerung an die Stadtgründung gemeinsam verehrt wurden (act. 2 [frg. 43 Pfeiffer]).

b. *Die Einsetzung als Gründer.* Wir müssen als geschichtliche Tatsache annehmen, daß der G. einer griech. Kolonie normalerweise durch die Vaterstadt eingesetzt wurde. In klassischer Zeit wurde der Beschluß zur Aussendung einer Kolonie in einem formalen Erlaß ausgesprochen, der genaue Bestimmungen für die neue Niederlassung enthielt u. den G. benannte (IG 1^2, 45; Ditt. Syll.[3] nr. 305). Das älteste bekannte Beispiel für einen solchen Vorgang ist die bei Herodot berichtete Kolonisation von Kyrene (4, 153). Er erzählt uns, daß die Bürger von Thera die Expedition planten, die Kolonisten auswählten u. Battos als Anführer u. König bestellten. Der Bericht wird durch ein Dekret des 4. Jh. aus Kyrene bestätigt, das den Eindruck erweckt, den ursprünglichen Vertrag der Siedler (ὅρκιον τῶν οἰκιστήρων) in Form eines Beschlusses der Ratsversammlung von Thera zu zitieren (SupplEpigrGr 9, 3). A. J. Graham hat dargelegt, daß die Einzelheiten dieses ‚Vertrages' authentisch sind u. daß er auf eine echte Urkunde des 7. Jh. vC. zurückgeht (JournHellStud 80 [1960] 94/111). Andererseits neigen die in der späteren Überlieferung ausgearbeiteten Gründungslegenden dazu, die persönliche Initiative der G. hervorzuheben. In diesen Erzählungen stehen die Auswanderungsgründe mit persönlichen Ereignissen im Leben der G. in Zusammenhang. So veranlaßt ein Familienstreit, Mord, eine unglückliche Liebesbeziehung oder anderer häuslicher Ärger den Heros, seine Heimat zu verlassen u. anderswo eine andere Stadt zu gründen. Häufig werden dynastische Auseinandersetzungen als Grund für die Auswanderung des Heros genannt: beispielsweise Phyleus in der Ilias (2, 629): ὅς ποτε Δουλίχιόνδ' ἀπενάσσατο πατρὶ χολωθείς. Für ein weiteres häufiges Motiv bietet die Geschichte des Theras ein Beispiel: dieser regierte Sparta als Thronverwalter für Eurysthenes u. Prokles; als die Könige ins regierungsfähige Alter kamen, war er nicht bereit, als Untergebener in Sparta zu bleiben, segelte davon u. wurde der G. von Thera (Herodt. 4, 147). Auseinandersetzungen zwischen Brüdern nehmen in den Legenden einen besonders auffallenden Raum ein. Die Koloniegründungen in Ionien durch die Söhne des Kodros fanden statt, als Medon durch das Orakel in Delphi zum König von Athen bestimmt wurde. Seine jüngeren Brüder verließen unter Führung des Neleus die Stadt u. wurden die G. der ionischen Städte (Paus. 7, 2, 1). Dasselbe Motiv kommt u.a. vor in den Erzählungen über Butes (Diod. Sic. 5, 50, 1), Liparos (ebd. 5, 7, 5), Poiketios u. Oinotros (Dion. Hal. ant. 1, 11, 2f), Aiolos u. Boiotos (Diod. Sic. 4, 67, 2/6), Ocnus u. Aulestes (Serv. Aen. 10, 207) usw. Erotische Themen finden sich in den Fragmenten der Gründungslegenden des Apollonios Rhodios (Powell aO. [o. Sp. 1109] 5/8; vgl. Parthen. erot. 11). Eine romantische Fassung der Gründungsgeschichte von Syrakus berichtet, daß der G. Archias aus Korinth auswandern mußte, nachdem er ohne Absicht den Tod seines Geliebten Aktaion verursacht hatte (Diod. Sic. 8, 10; Plut. amat. narr. 2, 772f; Schol. Apollon. Rhod. 4, 1212). Diese Erzählung enthält ein weiteres sehr häufiges Detail: das Motiv des Mannes, der geächtet ist u. G. einer Stadt wird, um sich von Blutschuld zu reinigen. Dieser Zug findet sich beispielsweise in den Erzählungen über Aitolos (Paus. 5, 1, 8; Apollod. 1, 57) u. über die G. von Leukonia, die irrtümlich den König von Chios getötet hatten (Plut. mul. virt. 3). Die Ermordung naher Verwandter ist häufig anzutreffen, etwa in den Legenden von Alkmeon (Thuc. 2, 102, 5), Athamas (Apollod. 1, 9, 2; Schol. Plat. Min. 315c; Etym. M. s.v. Ἀθαμάντιον), Oxylos (Paus. 5, 3, 5f; Apollod. 2, 75), Tlepolemos (Il. 2, 661/70) u. Leukippos (Inschr. Magn. nr. 17). Es ist sehr eigenartig, daß mythische G. in dieser Weise als Mörder u. Vatermörder auftreten. Natürlich ist es verständlich, daß dieser Stoff ein Motiv für die Vertreibung des G. liefern konnte, der seine Heimatstadt verunreinigte u. Krankheit in ihr verursachen konnte (Plut. amat. narr. 2, 772f; mul. virt..3). In gleicher Weise wurden die Alkmeoniden aus Athen vertrieben, damit der Mord an Kylon gesühnt würde (Herodt. 5, 70f; Thuc. 1, 126f). Doch sehr seltsam ist der Umstand, daß solche Erzählungen von den Kolonien selbst übernommen u. tatsächlich vorgetragen wurden. Die Geschichte von dem Vatermörder Leukippos, der durch das delphische Orakel als G. von Magnesia am Mäander auserwählt worden war, ist ohne Bedenken in der offiziellen magnesischen Gründungsgeschichte wiedergegeben, die in einer Inschrift im Stadtzentrum öffentlich verkündet war. Ebenso auffallend sind die Legenden, die den Städten Locri u. Tarent einen nicht gerade ehrenvollen Ursprung zuschreiben: ihre Einwohner sollten

nach der Überlieferung von Sklaven abstammen (Polyb. 12, 5/12; Strab. 6, 278/80). Die berüchtigtste aller dieser Sagen ist die Gründungslegende Roms, die Romulus als Brudermörder u. seine Gefährten als einen Haufen Vagabunden u. Diebe vorführt. Es wäre naiv, anzunehmen, daß diese Erzählungen von feindlicher Propaganda frei erfunden worden seien; sie waren in der Tat alte örtliche Überlieferungen, die durch die Einwohner der betroffenen Städte weitergegeben wurden (C. Sourvinou-Inwood: ClassQuart NS 24 [1974] 186/98; T. J. Cornell: ProcCambrPhilosSoc 21 [1975] 1/32). Das Motiv der ‚Schande des G.' kann auch in den Legenden über Battos v. Kyrene u. Myskellos, den G. von Kroton, gefunden werden: beide hatten körperliche Fehler. Battos stotterte (Herodt. 4, 155, 3), u. Myskellos hatte einen Buckel (Diod. Sic. 8, 17). Das Vorkommen dieser unwahrscheinlichen Details ist sicher mehr als ein bloßes erzählerisches Stilmittel; vielmehr kann man in diesen Berichten das Motiv einer ‚Umkehrung' der gewöhnlichen Ordnung der Dinge feststellen. Die Doppelwertigkeit ist im Fall des G., der aus seiner Stadt als Befleckung vertrieben wurde, besonders klar. Er ist aus der Gesellschaft ausgeschlossen u. daher definitionsgemäß ἄπολις; andererseits wird er G. u. Schützer einer neuen Stadt. Ähnliche Umkehrschemata können in den Geschichten von Locri u. Tarent festgestellt werden (Sourvinou-Inwood aO.), wie auch in den Legenden von Battos u. Myskellos (Ducat 106); zur ganzen Frage der Umkehrungen in griechischen Mythen vgl. J. P. Vernant, Mythe et tragédie en Grèce ancienne (Paris 1972) 101/31. Diese erzählerischen Elemente sind für die legendären Gründungssagen charakteristisch u. haben ihren Ursprung in einem System mythischer Strukturen; sie können nicht als Grundlage einer rationalen Wiederherstellung historischer Ereignisse verwendet werden. Darüber hinaus ist es zweifelhaft, ob das eine gleichbleibende Erzählungsdetail der mythischen Ktiseis, die persönliche Initiative des G., als Anzeichen für irgendeine Art historischer Wirklichkeit gewertet werden kann. Es ist eher wahrscheinlich, daß der Normalfall die Entsendung einer Kolonie als Ergebnis einer wirtschaftlichen u. sozialen Krisensituation in der Vaterstadt gewesen ist; Landknappheit oder politische Schwierigkeiten aus anderen Gründen konnten nach traditionellem Schema gelöst werden (τὸ παλαιὸν μηχάνημα: Plat. leg. 5, 740e; vgl. 4, 708bc), wenn die Besitzlosen oder politisch Andersdenkenden unter einem bestellten Leiter fortgeschickt wurden. Trotzdem ist es sicherlich möglich, daß einige der frühen Kolonien auf ziemlich ungewöhnliche Weise entstanden. Nach Ephoros (FGrHist 70 F 137 = Strab. 6, 276) überredete Theokles die Chalkidier zur Entsendung einer Kolonie nach Naxos auf Sizilien unter seiner Leitung, nachdem er in der betreffenden Gegend als Schiffbrüchiger an Land geworfen worden war u. ihre Möglichkeiten erkannt hatte. In dieser Erzählung ist nichts vom Zusammenhang her unwahrscheinlich, aber der Umstand, daß Ephoros den Theokles einen Athener nennt, muß Argwohn erwecken (Bérard 78). Es wäre wahrscheinlich falsch, für die archaische Zeit zwischen offizieller staatlicher Politik u. privaten Unternehmungen aristokratischer Führer eine scharfe Trennung vorzunehmen. Auswanderung über das Meer bot nicht nur für die besitzlosen Armen neue Möglichkeiten, sondern auch für ehrgeizige Adelige, deren Handlungsspielraum zu Hause durch die Konkurrenz ihrer Standesgenossen eingeschränkt war (Ducat 113f). Die Auswanderung des unzufriedenen korinthischen Adeligen Demaratos u. seiner Gefolgsleute (Liv. 1, 34, 2 u.a.) ist vielleicht ein Beispiel für ein verhältnismäßig verbreitetes Phänomen archaischer Zeit; zu vergleichen etwa die Geschichte des Sabinerführers Attus Clausus, der aE. des 6. Jh. mit seiner Familie u. 5000 Klienten nach Rom auswanderte (Liv. 2, 16, 5 u.a.; C. Ampolo: DialArch 4/5 [1974/75] 37/68; allgemein: C. G. Starr: ParPass 12 [1957] 103f). Thukydides berichtet uns, daß bei der Gründung von Catana durch Chalkidier aus Naxos die Kolonisten sich selbst Euarchos als G. wählten (6, 3, 3). Der Wortlaut bei Thukydides scheint anzudeuten, daß dieser Vorgang ungewöhnlich war, aber wir wissen nicht, wie es dazu kam. In anderen Fällen ist dagegen aus besonderen Gründen bekannt, daß der G. tatsächlich von der ausgewanderten Gruppe gewählt wurde. Wenn die Kolonie entsandt wurde, um eine politische Krise in der Vaterstadt zu beenden, so wurde die unterlegene Partei mit ihrem Anführer als G. vertrieben. Auf diese Weise wurde Phalanthos, der Führer der Parthenier, G. von Tarent (Strab. 6, 278/80). Nach einer Lesart der Gründungsgeschichte von Kyrene war Battos der Anführer einer unterlegenen Partei auf Thera (Menekles v. Barka: FGrHist 270 F 6). Man

kann sich denken, daß unter solchen Umständen die Siedler gezwungen waren, sich auf ihre eigenen Mittel u. die ihrer Anführer zu verlassen, bes. dann, wenn sie freiwillig auswanderten. Dies ist beispielsweise in dem Bericht über Aristagoras v. Milet vorausgesetzt, der auszog, um Myrkinos mit seinen συστασιῶται u. einer Gruppe Freiwilliger zu besetzen (Herodt. 5, 124, 2) außerdem in der mythischen Erzählung von Evander: ὁ δὲ στόλος οὗτος οὐκ ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τῆς γνώμης ἐπέμφθη, ἀλλὰ στασιάσαντος τοῦ δήμου τὸ ἐλαττωθὲν μέρος ἑκούσιον ὑπεξῆλθεν (Dion. Hal. ant. 1, 31, 2). Im allgemeinen dürfte es unrichtig sein, zwischen den Begriffen der Landverteilungskrise u. des politischen Aufstands zu scharf zu trennen, da erstere gewöhnlich zum auslösenden Faktor für letzteren wurde. Darüber hinaus führten ökonomische Schwierigkeiten wahrscheinlich besonders zur Vertreibung von Gruppen, die ethnisch oder sozial von der Gesamtheit der Bürgerschaft getrennt waren. Jedoch war der Umstand, daß die Teilnahme an einer Kolonisation das Recht auf Landzuweisung der Neugründung mit sich brachte, ein positives Motiv für die Auswanderung. Die Regelung war also für beide Seiten von Vorteil, u. es gibt keinen Grund für die Annahme, daß die politische Leitung der Vaterstadt nicht ihren vollen Anteil an der Planung solcher Unternehmungen übernahm. Es sind tatsächlich nur sehr wenige Beispiele für Koloniegründungen überliefert, die ganz als Ergebnis privaten Unternehmungsgeistes entstanden u. deren Planung u. Ausführung durch den G. u. seine Gefährten unabhängig war von jeder gemeinschaftlichen Entscheidung auf seiten der Stadt, aus der diese kamen. Diese Aussage der Quellen ist überzeugend, u. man kann daraus folgern: Wenn die Welle der Koloniegründungen weitgehend von Privatpersonen in Bewegung gesetzt worden wäre, müßten wir mehr über diese wissen (S. C. Humphreys: RivStorIt 77 [1965] 423; Labate 91). Wahrscheinlich bildet der Thronstreit in Kyrene, der zur Gründung von Barka durch die Brüder des Arkesilaos führte (Herodt. 4, 160), eine Ausnahme; aber das Überleben einer Herrscherdynastie wie die in Kyrene war ohnehin eine Ausnahme im griech. Polissystem. Die Erlebnisse des Spartaners Dorieus sind in einigen Details vergleichbar. Es wird erzählt, daß Dorieus nicht bereit war, in Sparta unter seinem Halbbruder Kleomenes zu leben, der als der Ältere zum König bestimmt worden war; er schiffte sich daher zu einem Kolonisationsunternehmen nach Libyen ein (ebd. 5, 42). Das Ereignis wird bisweilen als eindeutiges Beispiel für eine Privatinitiative zitiert (Graham 8), aber nicht ganz zu recht: Dorieus bemühte sich nicht nur um die Zustimmung der Spartaner; er forderte sie auch auf, die Siedler auszuwählen (Herodt. 5, 42; vgl. V. Merante: Historia 19 [1970] 284). Die Geschichte des älteren Miltiades ist der des Dorieus ähnlich (E. Will: NouvClio 7/9 [1955/57] 127/32). Miltiades soll als Anführer der Dolonkoi in die Chersones gegangen sein, weil er nicht unter Peisistratos in Athen bleiben wollte (Herodt. 6, 35f). Der Hinweis Herodots, daß die Expedition ein privates Unternehmen des Miltiades gewesen sei, wurde in der Forschung in Frage gestellt u. stattdessen betont, daß der Vorgang Teil einer planmäßigen Politik des athenischen Staates gewesen sei (V. Ehrenberg, Aspects of the ancient world [London 1946] 116/43). In Wirklichkeit sind die beiden Gesichtspunkte aber nicht gänzlich unvereinbar; es ist sehr gut möglich, daß Peisistratos den Miltiades in die Chersones schickte, um ihn loszuwerden, u. daß Miltiades froh war, gehen zu können, weil er von der Herrschaft des Tyrannen frei sein wollte. – Das erörterte Material scheint zu bestätigen, daß die meisten griech. Koloniegründungen öffentlich geförderte Unternehmungen waren, die von Männern geleitet wurden, die für diese Aufgabe offiziell bestimmt wurden. Wir brauchen nicht zu bezweifeln, daß die G. selbst einflußreiche unabhängige Personen waren: Mitglieder führender Adelsfamilien (Miltiades; Archias v. Syrakus [Plut. amat. narr. 2, 772f]; Phalios v. Epidamnos [Thuc. 1, 24, 2]), Söhne von Tyrannen (Graham 30/2) oder Männer königlichen Blutes (Dorieus oder die Brüder des Arkesilaos). Phrynon, der G. von Sigeion, war olympischer Sieger wie Miltiades (Strab. 13, 599; Diog. L. 1, 74). Im 5. Jh. waren Kolonie-G. wichtige Gestalten des öffentlichen Lebens in den Städten, die sie beriefen (Graham 37/9). Diese Männer handelten ausschließlich als Staatsbeamte, unabhängig davon, ob sie bei der Ausarbeitung der Kolonisationspolitik eine Rolle gespielt hatten oder nicht. Demokleides, der G. von Brea, brachte das Dekret zur Aussendung der Kolonie selbst ein (IG 1^2, 45, 34f). Bei einigen Gründungen archaischer Zeit mag die persönliche Initiative des G. ein entscheidender Faktor gewesen sein (Theokles ?, Do-

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Abecedarius (Nachtrag zu RAC I, Sp. 9):	**Jahrgang 3 (1960) 159**
Aeneas (Nachtrag zu RAC I, Sp. 140):	**Jahrgang 4 (1961) 184/6**
Aethiopia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 158):	**Jahrgang 1 (1958) 134/53**
Aischylos (Nachtrag zu RAC I, Sp. 204):	**Jahrgang 5 (1962) 191/5**
Ambrosiaster (Nachtrag zu RAC I, Sp. 365):	**Jahrgang 13 (1970) 119/23**
Amen (Neufassung von RAC I, Sp. 378/80):	**Jahrgang 1 (1958) 153/9**
Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	**Jahrgang 7 (1964) 167/82**
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	**Jahrgang 3 (1960) 152/5**
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	**Jahrgang 3 (1960) 155/9**
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	**Jahrgang 4 (1961) 187/96**
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	**Jahrgang 5 (1962) 195/9**
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	**Jahrgang 6 (1963) 187/92**
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	**Jahrgang 10 (1967) 251/90**
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	**Jahrgang 17 (1974) 177/90**
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	**Jahrgang 13 (1970) 123/52**
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	**Jahrgang 15 (1972) 236/44**
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	**Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48**
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	**Jahrgang 2 (1959) 179/84**
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 160f**
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 158/60**
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	**Jahrgang 2 (1959) 162/79**
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	**Jahrgang 14 (1971) 170/84**
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	**Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79**
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	**Jahrgang 16 (1973) 168/78**
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	**Jahrgang 16 (1973) 178/89**

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8337-1

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 96

Gründer [Forts.] - Gürtel

(mit Titelbogen und Register zu Band XII)

eilung an die Bezieher des „Reallexikons für Antike und Christentum" C)

lieser Lieferung 96 wird Band 12 des RAC abgeschlossen. Der Titelbogen and 12 ist dieser Lieferung beigeheftet.

l 12 des RAC setzt sich zusammen aus dem Titelbogen (8 Seiten unpagi-) und den 1981–1983 erschienenen Lieferungen 89–96 (Spalte 1–1278) zu nf Bogen.

Halbledereinbanddecke zu Band 12 wird den Beziehern des Werkes zu-nen mit der Lieferung 97 berechnet mitgeliefert.

TTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8337-1 (Lieferung 96)

rieus, Miltiades); doch waren Beispiele für völlig als Privatunternehmungen gegründete Kolonien, wie wir gesehen haben, seltene Ausnahmen. Im 4. Jh. begann das persönliche Element noch einmal stärker hervorzutreten. Eines der Anzeichen für die zunehmende Schwäche des Stadtstaats gegenüber neuen Organisationsformen ist die Tatsache, daß unter bestimmten Voraussetzungen einzelne Anführer, die unabhängig von der politischen Kontrolle eines Stadtstaats handelten, in der Lage waren, über eine Ausstattung an Menschen u. Ausrüstung zu verfügen, die ausreichte, um die Gründung von Städten aufgrund von Eigeninitiative in Erwägung zu ziehen. Xenophon beispielsweise konnte als Mittel zur Lösung der problematischen Lage, in der er sich mit seinem Heer befand, über die Gründung einer Stadt an den Ufern des Schwarzen Meeres nachdenken (exped. 5, 6, 15/9). Im späteren 4. Jh. scheint die Gründung von Städten durch unabhängige Heerführer recht verbreitet gewesen zu sein (Isocr. or. 1, 24). Die Quellen vermitteln den eindeutigen Eindruck, daß die Gründung von Messene eine persönliche Leistung des Epameinondas gewesen ist (Diod. Sic. 15, 66, 1; Plut. Pel. 24; Paus. 4, 26f). Auf Sizilien besiedelte Timoleon viele griech. Städte neu u. wurde von ihnen als ihr G. angesehen (s. u. Sp. 1143). In hellenist. Zeit entglitt der Hauptteil politischer Macht den Stadtstaaten ganz u. wurde in der Hand der Könige zusammengefaßt, die eine neue Kolonisationswelle in Gang brachten u. auf eigene Verantwortung Städte gründeten. Hiermit glichen sie sich bewußt dem Bild der heroischen G. der entfernten Vergangenheit an, u. sie unterstrichen ihren persönlichen Anteil, indem sie die neuen Städte nach ihren eigenen Namen benannten.

c. *Aufgaben des Gründers.* Die tatsächlichen Aufgaben des Ktistes bei der Gründung einer Kolonie sind in unseren Quellen nicht im einzelnen beschrieben, aber wir können uns ein allgemeines Bild von ihnen machen. Der G. führte die Expedition an den neuen Ort, überwachte die Stadtplanung u. den Bau von Stadtmauern, Häusern, Tempeln u. öffentlichen Gebäuden u. nahm die Landverteilung vor. Alle diese Tätigkeiten sind bei Homer in der Erzählung von Nausithoos erwähnt, der die Phäakenstadt in Scheria gründete (Od. 6, 7/11). Die dichterische Beschreibung dieser erdachten Stadtgründung muß in der Zeit der frühesten griech. Kolonien abgefaßt worden sein u. beruht zweifellos auf wirklichen Vorgängen. Der G. war mit uneingeschränkter Autorität ausgestattet u. handelte wie ein Monarch, wenn ihm auch dessen Name fehlte. Er leitete seine Leute im Kampf u. in ihren Verhandlungen mit den Einheimischen. So starb Phrynon v. Sigeion im Kampf gegen Pittakos v. Mytilene (Strab. 13, 599; Diog. L. 1, 74; Plut. Her. mal. 15, 858AB); Euxenos, der Anführer der Phokäer in Massalia, heiratete die Tochter eines einheimischen Königs (Athen. dipnos. 13, 576A; vgl. zu dieser Art der Heirat U. Hetzner, Andromeda u. Tarpeia = BeitrKlassPhilol 8 [1963] 9f. 16f). In einigen Fällen wissen wir, daß der G. in der von ihm gegründeten Stadt als König herrschte (Herodt. 4, 159, 1: Battos; Polyaen. strateg. 5, 5 läßt vermuten, daß Theokles in Leontinoi herrschte). In klass. Zeit wurden dem G. seine Aufgaben durch Erlaß übertragen. So sieht das attische Dekret des 5. Jh. über die Koloniegründung in Brea vor, daß der G. Demokleides die Kolonie mit uneingeschränkter Machtbefugnis nach bestem Vermögen einrichten solle: [Δεμ]οκλείδεν δὲ καταστε͂σαι τὲν ἀ[ποικίαν αὐτο]κράτορα, καθότι ἂν δύνεται ἄ[ριστα] (IG I², 45, 8f). Er war selbstverständlich verpflichtet, in Übereinstimmung mit dem Dekret zu handeln, das genaue Regeln für die Ansiedlung festlegte. Außerdem war Demokleides mit Stellvertretern ausgestattet, die (wenn die Ergänzung ἀπ[οικισταί] richtig ist) Apoikistai u. Geonomoi hießen. Das muß nicht bedeuten, daß der Titel Autokrator keine wirkliche Bedeutung gehabt hätte (so Graham 35): die Anwesenheit von stellvertretenden G. könnte traditionell gewesen sein (Herodt. 5, 46, 1). Im Brea-Dekret wird ihnen eine Art religiöser Funktion zugewiesen. B. D. Meritt (Hesperia 10 [1941] 319) schlug vor: πό[ρον δ' ἐς θυσία]ν αὐτοῖς παράσχοντον hoι ἀπ[οικισταὶ καλλ]ιερε͂σαι hυπὲρ τε͂ς ἀποικίας κτλ. (3/6). Jedenfalls besteht kein Grund zu der Annahme, diese Männer hätten nicht der Autorität des G. unterstanden. Die Geonomoi waren offensichtlich technische Experten. Wir brauchen uns nicht vorzustellen, vom G. selbst sei erwartet worden, daß er sich persönlich mit praktischen Aufgaben der Stadtplanung, der Errichtung von Bauten u. der Landbewertung befaßte; letzteres war die Aufgabe der Geonomoi: hοῦτοι δὲ νεμάντ[ον τὲν γε͂ν] (7/8). Das Wesentliche ist, daß diese Beamten dem G. verantwortlich waren, der selbst für das Unternehmen als Ganzes die Verantwortung trug.

Das Brea-Dekret legt auch Regeln für die Einrichtung neuer Kulte u. die Ausgrenzung von Bezirken für die Götter fest (10f). Es ist jedoch nicht anzunehmen, der G. habe in früherer Zeit in solchen Angelegenheiten völlig freie Hand besessen; es muß einen Rahmen überkommener Regeln gegeben haben, u. in religiösen Fragen erhielt der G. durch das Orakel in Delphi Anweisungen. Die Landaufteilung war ein Vorgang von weitreichender Bedeutung u. ist daher in vielen Gründungserzählungen erwähnt (zB. Od. 6, 10; Ion v. Chios [FGrHist 392 F 3]; Diod. Sic. 4, 29, 5; 5, 15, 1f. 59, 6. 83, 2; 11, 49; 12, 59, 4; 15, 66, 1; vgl. Schmid 176/8). Leider sind wir über die Einzelheiten nicht gut unterrichtet. Die Größe der zugeteilten Grundstücke hing natürlich von der Anzahl der Siedler u. der verfügbaren Fläche ab. Doch ist wahrscheinlich, daß Grundsätze u. Methoden der Verteilung durch Überlieferung festgelegt waren, u. daß vor dem Aufbruch der Expedition im voraus bestimmt wurde, welche Praxis tatsächlich angewandt werden sollte. Es scheint, daß jeder Siedler eine Landparzelle als rechtmäßigen Anteil erwarten konnte, u. einige Texte deuten an, daß das Land gleichmäßig verteilt werden mußte (zB. Thuc. 1, 27; SupplEpigrGr 9 [1944] nr. 3, 27). Das Dekret über die Ansiedlung in Korkyra Meleina erwähnt dies ausdrücklich (Ditt. Syll.^{3} nr. 141). Einige Forscher haben behauptet, daß die Anteile auch unveräußerlich gewesen seien, u. daß die Anfangsverteilung des Landes auf Dauer festgelegt worden sei (D. Asheri, Distribuzioni di terre nell'antica Grecia = MemAccScTorino 4 ser. 10 [1966]); doch ist dies sehr ungewiß (Finley, Use 153/60). Jedenfalls kann man annehmen, es sei Aufgabe des G. gewesen, dafür zu sorgen, daß das Land ordnungsgemäß in Übereinstimmung mit überlieferten oder vorher abgemachten Grundsätzen verteilt wurde; vermutlich wies er selbst den einzelnen Siedlern ihre Anteile zu. Der technische Vorgang der Landvermessung wurde Fachleuten überlassen. Eine Parodie dieses Vorgangs findet sich in den ,Vögeln' des Aristophanes, wo der Geometer Meton mit seinen komplizierten Vermessungsgeräten auftritt, um in der Neugründung Wolkenkuckucksland den Himmel in einzelne Anteile aufzumessen (av. 995f). Die auf dem G. lastende Verantwortung ist an den mit seiner Aufgabe verbundenen Schwierigkeiten u. Gefahren abzulesen. Bei einer Expedition durch unbekannte Gewässer zur Koloniegründung in entlegenem u. feindlichem Gebiet hing viel von der persönlichen Urteilskraft u. Fähigkeit des G. ab; die Bedeutung dieses Amtes war bei Gründungen im griech. Mutterland (zB. Herakleia Trachinia: Thuc. 3, 92) oder in Gegenden, wo notfalls militärische Hilfe angefordert werden konnte, entsprechend geringer. Brea lag in einer weitgehend von den Athenern überwachten Gegend, u. das Gründungsdekret sieht Hilfeleistungen der verbündeten Städte im Fall eines Angriffs vor (IG 1^2, 45, 13/7). In klass. Zeit scheint die Aufgabe des G. eher zur Formalität abgesunken zu sein; er war mehr Verwaltungsbeamter als Abenteurer. Dies trifft zu, auch wenn die Gründung einer Kolonie immer ein riskantes Unternehmen blieb; wie etwa die Aufgabe des Miltiades, der iJ. 324 vC. eine athenische Kolonie an der Adriaküste gründen sollte, kein Vergnügen gewesen sein dürfte, da der Zweck des Unternehmens der Schutz der athenischen Seefahrt vor etruskischen Seeräubern war (Ditt. Syll.^{3} nr. 305). Aber es gibt einen noch bedeutsameren Aspekt, in dem sich die Stellung des G. in klass. Zeit geändert zu haben scheint: während der G. in archaischer Zeit Bürger der Neugründung wurde u. bis zum Tode blieb, handelte er im 5. Jh. als Beamter der Vaterstadt u. kehrte nach Erfüllung seines Auftrags dorthin zurück. Dies ist sicher zutreffend bei Hagnon u. Lampon, wahrscheinlich bei Demokleides u. den G. von Herakleia Trachinia (Graham 35/9). Der G. hatte zwar dieselben Verantwortungsbereiche u. Pflichten wie zuvor, aber seine Symbolfunktion wechselte. Es kann kaum zweifelhaft scheinen, daß die G. des 5. Jh., die als Beamte der gründenden Stadt handelten, bei den Siedlern nicht die gleiche Achtung genossen, wie die heroischen G. der Frühzeit. In hellenist. Zeit gründeten die Könige Städte in bereits von ihnen beherrschten Gebieten. Unter diesen Umständen wurde ihre Aufgabe als G. eine reine Formalität. Vielfach waren sie nicht einmal anwesend u. an der Gründung beteiligt; es genügte ihnen, die anstoßgebende politische Entscheidung zur Stadtgründung zu treffen u. dann einen Vertreter mit der Ausführung zu beauftragen. So wurde die Stadt Edessa (Antiochia Arabis) durch einen gewissen Nikanor angelegt (Plin. n. h. 6, 117; vgl. auch Dura Europos: F. Cumont, Fouilles de Dura Europos [1922–1923] Texte [Paris 1926] XVIII), erhielt aber den Namen ihres offiziellen G. Antiochos. Am Ende wurde die Bezeichnung als Ktistes wie ein neuer Ehrentitel verwendet, sogar in Fällen, wo gar keine Gründung stattgefunden hatte (s. u. Sp. 1144).

III. Römische Gründer. a. Romulus. Es gab kein genaues röm. Gegenstück für den griech. Begriff des κτίστης – οἰκιστής. Natürlich wurden die Anfänge der Stadt Rom auf Romulus zurückgeführt, der viele Eigenschaften eines griech. G.heros besaß u. in der röm. Geschichtsschreibung, die von Anfang an unter dem Einfluß griechischer Vorstellungen stand, wurde die Gründung der Stadt einer traditionellen griech. Ktisis angeglichen. Tatsächlich hat es auch den Anschein, daß die erste systematische Erzählung der Geschichte von Romulus u. Remus von einem Griechen geschrieben wurde, Diokles v. Peparethos, dessen Fassung der κτίσις Ῥώμης Fabius Pictor folgte (Plut. Rom. 3, 1; 8, 9). Doch zeigt eine Untersuchung der röm. Legende, daß Romulus nicht die vollständige Staatsgründung nach Art eines griech. Ktistes zugeschrieben wurde; vielmehr glaubten die Römer, daß der Staat (res publica) als Ergebnis eines allmählichen Wachstumsvorgangs entstanden sei u. jeder König zu seiner Entwicklung beigetragen habe (Cic. rep. 2, 37; Polyb. 6, 10, 14). Der ältere Cato begründete die Überlegenheit der röm. Verfassung über die der griech. Staaten gerade mit diesem Argument, daß sie das Ergebnis gemeinsamer Erfahrung der maiores u. nicht das Werk einer Einzelpersönlichkeit sei: non unius ... ingenio, sed multorum ... constituta (Cic. rep. 2, 3). Cato wies demnach auf einen bewußten Gegensatz zwischen der origo populi Romani u. der griech. Vorstellung einer Ktisis hin. Die Rolle des Romulus in der röm. Tradition ist eindeutig die eines ersten Königs, nicht die eines Ktistes. Der Mythos der Geburt von Romulus u. Remus u. ihrer Aussetzung u. wunderbaren Rettung durch eine Wölfin ist ein Beispiel einer sehr weit verbreiteten Version einer Erzählung, die in der Regel eher für Könige u. Dynastie-G. oder Usurpatoren u. Tyrannen verwendet wurde als für Städte-G. (zB. Agathokles, Hieron II, Kypselos, Ptolemaios Soter, Sargon, Semiramis, Achaimenes, Kyros, Ardašir, Šapur usw.; vgl. die Sammlung u. eingehende Besprechung dieser Mythen bei Binder). Die Darstellung des Romulus als Ktistes entwickelte sich langsam u. unter griechischem Einfluß; sie fand, wie nicht anders zu erwarten, ihren vollkommensten Ausdruck bei Dionysios v. Halikarnass, der seinen Lesern zu beweisen suchte, daß Rom eine griech. Stadt sei. Dionysios ist die einzige Quelle, die Romulus eine umfassende Sammlung verfassunggebender Gesetze zuschreibt, u. sein Bericht (2, 7/29) steht völlig im Widerspruch zur übrigen Überlieferung, wie schon lange erkannt ist (E. Gabba: Athenaeum 38 [1960] 175f; J. P. V. D. Balsdon: JournRomStud 61 [1971] 18f mit Lit.). Dionysios deutet auch an, Romulus habe eine vollentwickelte monumentale Stadt gegründet; dagegen beschreibt die sonstige Überlieferung die Stadt des Romulus als eine primitive Ansiedlung aus einfachen Hütten (Plut. Rom. 20). Die topographische Entwicklung wurde wie die der Verfassung als allmählicher Vorgang gesehen; für Livius waren die Könige conditores partium certe urbis (2, 1, 2). Die Annahme, daß der Begriff des G. im Sinne eines griech. Ktistes der röm. Tradition fremd war, wird durch die Tatsache bestätigt, daß es im Lat. keinen äquivalenten Ausdruck gab. Das Wort conditor, das seit augusteischer Zeit ganz geläufig ist, wurde mit der Bedeutung Stadt-G. zuerst von Sallust (Iug. 89, 4), Varro (rust. 3, 1, 6) u. Cornelius Nepos (Timol. 3, 2) verwendet; es kommt jedoch bei Cicero u. Caesar nicht vor. Diese neigten dazu, Umschreibungen zu benutzen (Classen 181f; Weinstock 183), vor allem den Ausdruck pater patriae oder parens patriae, um Romulus zu bezeichnen (Cic. div. 1, 3; vgl. A. Alföldi, Der Vater des Vaterlandes im röm. Denken [1971]) oder auch andere, die ihm als Retter u. ,zweite G.' der Stadt an die Seite gestellt wurden, etwa Marius (Cic. Rab. perd. 27) u. Cicero selbst (Pis. 6; Sest. 121). Hierin folgten sie Ennius, der Romulus als Vater angerufen hatte: o pater, o genitor, o sanguen dis oriundum (ann. 113 Vahlen). Andererseits war das Verb condere immer mit der Bedeutung ,eine Stadt gründen' verwendet worden; es hatte diese Bedeutung auch in dem Ausdruck lustrum condere (Mommsen, StR 2, 332 u. Anm. 1). Doch in der Wirklichkeit römischer Koloniegründungen gab es kein Gegenstück zum griech. Oikistes, auf den man den Ausdruck conditor hätte anwenden können.

b. Römische Kolonisation. Römische coloniae waren äußerlich in einigen Vergleichspunkten den griech. Apoikiai ähnlich; doch im Hinblick auf ihren Zweck u. ihre juristische Stellung gegenüber der gründenden Stadt waren sie deutlich andersartig. Coloniae wurden in Gebieten gegründet, die von den Römern annektiert worden waren, u. ihre Hauptaufgabe

war daher, den Fortgang römischer Expansion zu festigen, indem sie als militärische Befestigungen dienten: propugnacula imperii (Cic. leg. agr. 2, 73; Appian. b. civ. 1, 7; Sic. Flacc. 135, 20; vgl. hierzu Salmon; De Ruggiero 415f; Kornemann 511f). Der Beschluß, eine Kolonie zu gründen, war stets eine offizielle Staatsangelegenheit, u. das Unternehmen wurde durch Beamte durchgeführt, die im Namen des Staates handelten, nicht als unabhängige Leiter. Es gab keinen einzelnen G.; vielmehr wurde der formelle Beschluß zur deductio durch eine Kommission oder ein Kollegium besonders berufener Beamter zur Ausführung gebracht, deren Zahl gewöhnlich drei war, u. die den Titel triumviri coloniae deducendae trugen (Liv. 3, 1, 6; 4, 11, 5; 5, 24, 4; 6, 21, 4; 9, 28, 8; 10, 21, 9; 34, 53, 2; 37, 46, 10; Cic. leg. agr. 2, 31; CIL 5, 873). Die Kommissionsmitglieder wurden durch die comitia tributa in Entsprechung zu einem besonderen Gesetz ausgewählt, das ihre Vollmachten bestimmte (Cic. leg. agr. 2, 17; Liv. 10, 21, 8; 32, 29, 3; 34, 53, 1; 35, 40, 5 u.a.). Die Dauer ihrer Amtszeit war festgelegt, sie umfaßte gewöhnlich zwei oder drei Jahre (Liv. 32, 29, 4; 34, 53, 2; 35, 9, 7; eine Periode von fünf Jahren ist Cic. leg. agr. 2, 32 angegeben). Das Gesetz zur Einsetzung der triumviri bestimmte auch die Lokalisierung der Kolonie, die Zahl der Siedler, die Anmusterungsmethode u. die Größe der den Siedlern zustehenden Landanteile. Die triumviri wurden mit Geld, Kleidung, Transportmitteln, Geräten u. einem zahlreichen Stab von Mitarbeitern u. technischen Experten ausgestattet (Cic. leg. agr. 2, 32). Die deductio selbst war ein charakteristischer formeller Vorgang. Die coloni wurden in militärischer Aufstellung gesammelt u. marschierten unter einem vexillum zum neuen Ort (Cic. Phil. 2, 102; leg. agr. 2, 86; Plut. C. Gracch. 11). Dort angekommen, brachten die Kommissionsmitglieder Opfer dar u. führten Auspizien durch; andere rituelle Akte folgten (s. u. Sp. 1136f). Damit war die Kolonie eingerichtet. Das Gelände wurde inspiziert u. mit Hilfe des groma vermessen (Einzelheiten bei Kornemann 573f); die triumviri verteilten die vermessenen Landeinheiten u. wiesen sie den Siedlern zu (datio, adsignatio). Die einzelnen Zuteilungen wurden durch das Los bestimmt u. hießen sortes. Sodann erließen die triumviri die bürgerliche Verfassung der neuen Gemeinde (leges dare), führten einen census durch u. ernannten die ersten Beamten u. Priester (Lex. colon. Genet. Iul. 21, 66. 125 [Riccobono, Fontes 1, 181. 192f]; Cic. leg. agr. 2, 96). Die Landverteilung u. die Stadtverfassung der neuen Gemeinde wurden in offiziellen Dokumenten festgehalten u. auf Bronzetafeln im Forum aufgestellt; gleichzeitig wurde das groma entfernt (Kornemann 577). Die Amtspflichten der Kommissionsmitglieder waren mit dem lustrum beendet (Cic. div. 1, 102), das die feierliche Gründung der Stadt anzeigte, u. die Kolonie bestimmte ihr Bestehen von diesem Zeitpunkt an (Mommsen, StR 2, 638; zu Gründungsdaten siehe Liv. 37, 57, 7; Ascon. Pis. 3 Clark; Festus s. v. saticula [458 L.]; Cic. Att. 4, 1, 4). Damit war die Aufgabe der Kommission erfüllt. Die Kolonie verblieb in Zukunft unter dem Schutz (patronatus) der Kommissionsmitglieder u. ihrer Nachkommen (Lex colon. Genet. Iul. 21, 97 [Riccobono, Fontes 1, 188f]), eine traditionelle Ehre, die politische Folgerungen nach sich zog (Plut. Tit. 1f) u. beispielsweise die Opposition des Senats gegen die von C. Gracchus eingerichteten Kolonien erklärt (E. Badian, Foreign clientelae [Oxford 1958] 162f). Im letzten Jh. der Republik erfuhr der überlieferte Charakter der röm. Kolonisation einen tiefgreifenden Wandel. Die Umwandlung ist von Velleius Paterculus vermerkt, der die nach 100 vC. gegründeten Kolonien (coloniae militares) von früheren Ansiedlungen unterscheidet; er führt die kennzeichnenden Merkmale der neuen coloniae auf: nam militarium et causae et auctores et ipsarum praefulgent nomina (1, 14, 1). Ihre Aufgabe war nicht mehr strategisch, sondern galt der Vorsorge für entlassene Veteranen. Außerdem wurden sie nicht mehr durch vorschriftsmäßig ausgewählte Beamte gegründet, sondern durch Beauftragte, die im Namen der militärischen Herrscher handelten (vgl. E. Gabba, Esercito e società [Firenze 1973] 97f). Ursprünglich war die Entscheidung, eine Kolonie zu gründen, in einer Volksabstimmung verankert gewesen, die einem Senatsbeschluß folgte (iussu senatus: Vell. 1, 14, 1; vgl. Liv. 8, 16, 4; 9, 28, 8; 37, 46, 10; 43, 17, 1; Mommsen, StR 2, 626). Doch die neuen Herren des Staates setzten sich über die traditionellen Verfahrensregeln hinweg. Sulla gründete Kolonien aufgrund seiner diktatorischen Vollmachten, u. die G. waren von ihm selbst ernannt, etwa sein Verwandter P. Sulla, der die Kolonie in Pompei einrichtete (Cic. Sull. 62); Caesar, die triumviri u. die Kaiser schlossen sich solchem

Vorgehen an; so konnte Augustus erklären: colonias ... militum deduxi (Res gest. div. Aug. 28). Die Kaiser wurden mit Beinamen wie conditor coloniae (CIL 8, 17841; 3, 1443. 374. 3279; 9, 5747; Ann. epigr. 1938, 140), parens coloniae (CIL 3, 2907) u. a. geehrt. Ihre persönliche Beziehung zur Gründung einer Kolonie wird durch Münzen hervorgehoben, die den Kaiser beim Pflügen der heiligen Furche zeigen, die die Umgrenzung einer neuen Stadt bezeichnete (zB. Mattingly, BritMusCatCoins Rom. Emp. 1, 104; 3, 175; vgl. 4, 825. 827f. 845u. a.). Der Beiname conditor coloniae war eindeutig nach griechischen Vorstellungen geprägt u. steht mit dem Umstand in Verbindung, daß die röm. Kaiser im griech. Osten als Ktistai geehrt wurden. Lukull dürfte iJ. 69 vC. von den griech. Städten Ktistes genannt worden sein (Plut. Lucull. 29, 5), u. Pompeius wurde in Mytilene mit Sicherheit so benannt (Ditt. Syll.[3] nr. 751/4). Ihnen folgten Caesar (IG 12, 2, 165) u. die Kaiser Augustus, Tiberius, Nero, Domitian u. vor allem Hadrian (Prehn; Weinstock 183f; numismatische Belege bei Höfer/Drexler; Grant 356f).

IV. Religiöse Gesichtspunkte. a. Göttliche Inspiration des Gründers. 1. Sagen. Die Gründung einer Stadt war in mancher Hinsicht ein religiöser Vorgang. Die praktischen Seiten der Unternehmung wurden von traditionellen religiösen Riten begleitet. Die Stadt war ebenso eine Heimstätte der Götter wie der Menschen, u. so wurde Vorsorge getroffen für die Einrichtung neuer Kulte u. die Ausgrenzung von Gelände im Stadtgebiet für Tempel u. heilige Bezirke (Od. 6, 11; IG 1[2], 45, 10f). Ohne die Billigung der Götter konnte eine neue Stadt nicht gegründet werden. Daher war der G. ein Werkzeug göttlichen Willens u. erfüllte einen religiösen Auftrag bei der Durchführung seiner Aufgabe (Fustel de Coulanges 161f). Dies war nicht etwa nur konventioneller Glaube. Wir dürfen die Schwierigkeiten u. Gefahren eines Unternehmens zur Koloniegründung nicht unterschätzen. Der erste Versuch der Athener, iJ. 465/64 vC. eine Kolonie in Amphipolis zu gründen, war ein verhängnisvoller Fehlschlag, bei dem 10000 Menschen das Leben verloren (Thuc. 1, 100, 3; 4, 102, 2; Diod. Sic. 12, 32, 3). Wir erfahren nicht viel über erfolglose Expeditionen zur Koloniegründung in archaischer Zeit, aber es müssen viele gewesen sein, die ihr Ziel nicht erreichten, u. es muß auch zahlreiche Fälle gegeben haben, in denen die Siedler durch die Hand feindlicher Ureinwohner oder durch Krankheit zugrunde gingen. So kann es eigentlich nicht überraschen, daß die Griechen die erfolgreiche Einrichtung einer neuen Stadt als eine übermenschliche Handlung ansahen, die für einen Heros kennzeichnend war, oder daß die G. nach ihrem Tode als Heroen geehrt wurden. Darüber hinaus ist es ganz verständlich, daß man von einer erfolgreichen Kolonie glaubte, sie habe Schutz u. Unterstützung der Götter. In der Tat schrieben einige griech. Städte ihren Ursprung unmittelbar den Göttern zu. Nach der Überlieferung gründete Apoll Megara (Theogn. 773; Paus. 1, 42, 2; Anth. Pal. 4, 279; Ovid. met. 8, 14f); gemeinsam mit Herakles gründete er Gytheon (Paus. 3, 21, 8), mit Poseidon zusammen erbaute er die Mauern von Troia (Il. 7, 452f). Viele Gründungen sollten auf göttliche oder übernatürliche Weise veranlaßt worden sein. Ein sehr verbreiteter Gedanke war, daß der G. auf Anweisungen eines Orakels gehandelt habe. Bei späteren Autoren findet sich die ganz allgemeine Behauptung, alle griech. Kolonien seien auf Geheiß von Orakeln gegründet worden. So fragt Cicero: quam vero Graecia coloniam misit in Aeoliam, Ioniam, Siciliam, Italiam sine Pytheo aut Dodoneo aut Hammonis oraculo? (div. 1, 3). Ähnliche Feststellungen finden sich bei Lukian (astr. 23), Plutarch (Pyth. orac. 9), Origenes (c. Cels. 7, 3; 8, 45f), Menander Rhetor (Rhet. Gr. 3, 442. 444 Spengel) u. anderen (vgl. Lombardo 63f). Solche allgemeinen Behauptungen entstanden aus einer sehr großen Zahl von Erzählungen, die die Gründung einzelner Städte Orakeln zuschrieben. Häufig ist das Orakel nicht näher bestimmt (Herodt. 7, 170; Diod. Sic. 4, 29, 1; 5, 8, 6; 12, 8, 2; Dion. Hal. ant. 19, 3, 1; Apollod. 1, 9, 2; Paus. 7, 3, 1; Strab. 6, 262. 278; Steph. Byz. s. v. Ἁλιεῖς, Θυάτειρα u.a.). Einige Gründungen sind mit Dodona verbunden (Dion. Hal. ant. 1, 18. 51. 55; Paus. 8, 11, 12; Suda s.v. Ἀννίβας; Steph. Byz. s.v. Γαλεῶται), u. mit dem Apollonorakel in Branchidae (Men. Rhet. aO.; weitere Beispiele bei Pease 2f). Ammon gab dem Alexander ein Gründungsorakel (PsCallisth. 1, 30, 5f; vgl. C. B. Welles: Historia 11 [1962] 275f; vgl. auch U. Wilcken, Zu den Florentiner u. den Leipziger Papyri: ArchPapForsch 4 [1908] 483). Es ist natürlich nicht überraschend, daß das Orakel von Delphi in Gründungslegenden den bedeutendsten Platz einnimmt (Nilsson, Rel. 1[3], 637/40; Pease; Parke/Wormell; Schmid 148f). Das auffallende Charakteristi-

kum dieser Tradition ist die bestimmende Rolle, die dem Orakel zugeschrieben wird. Der Gott ist so vorgestellt, als fälle er selbst die Entscheidung, eine Kolonie auszusenden, bestimme den Standort u. wähle den G. aus. Ein eindeutiges Beispiel für diese Tätigkeiten bietet die Gründungslegende von Magnesia am Mäander (Inschr. Magn. nr. 17). Das Orakel gibt den Magnesiern den Auftrag, eine neue Stadt zu gründen (1; 20), bestimmt den Ort (28f) u. beruft Leukippos als G. (37f). Ein beliebtes Motiv findet sich in bezug auf den Besucher des Orakels: er befragt das Orakel über einen ganz anderen Gegenstand u. erhält in wenigen Worten von dem Gott den Auftrag, eine Kolonie zu gründen. So suchte Kadmos Auskunft über Europa, u. bekam die Anweisung, Theben zu gründen (Apollod. 3, 4, 1; Schol. Il. 2, 494); Myskellos v. Kroton kam, um περὶ τέκνων γενέσεως zu fragen (Diod. Sic. 8, 17), u. Battos v. Kyrene, um ein Heilmittel gegen sein Stottern zu erfragen (Herodt. 4, 155, 3; Pind. Pyth. 4, 3; Heraclid. Pont. 4, 1; Iust./Trog. 13, 7, 1; Diod. Sic. 8, 29). In anderen Erzählungen bestimmt die Pythia den G. auf indirekte Weise. Den Dolonki wurde gesagt, sie sollten als Führer den Ersten nehmen, der sie nach Verlassen des Heiligtums begrüßte; es zeigte sich, daß dieser Erste Miltiades war (Herodt. 6, 34, 1). Eine zweite Aufgabe des Orakels war die Bestimmung der Lokalisierung der Kolonie. In dieser Hinsicht waren die Antworten oft direkt, etwa die dem Telesikles, dem G. von Thasos, gegebene: ἄγγελον Παρίοις Τελεσίκλεις ὥς σε κελεύω νήσῳ ἐν 'Ηρίῃ κτίζειν εὐδείελον ἄστυ (Eus. praep. ev. 6, 7, 8; Steph. Byz. s. v. Θάσος). Neben anderen Beispielen seien genannt: Kyrene (vgl. o. Sp. 1115), Gela (Diod. Sic. 8, 23, 1), Tarent (Dion. Hal. ant. 19, 1, 4), Kroton (Diod. Sic. 8, 17), Apsia (ebd. 8, 23, 2), Smyrna (Paus. 7, 5, 3), Syrakus (ebd. 5, 7, 3), Salamis auf Zypern (Eur. Hel. 148f), Alexandria (PsCallisth. 1, 30, 6) u. Kpel (Anth. Pal. 14, 115). In anderen Mythen wird dem G. aufgetragen, seine Stadt dort zu errichten, wo ein bestimmtes Ereignis stattfinden werde. Lokros wurde der Auftrag gegeben, die Siedlung dort anzulegen, wo er von einem hölzernen Hund gebissen werde. Die Bedeutung des Orakelspruchs wurde klar, als er sich den Fuß an einem Hagebuttenstrauch (κυνόσβατος, ‚Hundestrauch') stieß (Plut. quaest. Gr. 15; Athen. dipnos. 2, 70C). Erzählungen derselben Art werden über Rhegion (Diod. Sic. 8, 23, 2; Dion. Hal. ant. 19, 2, 1); Tarent (ebd. 19, 1, 4; Paus. 10, 10, 6/8), Thurii (Diod. Sic. 12, 10, 5f) u. viele andere Orte erzählt (zu den wegweisenden Tieren vgl. J. Herbillon, Un type de réponse oraculaire: RevBelgPhilolHist 5 [1926] 5/13). Die Geschichte vom Essen der Tische durch die Gefährten des Aeneas gehört zum selben Typ (Verg. Aen. 3, 253f; 7, 107f; Dion. Hal. ant. 1, 55; Strab. 13, 608; Orig. gent. Rom. 12, 3; Lycophr. Alex. 1250). Oft wird die Lokalisierung durch Tiere angezeigt, etwa bei Theben (Eur. Phoen. 638f; Apoll. Rhod. 3, 1180f; Apollod. 3, 4, 1; Paus. 9, 12, 1 u. a.), Athamantia (Apollod. 1, 9, 2) u. Korone (Paus. 4, 34, 8); weitere Beispiele bei Pease 8. In solchen Erzählungen ist die Rolle des Orakels weniger hervorgehoben, u. es gibt viele Fälle, bei denen der göttliche Wille sich nur durch Tiere kundtat. Das berühmteste Beispiel ist das Wunderzeichen mit der Sau, das die Lage von Lavinium bestimmte (Lycophron. Alex. 1253f; Varro rust. 2, 4, 17f; Verg. Aen. 3, 389f; Fabius Pictor [FGrHist 809 F 2] u. a.; vgl. A. Alföldi, Early Rome and the Latins [Ann Arbor 1965] 271f). Das Tier als Pfadfinder ist ein gemeinsames Element in den Ursprungslegenden der italischen Völker. So wurden etwa die Samniten durch einen Stier geleitet (Strab. 5, 250), die Hirpini u. Lucani durch Wölfe (Paul./Fest. s.v. irpini [93 L.]; Serv. Aen. 11, 785) u. die Picentes durch einen Specht (Plin. n. h. 10, 201; Strab. 5, 240; Paul./Fest. s.v. picena [235 L.]; allgemein J. Heurgon, Trois études sur le ‚ver sacrum' [Bruxelles 1957]). Ein Falke zeigte die Lage von Capua an (Serv. Aen. 10, 145), u. der von Romulus gewählte Platz auf dem Palatin wurde durch Geier bestätigt (Enn. ann. 1,47 Vahlen; Liv. 1, 7, 1 u. a.). Auf dieselbe Weise gab ein Adler dem Seleukos die Lage von Antiochia an (Joh. Malal. chron. 200 [PG 97, 314]; Liban. or. 11, 86/8). Schließlich gab es Erzählungen, nach denen Stadt-G. durch Prophezeiungen u. Träume Anweisungen erhielten. Ein Wahrsager führte Euander zum Palatin (Serv. Aen. 1, 273); Träume veranlaßten Alexander zur Gründung Alexandrias (Plut. Alex. 26; Steph. Byz. s. v. 'Αλεξάνδρειαι) u. Smyrnas (Paus. 7, 5, 1f; B. V. Head, Historia numorum² [Oxford 1967] 594); zu den Beispielen für so inspirierte G. gehören Aeneas (FGrHist 809 F 2), Myskellos (Ovid. met. 15, 10/57), u. die G. von Messene (Paus. 4, 27), Antiochia in Karien u. Laodikeia (Steph. Byz. s. v. 'Αντιόχεια, Λαοδίκεια).

2. Bedeutung der Sagen. Ihrem Wesen nach

sind alle diese Erzählungen erfunden. Es ist zu einfach, den sehr weit verbreiteten Glauben an den göttlichen Ursprung von Städten als Reflex eines historischen Tatbestands zu erklären, beispielsweise in der Annahme, das Orakelheiligtum in Delphi sei als Informationszentrum für Reisende tätig gewesen u. habe den G. von Kolonien genaue Empfehlungen gegeben (so zB. E. Curtius, Griech. Geschichte 1⁶ [1887] 495). Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, daß der Anteil des pythischen Apollon an der Geschichte der frühen Kolonisierung übertrieben wurde, um Einfluß u. Ansehen des delphischen Orakels zu steigern (Defradas 233f). Aber auch die Propaganda Delphis allein kann eine so allgemeine u. weitverbreitete Erscheinung nicht verständlich machen. Die Erklärung ist eher, daß die lokalen Überlieferungen der Städte selbst versuchten, ihre Anfänge mit verschiedenen Äußerungen göttlichen Willens in Verbindung zu bringen. So behaupteten etwa die Magnesier, sie seien durch den delphischen Gott unter einem von ihm berufenen Anführer ausgeschickt worden (Inschr. Magn. nr. 17). Die Vorstellung, daß das Orakel aus eigenem Antrieb Battos den Auftrag gegeben habe, Kyrene zu gründen (Pind. Pyth. 4, 60), war fest in die Ortstradition der Stadt aufgenommen, wie aus dem Eingangssatz der ‚Übereinkunft der G.' deutlich wird: ἐπεὶ 'Απόλλων αὐτομάτιξεν Β[άτ]τωι καὶ Θηραίοις ἀποι[κίξαι] Κυράναν (SupplEpigrGr 9 [1944] nr. 3, 25f; zur Bedeutung von αὐτομάτιξεν vgl. H. W. Parke: JournHellStud 82 [1962] 145f). Solche Lokaltraditionen steigerten nicht nur das Ansehen der Stadt u. seines G. in allgemeiner Weise; sie dienten auch dazu, eine Rechts- u. Übertragungsurkunde für das von der Stadt eingenommene Gebiet zu liefern (zur Bedeutung von Orakeln in diesem Zusammenhang vgl. Herodt. 6, 139, 1). Geschichten von spontanen Orakelsprüchen u. anderen wunderbaren Ereignissen sind Ausdruck eines echten u. starken Glaubens daran, daß die Gründung der Stadt ein Vorgang sei, an dem die Götter selbst teilhatten. Bestehen u. Gedeihen der neugegründeten Stadt erforderten die Durchführung vorgeschriebener Riten, die Zustimmung u. Schutz der Götter gewinnen u. ihren Aufenthalt in der neuen Stadt sichern sollten. Camillus soll seine Mitbürger mit dem Argument überzeugt haben, die Stelle von Rom nicht aufzugeben: urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus, etc. (Liv. 5, 52, 2). Im J. 369 vC. riefen die Messenier ihre nationalen Götter u. Heroen durch Gebete u. Anrufungen in die Neugründung ihrer Stadt u. luden sie ein, an ihren alten Wohnsitz zurückzukehren (Paus. 4, 27, 6). – Die Zerstörung einer alten Stadt veranschaulicht die umgekehrte Wirkung genau derselben Vorstellungen. Eine Stadt wurde durch rituelle Handlungen ausgelöscht, die das genaue Gegenbild jener waren, die sie ins Leben gerufen hatten (Serv. Aen. 4, 212). So, wie eine Stadt nicht ohne Mitwirkung ihrer Götter gegründet werden konnte, konnte sie auch nicht zerstört werden, ehe die Götter dazu veranlaßt worden waren, sie zu verlassen. Der Feldherr, der eine Stadt vernichtete, war wie ein G. eine symbolische Gestalt, die einen religiösen Auftrag erfüllte. Camillus wird beschrieben als fatalis dux ad excidium illius urbis (scil. Veiorum) (Liv. 5, 19, 1f). Der Feldherr zog die Götter der feindlichen Stadt durch eine Formel auf seine Seite, die uns Macrobius bewahrt hat (Sat. 3, 9; vgl. Plin. n. h. 28, 15; F. Pfister, Art. Evocatio: o. Bd. 6, 1160/5; W. Eisenhut, Art. Evocatio: KlPauly 2 [1967] 472f), u. die von Camillus in Veji u. von Scipio in Karthago verwendet wurde (Liv. 5, 21f; Serv. Aen. 12, 841). Es gibt Belege für ähnliche Gebräuche in der griech. Welt (Herodt. 5, 83. 89; Aeschyl. sept. 218; Thuc. 2, 74, 3; Plut. Sol. 9; vgl. Fustel de Coulanges 176/8).

3. Historischer Gebrauch von Wahrsagungen. Die Notwendigkeit, die Götter bei der Errichtung einer neuen Stadt in Anspruch zu nehmen, erklärt die religiösen Betätigungen des G. Es ist nicht zweifelhaft, daß in historischer Zeit das delphische Orakel in die Koloniegründungen einbezogen war. Dies ist als historische Tatsache von Thukydides bestätigt (3, 92). Herodot berichtet, daß Dorieus seine Expedition nach Libyen führte, ohne das Orakel zu befragen: οὔτε ποιήσας οὐδὲν τῶν νομιζομένων (5, 42, 2); das legt die Annahme nahe, daß am Ende des 6. Jh. vC. eine Anfrage in Delphi traditionelle Verpflichtung war u. eine der Pflichten des G. darstellte. Die Funktion Delphis leitet sich davon her, daß man glaubte, Apollon habe ein besonderes Interesse an der Gründung von Städten (Callim. hymn. in Apoll. 55f), u. daß er in vielen Gegenden der griech. Welt unter den Titeln ἀρχηγέτης, ἡγεμών, κτίστης, οἰκιστής usw. verehrt wurde (Lampros 8/20; Pease 11_2). Es ist nicht bekannt, seit wann das Orakel in Delphi

mit Koloniegründungen verbunden war; nach Meinung Defradas (233f) ging die Überlieferung nicht weiter zurück als an den Anfang des 6. Jh., seit Delphi anfing, internationales Heiligtum zu werden. Dies ist wahrscheinlich übertrieben; doch ist es unwahrscheinlich, daß eine allgemeine Regel, Delphi zu befragen, bis in die Mitte des 8. Jh. vC. zurückreicht. Die frühesten Anzeichen für den Kult des Apollon Archegetes, wie etwa der Altar, den die ersten Siedler in Naxos auf Sizilien errichteten (Thuc. 6, 3, 1), bezeugen nicht unbedingt eine Verbindung mit Delphi. Die Meinung, daß Apolls Interesse an Koloniegründungen von Äußerungen des delphischen Orakels herrühre, könnte auch sekundär sein (Defradas; A. Brelich: Kokalos 10/11 [1964/65] 43f; Piccirilli 46f). Es ist jedoch möglich, daß das internationale Ansehen Delphis wegen seiner zunehmenden Verbindung mit der Kolonisationsbewegung zustandekam (W. G. Forrest: Historia 6 [1957] 160f). Die tatsächliche Beteiligung des Orakels bei der Gründung einer Kolonie scheint eine zweifache gewesen zu sein. Zum einen wird der Gott gebeten worden sein, das geplante Vorhaben zu billigen. In dieser Weise beschreibt Thukydides (3, 92) den Anteil des Orakels an der Gründung von Herakleia Trachinia iJ. 426 vC., u. Herodot deutet dasselbe an, wenn er berichtet, daß Dorieus die Genehmigung des Gottes für seine zweite Expedition erhielt (5, 43). Zum zweiten wird das Orakel um Anweisungen in religiösen Angelegenheiten ersucht worden sein, bes. in bezug auf die Einrichtung neuer Kulte in der Kolonie u. auf die richtigen rituellen Verfahrensweisen, um den Erfolg zu sichern (Plat. resp. 4, 427d; leg. 5, 738b/d). Diese Rekonstruktion der Befragungsweise wird nicht nur durch Überlieferung u. Überlegungen nahegelegt, sie stimmt auch mit unserem Wissen darüber überein, wie die Orakelbefragung traditionsgemäß vor sich ging: der Ratsuchende fragte, ob er eine bestimmte Handlungsmöglichkeit ergreifen solle oder nicht, u. zu welchen Göttern er opfern solle, um den Erfolg zu sichern. Xenophons Besuch beim Orakel ist das bekannteste Beispiel für diesen Verlauf (exped. 3, 1, 5). Noch mehr erfahren wir durch eine Inschrift des 3. Jh. aus Pharos, die eine Anfrage der Vaterstadt Paros in Delphi wiedergibt, ob die Bevölkerung von Pharos ihre Stadt verlassen solle: τίνι θεῶν ἢ θεᾶι θύων [ὁ Φαρίων δῆμος ἀβλα]βῆ τήν τε πόλιν ἕξει κα[ὶ τὴν χώραν ... ἢ τό]πων ἐφ' ἑτέρων καρπί[σ]ε[ται γῆν (L. Robert: Hellenica 11/12 [Paris 1960] 531/7).

b. Rituelle Pflichten des Gründers. Wir wissen, daß der G. bestimmte sakrale Riten in der Gründungszeit einer Stadt zu vollziehen hatte. Über griechische Gründungszeremonien sind wir nicht gut unterrichtet, aber Opfer, Spiele, Gesänge u. Gebete sind bezeugt (Thuc. 5, 16, 3). In einem Bruchstück des Brea-Dekrets ist deutlich auf die Aufgabe Bezug genommen, günstige Vorzeichen zu erhalten (IG 1², 45, 5). Alexander brachte vor der Gründung Alexandrias ein Opfer dar u. verschaffte sich günstige Vorzeichen (Arrian. 3, 1, 5; vgl. Paus. 4, 27, 5). Auch auf zufällige Vorbedeutungen u. Vorzeichen achtete man. In Alexandria soll ein Vogelschwarm das Mehl gefressen haben, mit dem Alexander die Gründungsstelle bezeichnet hatte; dies wurde als gutes Omen für das zukünftige Gedeihen der Stadt angesehen (Plut. Alex. 26; Curt. 4, 8, 1/6; PsCallisth. 1, 32, 1 u.a.). Schlechte Vorzeichen zeigten an, daß die Gründung den Göttern nicht genehm war. Durch die Verbreitung des Gerüchts, es seien Wölfe gesehen worden, die die Grenzsteine umstürzten, führten die Gegner des C. Gracchus einen klugen Schlag gegen seine Absicht, in Junonia-Karthago eine Kolonie zu gründen (Plut. C. Gracch. 11; Appian. b. civ. 1, 24). Die Römer schenkten solchen Fragen besondere Aufmerksamkeit. Die triumviri coloniae deducendae hatten eine Gruppe von Fachleuten für Wahrsagungen bei sich (Cic. leg. agr. 2, 31). Bei Ankunft am Gründungsort holten sie die Auspizien ein (Cic. Phil. 2, 102), danach wurde ein Opfer dargebracht u. wurden die Eingeweide des Opfertiers auf weitere Vorzeichen untersucht (Vitr. 1, 4, 9; Dion. Hal. ant. 1, 88, 1). Der praktischen Aufgabe, die Stadt zu errichten, gingen symbolische Riten zur Festlegung des Bauplatzes voraus. Über die Vornahme dieser Riten in der griech. Welt wissen wir wenig; dagegen kennen wir die makedonischen Gewohnheiten etwas durch die ausführlichen Berichte über die Gründung Alexandrias. Alexander selbst soll den Stadtplan festgelegt haben, indem er die Lage der Agora u. der Haupttempel sowie den Mauerverlauf bestimmte. Er benutzte hierfür Mehl, das er auf den Boden streute (Arrian. 3, 1, 5f; Curt. 4, 8, 6f; Plut. Alex. 26; Strab. 17, 1, 6; Amm. Marc. 22, 16, 7). Die Besonderheiten dieses Vorgangs wurden von Arrian rational erklärt: Alexander habe diese Aufgaben persönlich erfüllt wegen seines Eifers (πόθος) für

das Unternehmen, u. er habe Mehl zur Markierung benutzt, weil er geeigneteres Material vergessen hatte. Dies sind offenbar rationalistische Deutungen; es ist klar, daß Alexander einen Ritus archaischer Überlieferung ausführte. Dies wird durch Curtius bestätigt, der anmerkt, die Verwendung von Mehl sei makedonischer Brauch gewesen (4, 8, 6); wir wissen, daß Curtius über makedonische Sitten gut Bescheid wußte (W. W. Tarn, Alexander the great 2 [Cambridge 1948] 105/7); in diesem Fall wird die Richtigkeit seiner Angabe dadurch bestätigt, daß genau derselbe Brauch im Bericht des Libanios über die Gründung von Antiochia erwähnt wird (Liban. or. 11, 90). Die richtige Erklärung ist hier eher die, daß Seleukos derselben traditionellen Gewohnheit folgte wie Alexander, nicht die, daß die aus älteren Ortsüberlieferungen übernommene Beschreibung bei Libanios nur eine literarische Übernahme von Gründungsberichten der Stadt Alexandria sei. Zweifellos wurden ähnliche Riten auch von den G. griechischer Kolonien durchgeführt, wenn wir auch keine genaueren Nachrichten darüber haben. Die Hauptlinien erwähnt immerhin Platon, der vom G. sagt, er habe für die Stiftung von Tempeln u. Kulten nach traditionellen Riten zu sorgen, seien sie einheimisch, zypriotisch oder etruskisch (leg. 5, 738). Über die lokalen oder zypriotischen Riten wissen wir nichts, die etruskischen kennen wir besser: Festus schreibt, die rituellen Bücher der Etrusker enthielten u. a. Vorschriften über die Riten für Stadtgründungen, Tempelweihen u. die Festlegung von Mauern u. Toren (Fest. s.v. rituales [358 L.]). Der Kenner des etruskischen Sakralwesens A. Caecina beschrieb die Ausführung dieser Aufgaben durch Tarchon bei der Gründung von Mantua (Serv. Aen. 10, 200). Das etruskische Gründungsritual (Etruscus ritus) wurde von den Römern für die Gründung von Kolonien übernommen; man nahm an, es sei schon von Romulus selbst verwendet worden. So lesen wir bei Plutarch, etruskische Priester hätten Romulus über die in ihren heiligen Büchern vorgesehenen Verfahrensweisen unterrichtet (Rom. 11). Bei Varro heißt es dann: Coloniae item conditae ut Roma (ling. 5, 143). Die Einzelheiten des Etruscus ritus ergänzen Cato, Varro u. andere Antiquare (H. J. Krämer, Die Sage von Romulus u. Remus in der lat. Lit.: Synusia, Festschr. W. Schadewaldt [1965] 355/402). Der Ritus wurde vom G. mit einem Bronzepflug vollzogen, vor den ein weißer Ochse u. eine weiße Kuh gespannt waren; mit von der Toga bedecktem Haupt (ritu Gabino) führte der G. eine Prozession um die Stadt u. pflügte dabei eine Furche. Fiel Erde außerhalb der festgelegten Grenzlinie, so hoben die Nachfolgenden sie auf u. warfen sie ins Innere. Kam der G. zum Platz der vorgesehenen Tore, so hob er den Pflug über diese Stellen hinweg (Cato orig. 18; Varro ling. 5, 143; Plut. Rom. 11; Serv. Aen. 4, 212; Ovid. fast. 4, 819; Fest. s.v. porto [270 L.]; Dion. Hal. ant. 1, 88, 2; Plut. quaest. Rom. 27). Einen zweiten Grundbestandteil des Gründungsrituals bildete der Brauch des mundus, einer Grube, in die die Begleiter des Romulus erste Früchte, eine Handvoll Erde u. andere ‚gute Dinge' warfen (Plut. Rom. 11; Fest. s. v. quadrata Roma [310 L.]; Ovid. fast. 4, 821). Über die Beschaffenheit u. Lokalisierung des mundus von Rom geben die Quellen keine klaren Auskünfte (s. B. Platner/Th. Ashby, A topographical dictionary of ancient Rome [Oxford 1929] s.v. mundus); daß jedoch ein Ritus dieser Art von den Kolonie-G. vorgenommen wurde, geht aus archäologischen Funden in Cosa hervor, wo unter der Mittelcella des Kapitols eine Grube mit Spuren verwester pflanzlicher Stoffe entdeckt wurde (F. E. Brown: MemAmAcRome 26 [1960] 9f). Die genaue Bedeutung u. Aufgabe dieser Riten ist ungewiß. In unserem Zusammenhang ist nur die bedeutsame Tatsache hervorzuheben, daß der sulcus primigenius vom G. persönlich gezogen wurde; außerdem der Umstand, daß Erstlinge u. Erde, die in den mundus geworfen wurden, von den Siedlern aus der Heimat mitgebracht wurden (Plut. Rom. 11). Diese Vorgänge sind offensichtlich den Riten vergleichbar, die Alexander bei der Gründung Alexandrias vornahm, oder jenen, die von Aristophanes (av. 43f) parodiert wurden: κανοῦν δ' ἔχοντε καὶ χύτραν καὶ μυρρίνας/πλανώμεθα ζητοῦντε τόπον ἀπράγμονα. Die Stelle scheint sich auf den Brauch zu beziehen, daß der G. vom Prytaneion der Vaterstadt Feuer mitnahm, um das Herdfeuer der Kolonie zu entfachen (Etym. M. 694, 28 s.v. πρυτανεῖα, vgl. Herodt. 1, 146). Allerdings muß erwähnt werden, daß die Mitnahme sakraler Gegenstände in die neue Stadt in den Quellen nicht als wesentliches Element bei der Koloniegründung betont wird, abgesehen von besonderen Umständen, etwa der völligen Aufgabe der Vaterstadt selbst (Herodt. 1, 164; vgl. Plut. Thes. 10, 4). Vielmehr symbolisierte

der G. selbst, nicht irgendwelche von ihm mitgenommenen Gegenstände, die Verbindung zum Heimatland, u. seine persönlichen Handlungen sicherten den Wohlstand der neuen Stadt (vgl. Humphreys 915).

V. Der Kult des Gründers. a. Archaisches u. klassisches Griechenland. In historischer Zeit wurde der G. einer griech. Stadt nach seinem Tod als Heros verehrt. Für Herodot war dies eine völlig feststehende traditionelle Gewohnheit: ὡς νόμος (6, 38; Miltiades d. Ä.; vgl. Strab. 8, 366). Zu den weiteren bekannten Beispielen aus archaischer Zeit gehören Battos v. Kyrene (Pind. Pyth. 5, 93), Timesios, der G. von Abdera (Herodt. 1, 168), Autolykos, G. von Sinope (Plut. Lucull. 23; Appian. Mithr. 83; Strab. 12, 546) u. Perieres u. Krataimenes in Zankle (Messina) (Callim. aet. 2 [frg. 43 Pfeiffer]). Ein Kult des Antiphemos ist für Gela durch eine Widmung auf einer attischen Kylix des 5. Jh. bezeugt (P. Orsi: NotScav [1900] 273f; M. Guarducci: AnnScArchAtene NS 11/3 [1949/50] 108); eine Basisinschrift, vermutlich des 5. Jh., bezeugt einen Kult des Eukleides in Himera (M. Manni Piraino: Adriani u. a. aO. [o. Sp. 1114] 348f). Diese Belege vertreten die früheste u. bestbelegte Form eines historischen Personen dargebrachten Heroskults. Alle bekannten Beispiele für G.-kulte archaischer Zeit beziehen sich auf Kolonien, ein sicher nicht zufälliger Umstand. Dies muß einerseits eine Folge davon sein, daß der G. einer Stadt eine Person war, die eine äußerst schwierige Aufgabe erfolgreich erfüllt hatte u. der die Siedler ihre Lebensmöglichkeiten u. die Bürgerschaft in einer neuen Stadt verdankten; es zeigt zum anderen, daß es für eine neue Stadt offensichtlich notwendig war, ihre eigenen lokalen Kulte einzurichten, unabhängig von den mit dem Mutterland geteilten Kulten. Eine in entferntem u. fremdem Gebiet gegründete Stadt war begriffsmäßig eine Gemeinschaft, die keine Geschichte u. keine Stammes- oder Kultüberlieferungen besaß, die sie an das von ihr in Besitz genommene Land hätten binden können. Erzählungen, die die Lage von Kolonien mit der Wanderschaft von Heroen in Verbindung bringen, stellen offensichtlich Versuche dar, diese Lücke zu füllen. Ein Beispiel ist die Erzählung über Kroton, der irrtümlich durch Herakles getötet u. von ihm an der Stelle der zukünftigen Kolonie beigesetzt wurde (Diod. Sic. 4, 24); Herakles erscheint auf Münzen von Kroton mit der Legende ΟΙΚΙΣΤΑΣ (Lacroix 78). Eine neu gegründete Stadt mußte ihre Einheit u. Unabhängigkeit in Form von Kulten zum Ausdruck bringen, die von allen Bürgern geteilt wurden, gleichzeitig aber auch ihnen allein vorbehalten waren; es konnte kein geeigneteres Objekt für einen solchen lokalen Kult geben als den G. der Stadt. Ob die G.kulte der frühesten Kolonien in Nachahmung bereits existierender entsprechender Kulte in den Städten des griech. Mutterlandes entstanden, ist schwer zu entscheiden. Das Vorhandensein sehr alter Heroenkulte in der griech. Welt ist nicht zu bestreiten, doch muß die besondere Bestimmung eines Heros als Stadt-G. eine sekundäre Erscheinung gewesen sein, da sie die Existenz der Polis voraussetzt. Die frühesten Kolonien wurden zu einer Zeit ausgesandt, als die Polis als Form politischer u. sozialer Organisation gerade erst im Entstehen begriffen war; so ist es wahrscheinlich, daß die Kulte von Kolonie-G. den Anstoß zur Entstehung von G.kulten im griech. Mutterland gaben (Martin 198). Wir können annehmen, daß bestimmte schon vorher vorhandene lokale Kulte der Ideologie der Polis angepaßt u. Heroen mit den Anfängen der Stadt in Verbindung gebracht wurden, die ursprünglich eine andere Funktion hatten, zB. als autochthone Urahnen (Erechtheus: Herodt. 8, 55; Ogygos: Paus. 9, 5, 1; Eumelos: ebd. 7, 18, 2 u.a.). Viele griech. Städte kamen auf den Gedanken, ihre Gründung eponymen Heroen zuzuschreiben, deren Namen offensichtlich von den Namen der Städte abgeleitet sind, die sie angeblich gegründet haben sollten (Argos: Paus. 2, 80, 2; 3, 4, 1; Herodt. 6, 75; Elatos: Paus. 8, 4, 4; 10, 34, 6; Tegeates: ebd. 8, 3, 4. 45, 1. 48, 6; Tenes: Plut. quaest. Gr. 28; Diod. Sic. 5, 83; Paus. 10, 14, 1f; Theras: Herodt. 4, 147; Paus. 3, 2, 8). Doch ist es wichtig zu beachten, daß diese eponymen Heroen nicht nur von Philologen u. Antiquaren geschaffene gelehrte Abstraktionen waren; sie waren vielmehr Objekt echter lokaler Kulte u. mit Denkmälern u. Überresten verbunden (Pfister 279f). In diesen Fällen ist vermutlich eher der Name als der Kult sekundär (Brelich 132f); er spiegelt den Vorgang wider, in dem lokale Heroen in Stadt-G. verwandelt wurden. Der Heroenkult des G. hatte seinen Mittelpunkt in seinem Grab, das sich gewöhnlich auf der Agora der Stadt befand: οἱ γὰρ οἰκισταὶ ἐν μέσαις ταῖς πόλεσιν ἐθάπτοντο ἐξ ἔθους (Schol. Pind. Ol. 1, 149). Wir kennen viele Einzelbeispiele für diese Gewohnheit (zB. Battos v. Kyrene: Pind. Pyth. 5, 93; Catull. 7, 6; vgl. S.

Stucchi, L'agora di Cirene [Roma 1965] 63f; weitere Beispiele bei Martin 195_2. 200_5; Pfister 295f. 445f). Natürlich gab es Ausnahmen von dieser Regel; einige G.gräber lagen in anderen Gebieten der Stadt (Paus. 1, 42, 1) oder ganz außerhalb (ebd. 9, 17, 4; vgl. Brelich 131f). Das Heroon des Aeneas lag außerhalb der Mauern von Lavinium, beim Fluß Numicus (Dion. Hal. ant. 1, 64, 5; zu einer möglichen Identifizierung vgl. P. Sommella: Gymn 81 [1974] 273/97). In solchen Fällen wurden die legendären G. mit alten Monumenten in Verbindung gebracht, deren ursprüngliche Bestimmung in Vergessenheit geraten war; man erfand besondere Erklärungen für ihre Lage. Von Aeneas nahm man an, er sei in dem Fluß ertrunken, an dem das mit ihm in Verbindung gebrachte Denkmal lag (Dion. Hal. ant. 1, 64, 4; Serv. Aen. 1, 259; 4, 620; Orig. gent. Rom. 14, 4; Sisenna frg. inc. 3). Das Fehlen eines Grabes für Phalanthos in Tarent gab Anlaß für eine Legende, nach der seine Asche auf der Agora verstreut worden sei (Trog./Iust. 3, 4; weitere Beispiele bei Pfister 237. 296). Die Erzählungen über das Verschwinden des Romulus, dessen Leichnam entweder zum Himmel entführt oder zerteilt u. von den Senatoren mitgenommen worden sei (Liv. 1, 16, 1/4 u.a.), haben ähnlichen Ursprung, nämlich die Tatsache, daß es in Rom kein Grab des Romulus gab. Die area sacra unter dem lapis niger war nicht sein Grab, sondern vielmehr: locum funestum significat, ut alii, Romuli morti destinatum (Fest. s.v. niger lapis [184 L.]; vgl. F. Coarelli: ParPass 32 [1977] 221f). Zur Verehrung des G. gehörten jährlich wiederkehrende Feste mit Opfern, Gelagen u. Spielen (Herodt. 6, 38; Thuc. 5, 11; Callim. aet. 2 [frg. 43 Pfeiffer]; Plut. Tim. 39; Diod. Sic. 16, 90, 1; Liv. 40, 4, 9; Paus. 3, 2, 8; 7, 20, 9; vgl. Pfister 489f). Auf diese Weise bewahrten die Bürger das Andenken an den Anfang ihrer Stadt u. riefen Leben u. Taten ihres G. in Erinnerung. Die Jahresfeiern brachten den Glauben zum Ausdruck, daß der G. nicht aufhörte, die Stadt zu beschützen u. ein Mitglied der Gemeinschaft blieb, die er ins Leben gerufen hatte. So wurden in Messana die ursprünglichen G. der Stadt eingeladen, an dem zu ihren Ehren abgehaltenen Jahresfest teilzunehmen (Callim. aO.). Als Hieron v. Syrakus die neue Stadt Aetna an der Stelle des alten Catana gründete, wurde er Bürger der neuen Gemeinde (Αἰτναῖος) u. in dieser bestattet; nur so konnte er den einem G. zustehenden Heroenkult erwarten (Diod. Sic. 11, 49. 66; Pind. Pyth. 1). Daraus dürfte sich ergeben, daß G., die als Staatsbeamte der Vaterstadt tätig waren, nicht als Vertreter der Siedler, sich in anderer Lage befanden. Die G. von Brea, Amphipolis, Thurii u. Heraklea Trachinia wurden keine Bürger der von ihnen gegründeten Kolonien, so daß ihre Verehrung als Heroen sehr unwahrscheinlich ist. Daher dürfte Thukydides nicht auf einen Kult des Hagnon in Amphipolis anspielen (5, 11); jedenfalls lebte Hagnon iJ. 422 noch (Habicht 186_1). Hagnon u. Lampon hatten in den von ihnen gegründeten Städten den Namen des Oikistes verloren, vermutlich, weil sie keine Verbindung mehr zu ihnen hatten.

b. Spätere Entwicklung. Die hellenist. Herrscher gründeten zahllose Städte, die gewöhnlich nach ihnen selbst oder ihren Familienmitgliedern benannt wurden. Das früheste Beispiel hierfür bietet die Gründung von Philippi u. Philippopolis durch Philipp II. Sie stellte vermutlich einen bewußten Versuch dar, die eponymen G. der heroischen Zeit nachzuahmen. Philipps Beispiel folgten Alexander u. seine Nachfolger, diesen wiederum die röm. Kaiser. Der erste Römer, der einer griech. Stadt seinen eigenen Namen gab, scheint tatsächlich Pompeius gewesen zu sein (A. Dreizehnter: Chiron 5 [1975] 238). Einzelheiten hierzu brauchen hier nicht erörtert zu werden (Belege bei Tscherikower; A. H. M. Jones, The Greek city [Oxford 1940]). Allerdings bleibt es eine offene Frage, ob die Herrscher in den nach ihnen benannten Städten als G. verehrt wurden. Es ist bemerkenswert, daß unter den zahlreichen Zeugnissen hellenist. Herrscherkults sehr wenige Belege für Erscheinungen zu finden sind, die den heroischen G.kulten archaischer u. klass. Zeit zu vergleichen wären. Selbst der Gebrauch des Titels Ktistes ist vor der röm. Kaiserzeit nicht verbreitet. In einigen wenigen Fällen ist eine Fortsetzung der überlieferten Form des G.-kults in hellenist. Zeit sicher. Der Kult des Demetrios Poliorketes in Demetrias in Thessalien hatte ein Heroon zum Mittelpunkt, das seine durch seinen Sohn Antigonos Gonatas zurückgebrachten sterblichen Überreste enthielt (Plut. Demosth. 53; IG 9, 2, 1099b; Habicht 75f). Wir kennen einen ähnlichen G.kult für Alexander in Alexandria; wahrscheinlich war er von Ptolemaios eingerichtet worden, als er den Leichnam Alexanders in die Stadt zurückbrachte. Alexanders Grab, das Sema, war vermutlich Zentrum des Kults

(Habicht 36f; dagegen P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria 1 [Oxford 1972] 212. 215). Andererseits gibt es keine Belege dafür, daß Alexander in irgendeiner anderen von ihm gegründeten Stadt als Heros verehrt wurde (Habicht 75f). In diesem Zusammenhang ist ein in der griech. Stadt in Aï Khanoum (Afghanistan) entdecktes Denkmal von Interesse, das wahrscheinlich den Verbrennungsplatz des Stadt-G. darstellt; eine Inschrift bezeichnet seinen Namen als Kineas (P. Bernand: ProcBrAc 53 [1967] 87f; ders., Fouilles de Aï Khanoum [Paris 1973] 105/7; L. Robert: ebd. 217f). Bernand nimmt an, daß die Stadt im späten 4. Jh. zu Lebzeiten Alexanders gegründet u. Kineas vom König als G. bestimmt wurde. Doch ist das Datum ganz ungewiß, u. die Stadt könnte auch durch Kineas auf eigene Verantwortung nach Alexanders Tod gegründet worden sein. Jedenfalls wäre es unklug, aus diesem Einzelfall allgemeinere Folgerungen zu ziehen u. anzunehmen, in hellenist. Zeit habe der G.kult seinen traditionellen Charakter als auf das Grab des G. bezogener Grabkult bewahrt (Marinoni 177). Dies entspräche nicht den hellenist. Vorstellungen, u. hiergegen spricht auch, daß es in Ptolemais einen G.kult des Ptolemaios I Soter gab (Habicht 123), obwohl dieser dort nicht bestattet war. Außerdem gibt es deutliche Belege für eine Ehrung des Demetrios Poliorketes als G. von Sikyon zu seinen Lebzeiten (Diod. Sic. 20, 102, 3). Der Einwand, die τιμαὶ ἰσόθεοι seien Demetrios vor allem als Befreier u. Retter der Stadt erwiesen worden (Marinoni 177 mit Anm. 113), ist nicht zwingend: die Stadt war tatsächlich in Demetrias umbenannt worden, u. Diodor erwähnt eigens, daß Demetrios ὡς κτίστης verehrt wurde. Die Ausweitung des G.begriffs unter Einschluß des Retters, Befreiers oder Wohltäters einer Stadt ist im 4. Jh. schon früher belegt. Der erste dieser ,zweiten G.' war Brasidas (Thuc. 5, 11); iJ. 337 wurde Timoleon auf der Agora von Syrakus beigesetzt u. dann mit einem jährlichen Fest als Befreier u. G. gefeiert (Beschluß zitiert bei Diod. Sic. 16, 90, 1; Plut. Tim. 39; vgl. Nep. 26, 3, 2). Einige Jahre zuvor hatte man Euphron auf der Agora in Sikyon ὡς ἀρχηγέτηνς τῆς πόλεως beigesetzt (Xen. hist. Gr. 7, 3, 12). Die Stadt ehrte später Aratos auf dieselbe Weise (Plut. Arat. 53). Der G.kult des Lysimachos in Ephesos (Ditt. Or. nr. 480; Habicht 40f) muß ebenfalls aus Dankbarkeit für die Erneuerung der Stadt eingerichtet worden sein, die in Arsinoeia umbenannt wurde. Daß der Kult noch aus der Lebenszeit des Lysimachos stammt, ist wahrscheinlich (ebd.), aber nicht sicher (Marinoni 178). Später wurde es allgemein üblich, den Erneuerer oder Bewahrer einer Stadt Ktistes zu nennen. So wurde Prusias I in der Stadt Kios Ktistes genannt, die er nach der Verwüstung durch Philipp V wiedererrichtet hatte; sie wurde in Prusias am Meer umbenannt (Ditt. Or. nr. 340). Eumenes II wurde als ,zweiter G.' von Panion in Thrakien geehrt (ebd. nr. 301). Der bekannteste Fall ist die Restaurierung der durch ein Erdbeben zerstörten Städte Asiens durch Tiberius (Tac. ann. 2, 47). Tiberius erhielt den Titel κτίστης ἐνὶ καιρῷ δώδεκα πόλεων (Ditt. Or. nr. 471; CIL 3, 7096; Head aO. [o. Sp. 1132] 653). Andererseits läßt sich fragen, ob hinter dem Titel κτίστης τῆς πόλεως, den Antiochos IV Epiphanes in Babylon erhielt (Ditt. Or. nr. 253), mehr steht als konventionelle Rhetorik. Der Titel des Ktistes wurde auch auf die G. von Königreichen ausgedehnt (zB. Mithridates I von Pontus: Strab. 12, 562; Arsakes von Parthien: Head aO. 820). In späthellenist. Zeit u. im Imperium Romanum wurde Ktistes ein allgemeiner Herrschertitel (Prehn). Er wurde von Städten auch ihren röm. patroni (Ditt. Or. nr. 546) u. örtlichen Würdenträgern verliehen, die einen Vorteil oder ein Zugeständnis für ihre Stadt erzielt hatten (ebd. nr. 492. 547. 549). Theophanes v. Mytilene empfing göttliche Ehren in seiner Heimatstadt, nachdem er bei Pompeius ihre Freiheit erlangt hatte (Tac. ann. 6, 18); gemeinsam mit Pompeius wurde er als Soter, Euergetes u. Ktistes bezeichnet (Ditt. Syll. nr. 753). In ähnlicher Weise erhielt C. Iulius Xenon von Thyateira heroische Ehren als Soter, Euergetes, Ktistes u. pater (J. Keil/A. v. Premerstein: Denkschr-Wien 54, 2 [1911] 41f). Mithridates v. Pergamon wurde als ein neuer G. (νέος κτίστης) seiner Stadt nach Pergamos u. Philetairos geehrt, weil er die Stadt u. ihr Territorium durch seine Intervention bei Caesar den angestammten Göttern zurückgegeben hatte (IGRom 4, 1682; L. Robert, Études anatoliennes [Paris 1937] 35; vgl. IGRom 4, 527. 1341; IG 2², 3596 u.a.; allgemein: L. Robert: Hellenica 4 [Paris 1948] 116). Diese Gestalten sind in jeder Hinsicht weit von den heroisierten Oikistai des 7. Jh. vC. entfernt. In späthellenist. u. röm. Zeit verlor der Terminus Ktistes alle tatsächliche Bedeutung, obwohl die Vorstellung einer großen Wohltat, die der Neugründung

einer Stadt entspricht, stets vorhanden war. Für diese Zeit bedeutet die Verwendung des Titels Ktistes auch nicht ohne weiteres, daß es einen Kult für den Betroffenen gab; u. selbst dann, wenn die Formen des Kultes bewahrt blieben, kann in ihnen kein Hinweis auf eine persönliche G.vergöttlichung mehr erkannt werden (A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 2 [Oxford 1972] 720/35).

B. Christlich. I. Bedeutung u. Terminologie. Die Vorstellung vom G. tritt zwar im Christentum spontan u. unabhängig auf, unterliegt aber mannigfacher Beeinflussung durch die antike Umwelt. Eine engere Verbindung besteht zwischen dem christl. Begriff des G. u. dem Begriff des Schöpfers im AT: Die griech. u. lat. Bezeichnungen des NT u. der Kirchenschriftsteller für G. wie κτίστης, conditor u. fundator werden gleichfalls für den Schöpfergott verwendet (W. Foerster, Art. κτίζω: ThWbNT 3 [1938] 1024/7; vgl. ebd. 10, 2 [1979] 1150/2; Lampe, Lex. s.v. κτίστης; H. Spelthahn, Art. conditor, condo: ThesLL 4 [1906/09] 146f. 152/4; L. Robbert, Art. fundator, fundo: ebd. 6, 1 [1912/26] 1555f. 1559/62). – Vom conditor mundi sprachen auch Heiden (Manil. 2, 701; Sen. ep. 119, 15). – Die Christen haben den Begriff οἰκιστής, die wichtigste antike Bezeichnung für den Kolonie- u. Stadt-G., nicht weiterverwendet, da sie zu konkret war u. für ihre inhaltlich anders bestimmten Gründungen nicht paßte. – Die Begriffe G. u. Schöpfer stimmen unter anderem darin überein, daß beide auf einen **Anfang hinweisen. Die Hochschätzung des Anfangs ist aber sowohl dem mythischen Denken der griech.-röm. Antike als auch der jüd.-christl. Offenbarung gemeinsam (Gen. 1, 1; Joh. 1, 1; die Genealogien Jesu bei den Synoptikern; vgl. W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1145/268; Tert. praescr. 20, 7). Eine weitere mit dem G. verwandte Vorstellung ist die des Urhebers, ἀρχηγός, ἀρχηγέτης (G. Delling, Art. ἀρχηγός: ThWbNT 1 [1933] 485f; Lampe, Lex. s.v.) u. auctor (Th. Bögel, Art. auctor: ThesLL 2 [1900/06] 1204/6; vgl. J. O. Kröner/A. Szantyr, Art. institutor: ebd. 7, 1 [1934/64] 1998), u. die des Erfinders (vgl. K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1247/77). Die Begriffe G., Schöpfer, Urheber u. Erfinder besagen, daß ein geistbegabtes personales Wesen, ein Gott oder ein Mensch, eine neue Wirklichkeit ins Dasein setzt. In einem derartigen willentlich-geistigen Tun leuchtet die *Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott als dem Seinsgrund u. der Erstursache auf (O. Loretz, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen [1967]). Entspricht eine Gründung dem göttlichen Willen, so gewinnt der Mensch durch sie Gottes Wohlgefallen. Das Wesen Gottes, seine Heiligkeit, wird in einem derartigen Menschen sichtbar. Von den Anfängen des Christentums bis in die Spätantike u. weit darüber hinaus begegnen vor allem Heilige u. heiligmäßige Menschen als G.: Jesus Christus, einzelne der ,Zwölf', der ,Apostel' u. der ,Jünger' (zu der Schwierigkeit einer genauen Bestimmung der ,Zwölf' u. der ,Apostel' vgl. W. Schneemelcher, Apostel u. apostolisch: Hennecke/Schneem.⁴ 2 [1971] 3/8; W. Bauer, Das Apostelbild in der altchristl. Überlieferung: ebd. 11/3). Dazu kommen einzelne Mönchsväter u. Bischöfe als G. von Klöstern, Ordensgemeinschaften u. Kirchen sowie alle jene Inhaber politischer Macht, die sich durch ihre Gründungen von Einrichtungen zugunsten des Christentums, durch ihre Kirchen- u. Klostergründungen oder durch ihre karitativen Stiftungen als Jünger Jesu Christi zu erkennen geben, wie einzelne Herrscher seit Konstantin u. adelige Männer u. Frauen der Spätantike. Insofern kann der im Christentum begegnende G. entsprechend zum griech. G.-heros als eine Ausprägung des religionsgeschichtlichen Typus des ,göttlichen Menschen' verstanden werden (vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion² [1956] Reg. s. v. Stifter; L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ 1 [Wien 1935] 118f; W. Schottroff, Art. Gottmensch I: o. Bd. 12, 155/234; H. D. Betz, Art. Gottmensch II: ebd. 234/312; *Heiliger). – Gegründet wurden vor allem Kirchen, Klöster u. Häuser mit wohltätigem Zweck wie Krankenhäuser (νοσοκομεῖον), Waisenhäuser (ὀρφανοτροφεῖον), Säuglingsheime (βρεφοτροφεῖον), Mädchenheime (παρθενοκομία), Witwenheime (χηροτροφεῖον), Altersheime (γηροκομεῖον), Armen- u. Gästehäuser (πτωχοτροφεῖον, ξενοδοχεῖον); vgl. Lampe, Lex. s.v.; Leclercq, Hôpitaux 2750/70; W. Schwer, Art. Armenpflege: o. Bd. 1, 697f; Hiltbrunner 1490/503; Bartelink 317f; *Herberge. Gründungen rein profaner Bauten werden im folgenden nicht berücksichtigt (zB. Cassiod. var. 4, 51, 1 [MG AA 12, 138]; J. Jüthner, Art. Bad: o. Bd. 1, 1140f). – Oftmals ist der G. nicht vom Architekten oder vom Erbauer zu unterscheiden (vgl. Butler 254/8; ebd. zu οἰκοδόμος). Bei den Mönchen waren G. u. Erbauer oft ein u. dieselbe Person (vgl. W. Till, Kopt. Heiligen- u.

Martyrerlegenden 1 [Roma 1935] 69). – Die Motive der Stifter reichen von mehr vordergründigen, wie der Selbstdarstellung, dem Verlangen nach Ruhm bei Mit- u. Nachwelt, bis zu mitmenschlichen u. religiösen: Man stiftete aus Mitleid u. christlicher Caritas Häuser für Notleidende u. Schwache; man gründete Klöster u. Kirchen, um durch diese ‚guten Werke' das Wohlgefallen Gottes u. himmlischen Lohn zu erlangen (zB. Vit. Melan. 20 [SC 90, 170]; ILCV 1784. 1804, 4/6) oder um Gelübde zu erfüllen (vgl. Butler 257f; B. Kötting, Art. Gelübde: o. Bd. 9, 1098f). Einzelne Kirchen u. Klöster verdankten ihre Entstehung auch der Verehrung eines bestimmten Heiligen oder einer heiligen Stätte, die im AT oder NT erwähnt wurde, so vor allem in Jerusalem (Itineraria et alia geographica: CCL 176, 714. 798 s. v. fundare). Oft bot auch das *Grab eines Märtyrers, eines heiligen Mönches oder Bischofs dazu den Anlaß (zB. Eugipp. vit. Sev. 46, 2. 6; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 15; 10, 31 [MG Scr. rer. Mer. 1^2, 1, 64. 528]). Zu den Motiven der G. vgl. ferner Leclercq, Fondations 1818f. Im Gegensatz zur heidn. Umwelt fehlt bei den Christen der Spätantike das im MA wieder wichtig gewordene Motiv der Sorge um die Ruhe der Toten (vgl. E. F. Bruck, Die Stiftungen für die Toten in Recht, Religion u. politischem Denken der Römer: ders., Über röm. Recht im Rahmen der Kulturgeschichte [1954] 46/100; Gaudemet, Fondations 286). – Die Tätigkeit des G. wird außer den o. Sp. 1145 genannten Ausdrücken mit folgenden Verben bezeichnet: ϑεμελιόω (Iren. haer. 3, 1, 1 [SC 211, 22]), ἱδρύω (Gaius Presb.: Eus. h. e. 2, 25, 7; PsClem. Rom. ep. ad Iac. 1, 1 [GCS PsClem. 1, 5), οἰκοδομέω (Th. Schneider/K. H. Schelkle, Art. Bauen: o. Bd. 1, 1268/78); selten φυτεύω (1 Cor. 3, 6/8); φυτεία (Dion. Cor.: Eus. h. e. 2, 25, 8).

II. Jesus Christus als Gründer des christl. Glaubens u. der Kirche. Jesus Christus ist nach dem Verständnis der gläubigen Zeugen seines Lebens der G. der christl. Religion in ihrer inneren u. äußeren Erscheinung. Durch seine einzigartige Persönlichkeit, sein Wort u. seine Taten, sein Leiden u. seine Auferstehung begründet er den Glauben seiner Anhänger an ihn als den Sohn des Schöpfergottes (Hebr. 12, 2; Mt. 7, 24; vgl. Delling aO.; van der Leeuw aO.). Nicht ein mythischer G. steht am Anfang des Christentums, sondern eine geschichtliche Gestalt, die aber in ihrem Wesenskern über- u. außergeschichtlich ist (vgl. C. Colpe, Art. Gottessohn: oben Sp. 41/57). Jesus Christus hat nach der Auffassung des Urchristentums die sichtbare Gemeinschaft seiner Gläubigen, die ‚Kirche', gestiftet. Er ist zugleich G. u. Fundament seiner Gründung (1 Cor. 3, 11; Vit. Pachom. G^1 94 [63 Halkin]; Aug. civ. D. 21, 26; 22, 6; Paulin. Nol. ep. 32, 23f [CSEL 29, 297f]). Die Gemeinschaft der Christen wird im NT als ein geistlicher Tempel aufgefaßt, dessen Fundament der G. Christus mit seinen Nachfolgern ist (Leo M. tract. 48, 1 [CCL 138A, 279]). Dies zeigt das ntl. Bild von Jesus als dem Grundstein (1 Petr. 2, 6). Nach Eph. 2, 20 bilden die Apostel u. die (ntl.) Propheten das Fundament des geistlichen Baus der Christengemeinde (vgl. Apc. 21, 14) u. Jesus den Schlußstein (Mc. 12, 10; K. H. Schelkle, Art. Akrogoniaios: o. Bd. 1, 233f). Im NT begegnet die Vorstellung des Gründens nur in dieser übertragenen Ausdrucksweise. Nach dem Sondergut des Mt. gründet Jesus den geistigen Bau seiner eschatologischen Gemeinde, der ἐκκλησία, auf Petrus, den Sprecher der Zwölf (16, 13/20, bes. 18: . . . σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν; vgl. O. Michel, Art. οἰκοδομέω: ThWbNT 5 [1954] 141; P. Hoffmann, Die Bedeutung des Petrus für die Kirche des Mattäus: J. Ratzinger [Hrsg.], Dienst an der Einheit [1978] 9/26; F. Mußner, Petrusgestalt u. Petrusdienst in der Sicht der späten Urkirche: ebd. 28/34; J. Ludwig, Die Primatsworte Mt. 16, 18/9 in der altkirchlichen Exegese [1952]; Literatur: ThWbNT 10, 2 [1979] 1230/2). Für Paulus ist Gott der tatsächliche G. der christl. Gemeinde u. zwar der Baumeister eines geistigen Tempels; auf den Apostel als G. kommt es zu dieser Zeit noch nicht an (1 Cor. 1, 12f; 3, 4/16; vgl. Michel aO. 142f). – Nach Ps. 48, 9 hat Gott eine heilige Stadt gegründet, Jerusalem, später umgedeutet zur eschatologischen Gemeinde oder zur himmlischen Stadt Gottes, dem neuen Jerusalem (Apc. 21). Gott als G. seiner Stadt begegnet vor allem bei Augustinus (civ. D. 1 praef.; 11, 1; *Gottesstaat).

III. Apostel als Gründer von Gemeinden. a. Das apostolische Zeitalter. Die von der Urgemeinde angenommene Gründung der Kirche durch Jesus war kein folgenloser Akt. Petrus u. die übrigen engsten Vertrauten Jesu, die ‚Zwölf', die ‚Apostel', haben aufgrund des Missionsbefehls Jesu Christi erkannt, daß sie selbst zu G. neuer Gemeinden werden sollten u. zwar bei allen Völkern bis an die Grenzen der Erde (Mt. 28, 19 par.; Act. 1, 8b). Genaueres über die Weltmission der Apostel u. Apostelschüler berichten aber nur die Briefe des Paulus u. die Apostelgeschichte des Lukas. Alle weiteren Nachrichten des christl. Altertums gehören fast zur Gänze in den Bereich der Legende (Harnack 2, 529/52). Geschichtlich gesichert sind Gemeindegründungen des Paulus in Korinth, Galatien, Philippi, Kolossai, Thessaloniki (vgl. die entsprechenden Paulusbriefe), in Laodikeia ad Lycum (Col. 4, 16) u. in Beroia (Act. 17,10/2) sowie die Gründungen des Johannes in Kleinasien (Apc. 1,4. 11; übertreibend Hieron. vir. ill. 9; vgl. Act. Joh. 14 [AAA 2, 1, 159f]; Bauer aO. 24). Alles übrige ist in Dunkel gehüllt. Ein Grund hierfür war wohl die bis in den Anfang des 2. Jh. sehr lebendige Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi. Für die Gläubigen dieser Zeit schien ihre eigene unmittelbar zurückliegende Vergangenheit u. ihre Gegenwart nicht wertvoll genug zu sein, aufgezeichnet u. weiterüberliefert zu werden. Die Apostelgeschichte des Lukas hat bekanntlich keine unmittelbare Fortsetzung erfahren. Dazu kam ein weiterer Grund. Viele Gemeinden sind überhaupt nicht von einem einzigen Apostel ‚gegründet' worden. Vielmehr ist bei ihnen mit einem allmählichen Wachsen zu rechnen. Dies dürfte selbst für die Gemeinde des Paulus in Korinth gelten (1 Cor. 1, 12/7; 3, 4/9). Einzelne Juden, *Gottesfürchtige u. Heiden wurden durch die Predigt u. die Unterweisung einzelner oder mehrerer Wandermissionare (Act. 13, 13/49) bekehrt u. führten dann ihrerseits Familienangehörige u. Freunde zum Glauben. Die Bekehrung u. Bildung einer Gemeinde traten meist nicht als ein einmaliger, Aufsehen erregender Akt, sondern als ein sich allmählich entfaltender Prozeß in Erscheinung. Daher blieb auch nur selten ein bestimmter Name eines ‚G.' im Gedächtnis zurück (Markus in Alexandrien?; vgl. Harnack 1, 488_1). ‚Einen detaillierten Bericht über die Entstehung einer Christengemeinde besitzen wir nicht' (ebd. 448_1).

b. Vom späten 1. bis 3. Jh. Die Frage, wer eine Gemeinde gegründet hat, wurde erst wichtig, als die Parusie ausblieb u. sich mit wachsendem zeitlichen Abstand von der Generation der Urapostel Unterschiede in der Lehre ergaben. Die tatsächliche oder die legendäre apostolische Gründung einer Gemeinde schien nunmehr für das Selbstverständnis der Christen als Kirche von grundlegender Bedeutung zu sein; denn man glaubte, daß sie die Unverfälschtheit u. Echtheit der Lehre garantiere (zB. Hegesipp.: Eus. h. e. 3, 32, 7f; Clem. Alex. strom. 7, 106f; dazu A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums [1884] 40/3; Firmilian. Caes. ep. [= Cypr. ep. 75] 5. 16 [CSEL 3, 2, 813. 821]; zur Wertschätzung des ‚Apostolischen' vgl. G. G. Blum, Tradition u. Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus [1963]). Dazu kamen Veränderungen u. Neuerungen in Liturgie, Disziplin, Verfassung u. Recht, die autoritativ zu entscheiden waren. So erschien es manchem Gemeindeleiter, dem Vorsitzenden eines Presbyterkollegiums oder dem Bischof, notwendig, die eigenen Anschauungen in Lehre u. Gemeindeführung durch die Autorität eines Apostels als des tatsächlichen oder angeblichen G. der jeweiligen Gemeinde oder durch die Autorität der Gesamtheit der Apostel als den G. der Gesamtkirche abzusichern (zu den zahlreichen literar. Pseudepigrapha u. Fälschungen auf den Namen von Aposteln vgl. Speyer 221/5 u. ebd. Reg. s. v. Apostelakten sowie unter den Namen der einzelnen Apostel). Bei diesem Rückbezug auf die Apostel als G. der Gemeinde handelt es sich um einen Vorgang, der in den Gemeinden der Alten Kirche nicht zur gleichen Zeit einsetzt. Erstmals belegbar scheint er aE. des 1. Jh. in Rom zu sein, wie 1 Clem. 42. 44 zeigt. Die Auseinandersetzung mit der *Häresie, vor allem mit bestimmten Gnostikern, die sich für ihre abweichenden Lehren auf geheime Offenbarungen Jesu an seine Jünger u. Jüngerinnen u. auf angebliche Apostelschüler beriefen, zwang im 2. Jh. die Leiter der großkirchlichen Gemeinden dazu, die apostolische Gründung, die damit als gegeben angesehene wahre Überlieferung u. ihre lückenlose Weitergabe zu betonen (vgl. H. Kemler, Hegesipps römische Bischofsliste: VigChr 25 [1971] 191f; E. H. Pagels, Visions, appearances, and apostolic authority: Gnosis, Festschr. H. Jonas [1978] 415/30). Nach verbreiteter Überzeugung der Rechtgläubigen bedingten die seit der apostolischen Gründung erfolgte Sukzession der Amtsträger u. die Weitergabe der wahren Lehre einander (Tert. praescr. 20, 4/8; 32, 1/8; 36, 1f; vgl. Blum aO.; Speyer 186/90). Die Vermutung liegt deshalb nahe, daß der sich im 2. Jh. als Gemeindeleiter durchsetzende Bischof am tatsächlichen oder legendären G. seiner Gemeinde ein persönliches Interesse hatte, da es ihm neben der autoritativen Begründung von Lehre, Liturgie u. Disziplin

auch um die Legitimation des eigenen Amtes gehen mußte (zur Frage nach der im 1. Jh. noch weithin kollegialen Führung der Gemeinden u. der Entwicklung zum monarchischen Episkopat vgl. Harnack 1, 445/85; E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats: JbAC 17 [1974] 74/90). Am Ende des 2. Jh. weisen einzelne Bischöfe u. Kirchenschriftsteller auf die apostolische Gründung der rechtgläubigen Gemeinden hin (Iren. haer. 3, 3, 1/4 [SC 211, 30/44]; Tert. praescr. 20, 4/9; 32, 1/3; 36, 1f). Seit dieser Zeit begegnen auch Bischofslisten u. zwar für Rom, Alexandrien, Antiochien u. Jerusalem (vgl. L. Koep, Art. Bischofsliste: o. Bd. 2, 410/5; Kemler aO.). Nach der Überzeugung des späten 2. Jh. u. der Folgezeit steht am Anfang einer rechtgläubigen Gründung ein namentlich bekannter G., der aus der Schar der ‚Zwölf', der ‚Apostel' oder der ‚Jünger' Jesu stammt bzw. einer ihrer Schüler war (zu den Schwierigkeiten, die dieser Annahme entgegenstehen s. o. Sp. 1148f). In dieser Weise sprechen aE. des 2. u. aA. des 3. Jh. verschiedene Kirchenschriftsteller über Petrus u. Paulus als die G. der röm. Gemeinde (Dion. Cor.: Eus. h. e. 2, 25, 8, der die beiden Apostel auch als G. der Gemeinde von Korinth beansprucht; vgl. B. Altaner, Kl. patrist. Schriften = TU 83 [1967] 521; kaum zutreffende Deutung von W. Rordorf, Was heißt: Petrus u. Paulus haben die Kirche in Rom ‚gegründet'?: Unterwegs zur Einheit, Festschr. H. Stirnimann [Freiburg i. Ü. 1980] 609/16; Iren. haer. 3, 1, 1. 3, 2f [SC 211, 22. 32f]; Gaius Presb.: Eus. h. e. 2, 25, 6f; Tert. praescr. 36, 3; Bauer aO. [o. Sp. 1146] 21). Das bleibt in der Folgezeit die allgemeine Anschauung (zB. Beda h. e. 2, 4 u. u. Sp. 1167). Wir wissen aber über den oder die G. der Gemeinde von Rom nichts. War in einer christl. Gemeinde ein Apostel oder Apostelschüler als Lehrer tätig oder erlitt er in der Stadt dieser Gemeinde das Martyrium, so kann er uU. das Andenken an die einstigen G., falls dieses überhaupt einmal vorhanden u. lebendig geblieben war, verdunkelt haben. Nach späterer Überlieferung soll Petrus auch die Gemeinde von Antiochien gegründet haben (Orig. in Lc. hom. 6 [GCS Orig. 9, 37]; Eus. h. e. 3, 36, 2; Eus./Hieron. chron. zJ. 42 [GCS Eus. 7, 179. $401f_b$]; vgl. Gal. 2, 11; PsClem. Rom. rec. 10, 68, 3/72, 5 [GCS PsClem. 2, 369/71]; Schermann 240/7; vgl. aber Harnack 1, 57/9. 488_1 u. Reg. s. v. Antiochia Syr.) u. sein Schüler Markus das alexandrinische Bistum (Eus. h. e. 2, 16, 1; Hieron. vir. ill. 8; vgl. Schermann 285/8; Harnack 2, 709). Von den apostolischen G. hatte Petrus, ‚das Fundament der Kirche', das höchste Ansehen (s. o. Sp. 1148). Er, der unter Nero zusammen mit Paulus im politischen Mittelpunkt des Imperium Romanum gemartert wurde, galt den Christen der Großkirche, vor allem aber der Gemeinde von Rom, als der wichtigste aller apostolischen G. Auf ihn als den G. der röm. Gemeinde beziehen sich dann auch vielleicht schon im 2. Jh., sicher aber im 3. u. den folgenden Jhh. die Bischöfe Roms, um nicht nur den Ehrenprimat über alle übrigen Gemeinden durchzusetzen (vgl. Cypr. ep. 71, 3 [CSEL 3, 2, 773f] u. seine mehrfach wiederkehrende Formulierung: ecclesia super Petrum fundata; dazu Altaner aO. 554/65; zu Tert. pudic. 21, 9: ad omnem ecclesiam Petri propinquam, s. Altaner aO. 540/53), sondern auch den Jurisdiktionsprimat. Ob sich bereits Victor I v. Rom in seinem Streit mit den kleinasiatischen Quartodezimanern auf die ‚G.' der röm. Gemeinde, Petrus u. Paulus, berufen hat, ist nicht sicher festzustellen. Die Entgegnung des Bischofs Polykrates καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται könnte diese Annahme nahelegen (bei Eus. h. e. 5, 24, 2/7; vgl. auch Harnack 1, 489). Im sog. Ketzertaufstreit berief sich Stephan I (254/57) gegenüber Cyprian bei seinem Verbot jeder Wiedertaufe nachdrücklich auf die G.-apostel Petrus u. Paulus, vor allem auf Petrus u. auf seine Sukzession (Firmil. Caes. ep. [=Cypr. ep. 75] 6. 17 [CSEL 3, 2, 813f. 821]).

c. *Die Spätantike.* Bei den Bischöfen Roms setzte sich der Gedanke mehr u. mehr durch, daß alle Gemeinden in den westl. röm. Provinzen, in ganz Italien, in den beiden Gallien, in Spanien, Afrika u. Sizilien sowie den dazwischenliegenden Inseln von Schülern des Petrus u. seiner Nachfolger in Rom gegründet worden sind u. somit diese der röm. Kirche, von der sie ihren Anfang genommen haben, zu folgen haben (Innoc. I [402/17] ep. ad Decent.: PL 56, 514AB; zur ausgedehnten Literatur zum Primatsanspruch der Bischöfe Roms als der Nachfolger des princeps apostolorum Petrus vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.[8] 34f. 548; ferner Harnack 1, 487/9: ‚Der Primat Roms u. die Mission'). Das Ansehen Roms als petrinischer Gründung wuchs im frühen MA nicht zuletzt auch deshalb, weil die drei östl. apostolischen Patriarchate Alexandrien, Antiochien u. Jerusalem infolge des Einfalls der Araber an Bedeutung verloren. – Der Sieg

des Christentums über das Heidentum zeigte sich allen sichtbar dadurch, daß die Tempel durch die Kirchen abgelöst wurden (Eus. praep. ev. 4, 4, 1 [GCS Eus. 8, 1, 173]). ‚Seit dem Ende des 4. Jh. ... beginnt der Wettstreit, das älteste, schon von einem Apostel gegründete Kirchengebäude zu besitzen (Antiochia, Lydda, Alexandria, Jerusalem)' (Harnack 2, 618). Für das Verständnis der Christen dieser Zeit wurde aus den Aposteln u. ihren Schülern u. aus den ‚Jüngern' als G. von Gemeinden G. u. Erbauer von Kirchen. Man verstand vielfach die metaphorische Ausdrucksweise der alten Texte nicht mehr, sondern unterlegte ihnen einen konkreten Sinn (s. o. Sp. 1148; zur Gemeinde als ‚Haus Gottes' vgl. O. Michel, Art. οἶκος: ThWbNT 5 [1954] 128/31). Dieses Mißverständnis bezeugen vor allem ungeschichtliche Apostelakten. In ihnen wird von den einzelnen Aposteln oder ‚Jüngern' behauptet, sie hätten als Missionare gepredigt, Kirchen erbaut, einen ihrer Schüler zum Bischof durch Handauflegung geweiht sowie Presbyter u. Diakone geweiht (zB. Act. Thadd. 5 [AAA 1, 275]: in Edessa; 8 [278]: in Amida am Tigris; Act. Phil. 29 [2, 2, 15]: in Athen; 142. 147 [78. 81. 88]: Hierapolis in Phrygien; Act. Andr. et Matthiae 30. 32 [2, 1, 112. 114]: in der Stadt der Menschenfresser, Myrmene oder Myrne; vgl. Mart. Matthaei 4 [2, 1, 220]; weitere Zeugnisse: R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden 1. 2, 1/2. Erg.Bd. [1883/90] Reg. s. v. Kirchenbau). Vor allem sprechen syrische Texte von diesen Kirchenbauten durch Apostel (vgl. Schermann 249. 262. 268. 279. 281. 284). Wie Theods. sit. terr. 7 (CCL 175, 118) mitteilt, gründete Christus mit den Aposteln in Jerusalem Sion, quae est mater omnium ecclesiarum. – Seit dem 4. Jh. gewann die Frage nach der apostolischen Gründung eines Bistums in den Rangkämpfen der Bischöfe untereinander große kirchenpolitische Bedeutung. Patriarch u. Metropolit konnten ihre Jurisdiktionsansprüche über andere Bistümer vor allem dann wirkungsvoll durchsetzen, wenn sie nachwiesen, daß ein anderes Bistum eine Tochtergründung sei. Andererseits versuchten von Patriarchen u. Metropoliten bedrohte Bistümer ihre Unabhängigkeit dadurch zu wahren, daß sie ihre Gründung durch einen Apostel, Jünger oder Apostelschüler behaupteten. Da man aber als Zeugnisse nur im seltensten Fall noch vorhandene alte Urkunden oder sonstige Zeugnisse, wie eine Grab- oder Weihinschrift, beibringen konnte, verfiel man darauf, das Fehlende durch geschichtliche u. literarische Fälschungen zu ersetzen (zu den weithin erfundenen Namen u. Bischofssitzen der 70 oder 72 Jünger Jesu s. Schermann 292/349). – Wie F. Dvornik nachgewiesen hat, versuchte man im Osten anders als in Rom bis ins 5. Jh. die Bedeutung eines Bistums nicht dadurch zu mehren, daß auf die apostolische Gründung hingewiesen wurde, sondern auf die politische Macht der jeweiligen Bischofsstadt (3/105). Während der Briefwechsel Abgars (Abgar V Ukkama: 9/46 nC.) mit Jesus wohl nicht die Würde Edessas als einer apostolischen Gründung sichern sollte, dienten diesem Zweck die Acta Thaddaei (nicht vor dem 5. Jh.) u. die Doctrina Addai (E. Kirsten, Art. Edessa: o. Bd. 4, 588/93; Speyer 295f; R. Peppermüller, Griech. Papyrusfragmente der Doctrina Addai: VigChr 25 [1971] 289/301). Seit dem 5. Jh. beginnen viele Bistümer, erfundene schriftliche Zeugnisse über ihre angeblich apostolische Gründung zu verbreiten (zu den westl. Ländern vgl. W. Levison, Aus rheinischer u. fränkischer Frühzeit [1948] 9; zu Missionslegenden, die von Rom ihren Ausgang genommen haben, Harnack 1, 488; 2, 544). Patroclus v. Arles begnügte sich noch bei seinen Primatsansprüchen in Gallien mit dem Hinweis, **Arles sei von Rom aus durch Trophimos gegründet worden (Act. 20, 4; 21, 29; 2 Tim. 4, 20; vgl. Griffe 1, 104f). Im 5. u. 6. Jh. haben gallische Bistümer ihre Gründung auf Schüler Polykarps u. des Irenäus zurückgeführt. Seit dem 8. Jh. versuchten sie durch Urkunden ihren apostolischen Ursprung zu erweisen (ebd. 104/15). Vergleichbare Fälschungen sorgten in **Aquileia u. Ravenna für apostolischen Ursprung der beiden Bistümer (Speyer 300f). – Bei der Verteidigung der Kirche Zyperns gegenüber dem Patriarchen Petros Fullo v. Ant. behauptete Erzbischof Anthemios, die Gebeine des hl. Barnabas, der von dieser Insel stammte, mit dem von jenem geschriebenen Matthäus-Evangelium gefunden zu haben. Die erfundenen Akten des Barnabas (AAA 2, 2, 292/302) dienten demselben Zweck (Speyer 297; ferner vgl. Harnack 2, 676/8 u. Reg. s. v. Cypern). Auch verfertigte man Bischofslisten mit erfundenen G. (Speyer 228_1). Im frühen MA wurden diese Geschichtsfälschungen fortgesetzt (zu Byzanz, das im 9. Jh. mit Hilfe literarischer Fälschungen den Apostel Andreas als G. beanspruchte, vgl. Dvornik; zu rheinischen u. dalmatinischen

Bistümern: Petrus- u. Paulusschüler, zu Mailand: Barnabas, u. zu Spanien: Jakobus d. Ä., vgl. Speyer 301f). Neben dem kirchenpolitischen ist auch mit einem völkisch-nationalen u. einem lokalpatriotischen Motiv zu rechnen, so wenn sich die Kirche Armeniens auf apostolische Gründung zurückzuführen versuchte (Lipsius aO. 2, 2, 96/101; weitere Beispiele Speyer 299f). – Wenn man in der Spätantike u. im FrühMA zahlreiche Bistümer in die apostolische Zeit hinaufdatiert u. ihnen Apostel, Jünger oder Apostelschüler als G. zugewiesen hat, so entspricht dies phänomenologisch der Tatsache, daß griechische Kolonien geschichtlicher Zeit Gründungsmythen erfunden haben, um ihre Anfänge auf G. heroischer Zeit zurückzudatieren u. ihnen dadurch größeren Glanz zu verleihen (zum letzteren vgl. Prinz, Gründungsmythen 1/3). – Zum Gesamtthema vgl. Harnack 2, 618/927: Die Verbreitung des Christentums bis zJ. 325 mit Katalog der Orte.

IV. Mönche u. Bischöfe. Der Märtyrer galt in den ersten drei Jhh. der Verfolgung durch den heidn. Staat als Inbegriff wahrhaft christlichen Lebens u. der Nachfolge Jesu. Sein Wirken zeigte sich in seiner Leidensfähigkeit. Als G. eignete er sich nicht. Anders der Mönch; seit der 2. H. des 3. Jh. tritt er neben den Märtyrer u. steigt sehr bald zur Idealgestalt christlichen Lebens auf. Überall, wo es keine Gräber oder Höhlen gab, mußte er zum G. u. Erbauer werden (zum Grab u. zur Höhle als erstem Aufenthaltsort der Asketen Hieron. ep. 22, 7, 4 [CSEL 54, 154]; R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius = SbHeidelberg 1914 nr. 8, 9; ferner vgl. Pallad. hist. Laus. 2, 2; 8, 5; 10, 6; 14, 3 [22. 44. 48. 60 Bartelink]). Die Entwicklung führte von der Zelle des Einsiedlers (κελλίον [cellula], μονή, μοναστήριον [monasterium]; zu letzterem Isid. or. 15, 4, 5; Steinwenter 5f; Fontaine 592. 666_2; J. T. Lienhard, Paulinus of Nola and early western monasticism = Theophaneia 28 [1977] 60/5; ebd. 95/7 zu cellula; zu tabernaculum, tugurium vgl. Fontaine 993f) zur Laura (R. Janin, Art. Laura: LThK² 6 [1961] 828f), schließlich zum κοινόβιον, coenobium, u. Kloster (vgl. Isid. or. 15, 4, 6; Schwartz 289; zu anderen Bezeichnungen wie ἀσκητήριον, φροντιστήριον vgl. Bartelink 330; Beck 128). Aus einer Klostergründung konnte unter Umständen eine Stadt hervorgehen (zB. Vit. Ciarani de Saigir 4 [1, 219 Plummer]; Vit. Abbani 28 [1, 21 Pl.]). – In Ägypten, von wo die Mönchsbewegung ihren Ausgang genommen hat, galt als einer der ersten G. Pachomios (gest. 347; Soz. h. e. 3, 14, 4. 11 [GCS Soz. 118f]; Hieron. reg. Pachom. praef. 1 [4 Boon]; Gennad. vir. ill. 7; vgl. J. Gribomont, Art. Pachomios d. Ä.: LThK² 7 [1962] 1330f). Er gründete neun Männer- u. zwei Frauenklöster. Seine Schwester soll gleichfalls ein Frauenkloster errichtet haben (Vit. Pachom. G² 28 [196 Halkin]). Ihm folgten als G. sein Schüler Theodoros u. Horsiesi. Später gründete Abt Pgōl das ‚Weiße Kloster' bei Atripe in der Thebais (zu dem inschriftlich bezeugten κτίστης κόμης Καισάριος vgl. U. Monneret de Villard, La fondazione del Deyr el-Abiad: Aegyptus 4 [1923] 156/62; Steinwenter 19; ferner vgl. J. H. Emminghaus, Art. Sohag: LThK² 9 [1964] 848f). Amun gründete das Kloster auf dem Berg von Nitria (vgl. White 2, 43/59) u. Makarios das Kloster ‚Sketis' (ebd. 60/72; zu vier weiteren Klostergründungen vom Ende des 4. Jh. vgl. ebd. 95/115). Der Mönchsvater Elias baute ein Frauenkloster (Pallad. hist. Laus. 29, 1 [144 B.]). In Ägypten wurde bei der Gründung eines Klosters zunächst ein Kreuz aufgerichtet (Apophth. Patrum Anton. 34 [PG 65, 88A]; zur σταυροπηγία s. F. Thelamon, Païens et chrétiens au 4ᵉ s. [Paris 1981] 91. 93. 119f. 372; Beck, Reg. s. v.). Die neue asketische Lebensform breitete sich schnell von Ägypten, Palästina u. Syrien nach Kleinasien u. schließlich auf dem Weg von Alexandrien nach Marseille bis nach Gallien, England u. Irland aus (zu den legendären G. des mesopotamischen Mönchtums vgl. J.-M. Fiey, Aonès, Awun et Awgin [Eugène]: AnalBoll 80 [1962] 52/81). Aus den Ländern der christl. Oikumene strömten viele Asketen u. Asketinnen nach Ägypten, Palästina u. Syrien u. wurden dort oft auch zu G. von Klöstern u. karitativen Häusern (zur Herkunft einiger von ihnen Schwartz $359f_1$). Aus Rom kamen Melania d. Ä., Melania d. J. u. Paula, die miteinander verwandt waren u. aus reicher u. vornehmer Familie stammten. Melania d. Ä. gründete in Jerusalem ein Kloster (Pallad. hist. Laus. 46, 1. 5 [220. 224 B.]), Melania d. J. ebendort Frauen- u. Männerklöster (Vit. Melan. 41. 49. 57 [SC 90, 204f. 220f. 240]) u. Paula in Bethlehem Klöster für Mönche u. Nonnen (Hieron. ep. 108, 20, 1 [CSEL 55, 334f]; vgl. ep. 66, 14 [CSEL 54, 665]). Von den Kloster-G. Palästinas sind hervorzuheben Chariton, Hilarion d. J. (Hieron. vit. Hilar. 14 [PL 23, 35C]); im

5. Jh.: Euthymios d. Gr., Theoktistos, Gerasimos, Sabas (er baute in den Bergschluchten Koinobien u. κελλία von Lauren u. in Jerusalem u. Jericho Xenodochien; deshalb wurde er geradezu als πολιστής, Erbauer einer Stadt, gerühmt: Cyrill. Scythop. vit. Sab. 50 [141 Schwartz; vgl. ebd. 292/4. 375f]; vgl. G. J. M. Bartelink zu Vit. Anton. 8, 2 [Milano 1974] 200f) u. Theodosios Koinobiarches. Vom 4. bis 7. Jh. gab es in Palästina mehr als 130 Klöster; von ihnen waren mindestens 20 Lauren (vgl. Janin aO. 828; ferner Schwartz 289/96). – Für Kleinasien sind zu nennen: Eustathios v. Sebaste (Soz. h. e. 3, 14, 31/7 [GCS Soz. 123f]) u. Basilius (Greg. Naz. or. 43, 62f [PG 36, 577f]; Soz. h. e. 6, 34, 9 [291]). Auch *Gregor der Wundertäter wurde als G., wohl seiner Gemeinde in Neokaisareia, gerühmt (Basil. ep. 28, 1). – Im Westen war Gallien das früheste Zentrum (Fontaine 591/5). Martin gründete Ligugé bei Poitiers u. Marmoutier bei Tours (Sulp. Sev. vit. Mart. 7, 1; 10, 3/9 [SC 133, 266. 274]; dazu Fontaine 611/3. 665/90). Ihm folgten seine Schüler wie Maximus (Greg. Tur. glor. conf. 22 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 312]). Sulpicius Severus, der Bewunderer u. Biograph Martins, errichtete auf seiner Domäne Primuliacum eine neue Kirche u. ein Baptisterium (Paulin. Nol. ep. 31, 1; 32, 1/9 [CSEL 29, 267. 275/85]; vgl. H. Leclercq, Art. Primuliac: DACL 14, 2, 1781/98). Honoratus v. Arles gründete um 410 Lérins (Hilar. Arel. vit. Honorat. 15/7 [SC 235, 106/18]; PsEus. Gallic. hom. 35, 6 [CCL 101, 404f]; vgl. D. Misonne, Art. Lérins: LThK² 6 [1961] 975f), Joh. Cassianus um 415 ein Männer- u. ein Frauenkloster in Marseille (Gennad. vir. ill. 61; vgl. J. Wollasch, Art. Saint-Victor in Marseille: LThK² 9 [1964] 179/81) u. Germanus bei Auxerre ein Kloster (Constant. Lugd. vit. Germ. 1, 6 [SC 112, 130]). Bereits am Anfang des 5. Jh. gehörte es zu den Aufgaben eines guten Bischofs ‚instituere monasteria, aedificare templa' (Vit. Hilar. Arel. 11, 15f [90 Cavallin]). Die Mönchsväter Romanus, Lupicinus u. Eugendus erbauten in der Mitte des 5. Jh. die Juraklöster Condat, Laucone (Saint-Lupicin) u. La Balme (dieses für Nonnen; Vit. patr. Iur. 6. 24f. 60 [SC 142, 244. 264f. 304]; Greg. Tur. vit. patr. 1, 2 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 214f]; ferner Vit. patr. Iur. 16 [258]). Ferreolus, Bischof v. Uzès (gest. 581), nennt sich stolz Ferriolacensis monasterii institutor (reg.: PL 66, 959D); ähnlich spricht Caesarius v. Arles von den institutoribus regulae et monasterii conditoribus (reg. virg. rec. 18 [PL 67, 1120]). Von Kirchengründungen des 5. u. 6. Jh. geben Stifterinschriften Zeugnis (zB. ILCV 1807, vJ. 455: Othia presbyter; 1812, um 590: Saffarius episcopus). Um 591 u. in den folgenden Jahren gründete der Ire Columban der Jüngere in Burgund die Klöster Annegray, Luxeuil u. Fontaine u. später in Oberitalien Bobbio (vgl. K. Schäferdiek, Columbans Wirken im Frankenreich [591–612]: H. Löwe [Hrsg.], Die Iren u. Europa im frühen MA [1982] 171/201; ferner F. Flaskamp, Art. Irland I: RGG³ 3 [1959] 893f; Ueding 5/164; zu Gallien, Rheinland u. Bayern vgl. Prinz, Mönchtum). – Severin gründete in Noricum Zellen u. Klöster (Eugipp. vit. Sev. 19, 1; 22, 1; vgl. H. Koller, Die Klöster Severins von Noricum: Schild von Steier 15/16 [1978/79] 201/7). – In Irland soll allein Columba (gest. 597), der das Kloster Hy auf der Insel Jona gegründet hat, 66 oder 100, ja sogar 300 Klöster errichtet haben (Adamn. vit. Columb. praef. 2 [85 Fowler]: monasteriorum pater et fundator; vgl. J. T. Fowler, Adamnani Vita S. Columbae² [Oxford 1920] 53/5. 58/65. 189; L. Bieler, Art. Kolumba[n]: LThK² 6 [1961] 403). Adamnanus (gest. 704) kennt neben Columba vier irische hl. Kloster-G.: Comgellus, Cainnechus, Brendenus u. Cormacus (vit. Columb. 3, 17 [175 F.]). Zahlreiche irische Äbte haben sich einen Namen als G. gelehrter Klosterschulen gemacht (Enda, Finnian, Brendan, ein anderer Finnian, Ciaran; vgl. Fowler 45/50; Plummer 1, CXV). – Für England ist Augustinus v. Canterbury zu nennen (Beda h. e. 1, 26. 33; vgl. ferner ILCV 1820A). In den keltischen Ländern wandelten die Kirchen-G. oft die bestehenden heidn. Heiligtümer zu christl. Gotteshäusern um (Greg. M. ep. 11, 56 [MG Ep. 2, 331]; vgl. aber Sulp. Sev. vit. Mart. 13, 9 [SC 133, 282]: nam ubi fana destruxerat [scil. Martinus], statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat; dazu Fontaine 760/3; ferner F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1228/34; zur Kontinuität heiliger Orte M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige [Salzburg 1954] 417f). – In Mailand errichtete Ambrosius die Apostelkirche u. nannte sich selbst als G. (ILCV 1800, 1; vgl. 1801, 4f; zur Basilica Ambrosiana vgl. M. Pellegrino, Paolino di Milano. Vita di S. Ambrogio [Roma 1961] 73_5, vgl. ebd. 92_1). Der Gallier Paulinus baute in Nola u. Fundi Kirchen (Paul. Nol. ep. 32, 10/7 [CSEL 29, 285/93]; carm. 27, 345/647; 28, 1/325 [CSEL 30, 277/305]; vgl. R. C. Gold-

schmidt, Paulinus' churches at Nola [Amsterdam 1940]; Lienhard aO. 70/2; H. Junod-Ammerbauer, Les constructions de Nole et l'esthétique de s. Paulin: RevÉtAug 24 [1978] 22/57); dabei relativiert er den Wert der sichtbaren Kirchen gegenüber dem geistlichen Bau, den Gott in der Seele des Gläubigen errichtet (ep. 32, 18/25 [293/301]; vgl. Basil. in Jes. 14 [PG 30, 629A]). Paulinus schuf ferner ein Hospiz für die Armen (carm. 21, 379/94 [170f]). *Benedikt gründete in Subiaco zwölf kleine monasteria, während er im 13. blieb u. den Nachwuchs heranzog (Greg. M. dial. 2, 3, 13 [SC 260, 148]), sodann um 529 in den Ruinen eines Apollontempels ‚Monte Cassino' (ebd. 2, 8, 10f [168]). Wenige Jahre später (um 550) baute Cassiodor auf seinem kalabrischen Landgut Vivarium zwei monasteria (Th. Klauser, Ges. Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte u. christl. Archäologie = JbAC ErgBd. 3 [1974] 212/7; J. J. O'Donnell, Cassiodorus [Berkeley 1979] 177/222). Stifterinschriften aus Italien sprechen von Kloster- u. Kirchengründungen (ILCV 1651: Äbtissin Iustina vJ. 569; 1790: Erzbischof Comitiolus; 1797: Bischof Maximianus vJ. 550; 1804: Silvius presbyter); vgl. auch G. Penco, La vita monastica in Italia all' epoca di S. Martino di Tours: S. Martin et son temps = StudAnselm 46 (Roma 1961) 67/83. Übertroffen werden diese G. von den röm. Bischöfen u. anderen geistlichen u. weltlichen Stiftern in Rom. Hauptquellen sind der Liber pontificalis u. ILCV 1752/86B. Eine Aufzählung der einzelnen Bauten u. ihrer G. ist hier nicht möglich (vgl. H. Leclercq, Art. Rome: DACL 14, 2, 2589/98: Titelkirchen; 2613: Baptisterien; 2816/994: Kirchen; H. Geertman, More veterum. Il Liber pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma [Groningen 1975]; vgl. auch die Stifterinschriften aus Portus Ostiensis: ILCV 1788. 1788A). Dazu kommen Gründungen karitativer Häuser, wie das Xenodochium des Senators u. Mönches Pammachius ‚in portu Romano' (Hieron. ep. 66, 11, 1 [CSEL 54, 661]; vgl. Leclercq, Rome aO. 2621f; Gaudemet, Fondations 280). Fabiola, gleichfalls aus vornehmer Familie, gründete das erste Krankenhaus, νοσοκομεῖον (Hieron. ep. 77, 6, 1 [CSEL 55, 43]; vgl. Gaudemet, Fondations 279f) u. Papst Agapetus eine Bibliothek (ILCV 1898, 3f; vgl. C. Wendel, Art. Bibliothek: o. Bd. 2, 258f). – In Spanien gründeten Martinus v. Braga u. Bischof Johannes v. Gerona Klöster (Isid. vir. ill. 22. 31). Erhalten ist die Stiftungsinschrift des Bischofs Sergis (ILCV 1091, 1/4 [nach 540]; vgl. 1816 [um 640]. 1818 [vor 662]). – Aus Nordafrika kommen die Stifterepigramme der Bischöfe Potentius, des Legaten Leos I, Alexanders u. des Navigius (ebd. 1824/6; vgl. 1829: Sabina, sacra virgo [?]; 1821). Augustinus schuf in Hippo mehrere Klöster (vgl. H. Leclercq, Art. Hippone: DACL 6, 2, 2516/9; P. Brown, Augustine of Hippo [London 1967] Reg. s. v. Hippo Regius; W. Seston, Scripta varia [Roma 1980] 91/6). Als Wohltäter bestehender u. als G. neuer Klöster erwiesen sich in Nordafrika auch Melania d. J. u. Pinianus (Vit. Melan. 20/2 [SC 90, 168/72]). – In Georgien war eine Christin die erste Missionarin u. Gründerin einer Kirche, deren architektonischen Plan sie auch bestimmt hat. Diese Gründerin ist als eine numinos begabte Persönlichkeit beschrieben, als eine von der Gottheit Ergriffene, ‚Kadag' (Rufin. h. e. 1, 11 [GCS Eus. 2, 2, 975f]; Thelamon aO. 85/122).

V. Kaiser, Könige, Adel u. Bürger. Wie sich Herrscher in vorchristlicher Zeit durch die Gründung neuer Städte u. von Tempeln einen Namen gemacht haben u. wie das Lob des Städte-G. zu einem Gemeinplatz der Lobrede auf Herrscher u. auf Städte wurde, so blieb dies auch in christlicher Zeit (De laud. urb.: Rhet. Lat. Min. 587, 20 Halm, aus einer Hs. des 8. Jh.: urbium laudem primum conditoris dignitas ornat; vgl. C. J. Classen, Die Stadt im Spiegel der Descriptiones u. Laudes urbium [1980] 16f. 26; zu Kpel: Fenster, Reg. s. v. Gründung). – Konstantin gründete die nach ihm benannte neue Kaiserstadt Kpel am Bosporos u. zahlreiche Kirchen im Hl. Land, in Kpel, Rom u. anderen Städten, wie Trier (vgl. J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 348/53. 367/70; L. Voelkl, Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des röm. Sakralrechts = AGForsch NRW G 117 [1964]; Fenster, Reg. s. v. Konstantin d. Gr.; Janin, Géographie; T. F. Mathews, The Byzantine churches of Istanbul [University Park/London 1976]). Er wollte wie ein antiker G.-Heros in seiner Stadt begraben werden; zugleich fühlte er sich als ein Apostel Christi. Beide Vorstellungen bezeugt sein Grabbau in Kpel mit den zwölf Kenotaphien der Apostel u. seinem eigenen Sarkophag in der Mitte (Eus. vit. Const. 4, 60, 1/4 [GCS Eus. 1, 1, 144f]; vgl. O. Weinreich, Triskaidekadische Studien = RGVV 16, 1 [1916] 3/14; Vogt aO. 371). Nach dem Vorbild früherer Herrscher

ließ sich Konstantin als fundator quietis (so auf dem Konstantinsbogen in Rom: Dessau nr. 694), als fundator pacis (CIL 6, 1145f) oder als fundator securitatis aeternae rühmen (Dessau nr. 692; zu Diokletian ebd. nr. 618; zu Constantius: ebd. nr. 648; zu Licinius: ebd. nr. 677). *Helena, die Mutter Konstantins, hat sich als Stifterin von Kirchen vor allem im Hl. Land einen Namen gemacht (Eus. vit. Const. 3, 42, 1/43, 4 [GCS Eus. 1, 1, 101f]; zu Constantina vgl. ILCV 1768; dazu R. Herzog, Zwei griech. Gedichte des 4. Jh. aus St. Maximin in Trier: TrierZs 13 [1938] 84/9). Theodosius I hat die Paulusbasilika in Rom begonnen u. Honorius sie vollendet (ILCV 1761a). Galla Placidia, die Tochter des Theodosius, hat am Ende ihres Lebens vor allem in Ravenna mehrere Kirchen gestiftet (Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. 42 [MG Scr. rer. Langob. 307]; W. Enßlin, Art. Placidia nr. 1: PW 20, 2 [1950] 1929f; vgl. die Stifterinschrift ihres Sohnes Placidus Valentinianus III aus Ravenna: ILCV 1792). Pulcheria, die Schwester Theodosius II, hat neben Kirchen u. Klöstern zahlreiche karitative Häuser gebaut (Soz. h. e. 9, 1, 10f [GCS Soz. 391]; Theophan. chron. zJ. 5901. 5920. 5943. 5945 [81. 87. 105f de Boor]; Theod. Lect. h. e. epit. 363 [GCS Theod. Anagn. 102]; Niceph. Call. h. e. 14, 2; 15, 14 [PG 146, 1060f; 147, 41]). Mit ihr wetteiferte Eudokia, die Gemahlin Theodosius' II. In Jerusalem hat sie neben Kirchen u. Klöstern Armen- u. Altersheime errichtet (Cyrill. Scyth. vit. Euthym. 35 [53 Schwartz; vgl. ebd. 262]; Evagr. h. e. 1, 21f [29. 32 Bidez/Parmentier]; vgl. O. Seeck, Art. Eudokia nr. 1: PW 6, 1 [1907] 908, 34/43; 909, 2/7; ferner ILCV 1779: ihre Tochter Licinia Eudoxia gründete iJ. 439/40 in Rom eine Basilica apostolorum, später S. Pietro in vinculi genannt). Kaiser Justinian ist als G. von Städten (Procop. aed. 1, 1, 8), Kirchen, Klöstern, Krankenhäusern, Armen- u. Fremdenasylen vor allem in Kpel zu nennen (ebd.; B. Rubin, Art. Prokopios v. Kaisareia: PW 23, 1 [1957] 290, 36/49; 572/87; Classen aO. 23); ebenfalls Iustinus II (vgl. C. de Boor, Theophanis Chronographia 2 [1885] 628); ferner vgl. Ovadiah 209f u. Taf. 7. Der Tradition römischer u. byzantinischer Kaiser folgten Könige der christianisierten Germanen, Theoderich (ILCV 1793), Reccesvinthus (ebd. 1819), Sigismund, Gunthram (vgl. Schäferdiek aO. [o. Sp. 1158] 177), Ethelbert v. Kent (Beda h. e. 1, 26. 33; 2, 3), Eadbald (ebd. 2, 6). Die germanischen Königinnen Theudechilde, Radegunde, Brunichilde u. Balthildis sind hier gleichfalls zu nennen (vgl. Ewig 233f; Ueding 165/244; F. Prinz, Die Rolle der Iren beim Aufbau der merowingischen Klosterkultur: Löwe aO. 211). – Den Kaisern u. Königen eiferten adelige u. reiche Laien nach. Für den Osten vgl. die Belege bei Butler 49. 251. 254/8; für den Westen: ‚Merobaudes patricius' (vgl. Martindale 758); ILCV 92: Fl. Macrobius Longinianus, praef. urb.; vgl. aber Martindale 686f; ILCV 231: Johannes, mag. mil.; 695 u. 1795f: Iulianus argentarius; 1794: Bacauda, Iulianus; 1799: Memmius Sallustius Salvinus Diannius; 1803: Opilio, praef. praet.; 1808: Petrus, filius Asclipi; 1811: Diusvirus cum coniuge VViliesinda; 1815: Gudiliva (vir); 1822: Flavius Nuuel ex praepositis equitum Armicerorum; 1832: Ioannes dux de Tigisi. Barbaria, eine vornehme Dame, schuf für den Leichnam des hl. Severin im Kloster Lucullanum bei Neapel einen Grabbau (Eugipp. vit. Sev. 46, 2). – In Persien soll König Nerseh (Narses 293/302) Kirchen errichtet haben (lat. Pass. Sim. et Jud. der Abdias-Sammlung: 2, 608 Fabricius; Lipsius aO. [o. Sp. 1153] 2, 2, 168. 170f).

VI. Häretiker u. Schismatiker. Wie Clemens v. Alex. in seiner Einteilung der Häresien bemerkt, leiten viele von ihnen ihren Namen von einem Sektenstifter ab (strom. 7, 17, 108, 1). Nach verbreiteter Auffassung der Kirchenschriftsteller stand am Anfang vieler Häresien ein Sekten-G. Wie weit hier im einzelnen Fall Konstruktion u. Analogiebildung vorliegt, ist nicht immer mehr mit Sicherheit zu beantworten. Bereits Hegesippos (um 180) hat von den fünf aufgezählten christl. Ursekten vier auf einen bestimmten Häresiarchen zurückgeführt: die Simonianer auf Simon, die Kleobiener auf Kleobios, die Dosithianer auf Dositheos, die Gorathener auf Gorthaios (bei Eus. h. e. 4, 22, 5; zu den ebd. erwähnten Masbotheoi vgl. den Hrsg. E. Schwartz zSt.). Bei den Kirchenschriftstellern, die eigene Werke gegen Häretiker verfaßt oder Häretiker erwähnt haben, werden viele tatsächliche oder legendäre Sekten-G. genannt, zB. Kleobios, Dositheos, Simon Magus, Menander, Kerinthos, Nikolaos, Satornilos, Basileides, Karpokrates, Prodikos, Euphrates, Severos, Valentinos, *Bardesanes, Markion, Apelles, Hermogenes, Tatian, *Elkesai (vgl. A. v. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius[2] 1, 1 [1958] 152/64. 174/201. 204. 207f). Ferner sind zu nennen Montanos,

Mani, Paulos v. Samosata, Origenes, Sabellios, Areios, *Eunomios, Makedonios, *Apollinaris, Nestorios, Novatianus, Donatus, Pelagius, Priscillianus. Von Meletios bemerkt Epiphanios, er habe auch eigene Kirchen gebaut (haer. 68, 3, 6 [GCS Epiph. 3, 143]). – Die Verwandtschaft zwischen den beiden Vorstellungen des Archegeten (*Genealogie) u. des G. zeigt sich darin, daß die Sethianer ihr ‚Geschlecht' auf den Sohn Adams, Seth, zurückführten (ebd. 39, 1, 3 [2, 72]).

VII. Rechtliches. Wie griechische u. koptische Papyri aus dem spätantiken Ägypten lehren, konnte der G. einer Zelle, eines Klosters oder einer Kirche, der hier in der Regel ein Mönch oder ein Priester war, über seine Gründung wie über privates Eigentum frei verfügen (Steinwenter 1/50). Das privatrechtliche Eigentum am gegründeten Kloster oder Kirchengebäude leitete sich wohl daher, daß der Stifter den Grund u. Boden bzw. die Kraft seiner Hände oder Geld zur Verfügung gestellt hat. Damit begegnet bereits in Ägypten die Rechtsform des Eigenklosters u. der Eigenkirche, die vor allem im FrühMA bei Germanen u. Slawen große kirchenpolitische Unruhe ausgelöst hat (Steinwenter 36; M. Krause, Apa Abraham v. Hermonthis, Diss. Berlin 2 [1956] 103/5. 364; Ueding 245/67; Feine, Reg. s. v. Eigenkirchen, Eigenkirchenwesen, Eigenklöster). Ein weiteres Herrschaftsrecht des G. war das Recht, den Ökonomen des Klosters bestellen zu können (Steinwenter 21). Dieses Verwaltungsrecht des G. war seit Anfang des Mönchtums in Ägypten vererbbar u. auch auf Lebende übertragbar (ebd. 37). In einzelnen Fällen wurden durch Verkauf oder Erbschaft geweihte kirchliche Gebäude, zu denen auch die karitativen Häuser rechneten, profaniert. Was für Ägypten durch die Gunst der Überlieferung noch nachweisbar ist, kann für die übrigen Länder des christl. Ostens während des 4. u. 5. Jh. erschlossen werden. Dem Mißbrauch der Veräußerung von Kirchen u. Klöstern durch den G., sei er Geistlicher oder Laie, oder durch seine Erben, versuchte die kirchliche u. staatliche Gesetzgebung zu wehren. Das Konzil v. Chalkedon vJ. 451 bestimmte, daß ein Kloster nur mit Erlaubnis des Diözesanbischofs gegründet werden dürfe u. daß ein gegründetes Kloster nicht in eine weltliche Behausung umzuwandeln sei (cn. 4. 24 [AConcOec 2, 2, 2, 34. 39]). Papst Gelasius I (492/96) hat aus gegebenem Anlaß deutlich gemacht, daß vor der Weihe durch den Bischof die neue Kirche vom Erbauer geschenkt werden müsse; der G. soll dann nur noch wie jeder andere Christ das Recht freien Zugangs haben (Epist. pontif. 449 Thiel = PL 59, 148BC; vgl. Lib. diurn. Cod. Vat. 30 par. [92f Förster]; zur Weihe L. Koep, Art. Consecratio I: o. Bd. 3, 278f; ders., Art. Dedicatio: ebd. 647f). Die Tendenz wird deutlich, die Gründungen gänzlich unter die Autorität des jeweiligen Ortsbischofs zu stellen (vgl. Conc. Arausic. vJ. 441 cn. 9 [CCL 148, 81]; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 27 [ebd. 205]: monasterium novum nisi episcopo aut permittente aut probante nullus incipere aut fundare praesumat; Can. Basil. 94 [272 Riedel]). Auch Mißbräuche waren abzustellen. So durfte der Bischof für die Weihe einer Kirche nichts vom G. fordern; andererseits durfte keine Kirche geweiht werden, die nur zum Zweck gegründet wurde, damit der G. durch sie die Hälfte der vom Volk gespendeten Gaben gewinne (Conc. Brac. II vJ. 575 cn. 5f [83 Vives]). Später wurde von den G. auch verlangt, ihre Gründungen zu erhalten u. den Bischöfen geeignete Leiter (rectores) vorzuschlagen. Ohne die Zustimmung der G. durften die Bischöfe sie nicht bestellen (Conc. Tolet. IX vJ. 655 cn. 2 [299 Vives]). Auch durfte kein Priester, Bischof oder Metropolit gestiftetes Gut veräußern oder sich aneignen. Den G. u. ihren Angehörigen wurde das Recht zugestanden, derartige Fälle der geistlichen oder weltlichen Obrigkeit zu melden (ebd. cn. 1 [298]; ferner vgl. J. Orlandis/D. Ramos-Lisson, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam 711 [1981] 215_{62}). – Gregor d. Gr. befahl dem Bischof Secundinus v. Taormina, er solle dafür sorgen, daß das mit Vivarium verbundene Kloster nicht in die Hände eines Laien falle (ep. 8, 30 [MG Epist. 2, 32]). – Die kaiserliche Gesetzgebung kümmerte sich erst allmählich um den Schutz der kirchlichen Gründungen. Nach Bestimmungen der Kaiser Zenon, Leon u. Anastasios erließ Justinian entsprechende Gesetze. Er schloß sich den Bestimmungen des Konzils v. Chalkedon an (Nov. Iust. 7; 67; 123, 18; 131, 10; vgl. ferner Cod. Iust. 1, 2, 15; 1, 3, 45, 3; vgl. Beck 129; ebd. 129f zur weiteren Entwicklung; zum Einfluß auf den Westen s. Gaudemet, Fondations 285f). Diese Gesetze sollten darauf hinwirken, daß die Klöster, Kirchen u. die verschiedenen karitativen Häuser als selbständige Rechtssubjekte zu gelten haben, über die nur der Bischof wachen soll (Steinwenter 37). –

Für die byz. Zeit sind die sog. Stiftertypika charakteristisch (ders., Byz. Mönchstestamente: Aegyptus 12 [1932] 55/64; P. de Meester, Les typiques de fondation: StudBizNeoell 6 [1940] 489/508; Beck 128_1; K. A. Manaphes, Μοναστηριακὰ τυπικά – διαθῆκαι [Athen 1970], mir nicht zugänglich). Einzelne geistliche Kloster-G. haben durch das Testament ihren Nachfolger bestellt (W. Selb, Art. Erbrecht: JbAC 14 [1971] 184). – Zum Osten vgl. auch R. Granić, L'acte de fondation d'un monastère dans les provinces grecques du Bas-Empire au 5e et au 6e s.: Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance, Festschr. Ch. Diehl 1 (Paris 1930) 101/5; zum Westen s. Gaudemet, Fondations 277/86; zum Begriff der Stiftung im Recht vgl. die kritische Übersicht von R. Feenstra, L'histoire des fondations: TijdschrRechtsgesch 24 (1956) 381/401.

VIII. Namen des Gründers u. Namen der Gründung. Die Christen haben sich zunächst nicht nach dem G. ihres Glaubens benannt, sondern wohl eine Bezeichnung, die Heiden für sie geprägt hatten, übernommen. Wie Act. 11, 26 mitteilt, wurden die Schüler Jesu zuerst in Antiochien ‚Christianer' genannt (wohl von Heiden; vgl. Harnack, Miss.^{4} 1, 424/8). Viele häretische Richtungen innerhalb des Christentums mit Einschluß der Gnosis wurden nach ihren tatsächlichen oder angeblichen G. bezeichnet. Justin nennt Markioniten, Valentinianer, Basilidianer u. Satornilianer (dial. 35). Weitere Beispiele bieten Clem. Alex. strom. 7, 17, 108 u. die Kataloge frühchristlicher u. gnostischer Sekten, die nach dem Häresiarchen ihren Namen tragen, bei Hegesippos (Eus. h. e. 4, 22, 5; dazu Hilgenfeld aO. [o. Sp. 1150] 30/5), bei Epiphanios u. Filastrius. Die Überzeugung, jede Häresie müsse ihren G. haben, führte auch zu willkürlichen u. falschen Annahmen, zB. ‚Ebion' als angeblicher G. der *Ebioniten (dazu G. Strecker: o. Bd. 4, 488). Der Brauch, die Anhänger eines Häretikers oder Schismatikers nach diesem zu benennen, blieb auch in der Spätantike u. weit darüber hinaus lebendig (zu den ‚Donatistae' Aug. c. Cresc. 4, 6, 7 [CSEL 52, 506]). – Der Ruhm des Ordens-G. zeigte sich auch darin, daß sich seine Schüler nach ihm nannten, ein Brauch, der in der katholischen Kirche bis in die Neuzeit durch zahlreiche Beispiele zu belegen ist (G. Damizia, Art. Fondatore di ordine o congregazione religiosa: EncCatt 5 [1950] 1474f). – In der Spätantike wurden Klöster nach ihrem G. benannt (Steinwenter 7_3). Ebenso hat man Kirchen nicht immer nach dem Patron ihrer Weihe, sondern bisweilen auch nach ihrem Stifter bezeichnet (H. Delehaye, Le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535–536: AnalBoll 42 [1924] 97f; Antonini 131/3. 148). Nach antiker Auffassung ist der Name des Stadt-G. bereits in heroisch-mythischer Zeit auf den Namen seiner Gründung übergegangen (Beispiele bei Isid. orig. 15, 1, 1/77). In geschichtlicher Zeit beweisen dies die Namen der von Alexander, seinen Nachfolgern u. von römischen Kaisern gegründeten Städte. In ihrer Nachfolge steht noch Konstantin mit Kpel (ebd. 15, 1, 42).

IX. Göttliche Zeichen für den Gründer. Die vor allem bei den Griechen verbreitete Vorstellung, nach der G. von Kolonien, Städten u. Heiligtümern durch göttliche Zeichen zu ihrem Tun bewegt oder zum Ort ihrer Gründung geführt wurden (s. o. Sp. 1130/2), findet sich auch in der spätantiken u. frühmittelalterl. christl. Überlieferung. In derartigen Nachrichten durchdringen sich geschichtliche Erfahrungen mit legendärer Ausschmückung. Wiederaufleben magisch-religiöser Vorstellungen bei verwandter Mentalität wird der Grund für diese christl. Wundergeschichten sein; weniger ist mit literarischer Abhängigkeit von antiken Aretalogien zu rechnen. Derartige Berichte liegen aus weit voneinander entfernten Ländern vor: Gott soll Konstantin im Traum erschienen sein u. ihn aufgefordert haben, nach Byzanz zu gehen u. dort Kpel zu gründen (Soz. h. e. 2, 3, 3 [GCS Soz. 51f]; vgl. Fenster 69). Ein vergleichbares Beispiel einer Traumoffenbarung bietet Cyrill. Scyth. vit. Euthym. 16 (25f Schwartz). Ein karthagisches Konzil wendete sich iJ. 401 gegen Christen, die aufgrund von Träumen u. Offenbarungen Altäre bei angeblichen Märtyrergräbern errichteten (Registri Eccl. Carth. Exc. 7, 83 [CCL 149, 204f]); ferner vgl. Herzog aO. (o. Sp. 1161) 98. – Der ägypt. Stifter des koinobitischen Mönchtums Pachomios soll aufgrund einer Himmelsstimme seine Zelle, den Anfang des späteren großen Klosters von Tabennisi, gegründet haben (Vit. Pachom. G^1 12 [8 H.]). Abt Theodosios Koinobiarches (gest. 529) soll den von Gott bestimmten Ort für die Gründung von Kirche u. Kloster dadurch gefunden haben, daß sich an der Stelle die mitgenommene Kohle u. der Weihrauch plötzlich von selbst entzündeten (Theodr. Petr. vit. Theods.: H. Usener, Der hl. Theodosios [1890] 30/3).

Vor allem sollen Tiere den Mönchsvätern in Irland den Ort der Gründung angezeigt haben (*Bär, Sau, Hirsch, Wolf, Ochs, Kühe, Pferd, Taube; vgl. die Nachweise bei Plummer 1, CXLIV; H. Günter, Die christl. Legende des Abendlandes [1910] 81). Die Wirkung eines göttlichen Vorzeichens, das in Irland öfter zur Gründung eines Klosters führte, kam dem plötzlichen Erklingen der Handglocke des G. zu (vgl. Plummer 1, CLXXVII). Ein anderes Zeichen war ein *Himmelsbrief (W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike [1970] 28f). Für das MA vgl. die zahlreichen Beispiele bei H. Günter, Psychologie der Legende (1949) 270f u. Reg. s. v. Kirchengründungen; Kastner 94/130.

X. Kult des Gründers. Seit dem Ende des 2. Jh. wurden die Apostel als G. der Kirche u. als G. bestimmter Gemeinden verehrt (zB. PsEus. Gallic. hom. 49, 2 [CCL 101A, 573]; *Heiligenverehrung). Für den Kult der tatsächlichen oder angeblichen Gemeinde-G. war ihr Grab wichtig. Auf diesen Kult mag der vertraute Kult des G.-Heros eingewirkt haben. So vergleicht Leo I die G. Roms, Romulus u. Remus, mit Petrus u. Paulus, den G. der röm. Gemeinde (tract. 82, 1 [CCL 138A, 508f]; s. u. Sp. 1168). Gräber aber gab es in Rom nach der Überlieferung sowohl von Romulus (vgl. S. B. Platner/Th. Ashby, A topographical dictionary of ancient Rome [Oxford 1929] 482/4) als auch von Petrus u. Paulus (vgl. Th. Klauser, Die röm. Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche = AGForschNRW G 24 [1956]). Der Kult des Romulus als des Stadt-G. lebte unter Maxentius (306/12) wieder auf; dies war vielleicht auch eine heidn. Reaktion auf den Kult des Gemeinde-G. Petrus (vgl. E. Groag, Art. Maxentius: PW 14, 2 [1930] 2457/9; ferner Hist. Aug. vit. Car. Carin. 2, 2 u. den Namen des letzten weström. Kaisers: Romulus Augustulus [476]). – Die geistigen Söhne der großen Mönchsväter u. das christl. Volk haben in den Begründern der asketischen Lebensweise oft schon zu deren Lebzeiten Heilige gesehen u. sie als solche verehrt. Man bewunderte sie als religiöse u. sittliche Persönlichkeiten u. als Wundertäter, zugleich aber auch als G. von Klöstern, Kirchen, *Herbergen für Fremde, Altenasyle u. Krankenhäuser. Die Verehrung dieser Stifter wurde durch den Kult ihres *Grabes, das oft in nächster Nähe der Stiftung oder in den von ihnen gegründeten Klöstern u. Kirchen lag, gefördert. Der Mönchsvater Euthymios wurde in der ‚kleinen Höhle', aus der die Laura entstanden war, beigesetzt (Cyrill. Scyth. vit. Euthym. 40/2 [60f Schwartz; vgl. ebd. 290f]). Der Kloster-G. Romanus, der auch als ‚Heros Christi' gefeiert wird, fand seine letzte Ruhestätte in seiner Gründung, der Basilika von La Balme (Vit. patr. Iur. 25. 61 [SC 142, 266. 304f]). Entsprechend wurden die beiden anderen G. Lupicinus u. Eugendus beigesetzt (ebd. 117 [360f]). Das Gleiche gilt für Augustinus v. Canterbury (Beda h. e. 2, 3) oder Benedikt u. viele andere. Mancher Stifter, der einem Märtyrer eine Kirche gebaut hatte, ließ sich in ihr begraben, wie Paulinus v. Nola (Uran. Presb. ep. 2 [PL 53, 860A]; vgl. B. Kötting, Der frühchristl. Reliquienkult u. die Bestattung im Kirchengebäude = AGForschNRW G 123 [1965] 14; ders., Art. Grab: o. Sp. 387f; für das frühe MA vgl. Feine 163). Am Grab des hl. Stifters geschahen oft Wunder (zB. Vit. patr. Iur. 61 [306]); dies wirkte wiederum auf sein Ansehen u. seine Verehrung zurück.

XI. Auseinandersetzung. Das Thema ‚G.' konnte zu keinem bedeutenderen Streitpunkt zwischen Christen u. Heiden werden, da die Christen von sich aus eine Vorstellung vom G. geschaffen haben. Arnobius eiferte gegen die mythischen G. von Tempeln (nat. 6, 3; Quelle war Varros Logistoricus ‚Gallus Fundanius de admirandis'). Vorsichtiger wendet sich Hieronymus gegen die Juden u. den Tempel Salomons (in Jes. 18, 66, 1f [CCL 73A, 769f]). Auch Romulus wurde in seiner Eigenschaft als G. angegriffen (Tert. nat. 2, 9, 19). Augustinus setzte den Brudermörder Romulus u. G. Roms mit Kain, dem Brudermörder u. ersten G. einer Stadt (Gen. 4, 17; vgl. civ. D. 15, 8), in Parallele (ebd. 15, 5; N. Strosetzki, Kain u. Romulus als Stadt-G.: ForschFortschr 29 [1955] 184/8, vermutet Zusammenhang mit dem magisch-religiösen Gedanken der Tötung eines Menschen als Bauopfers). An anderer Stelle weist Augustinus auf den Unterschied hin zwischen der Verehrung Roms für ihren G. Romulus u. der Verehrung der civitas caelestis für ihren G. Christus (civ. D. 22, 6; ferner vgl. serm. 81, 9 [PL 38, 505f]). Leo d. Gr. nennt Petrus u. Paulus die eigentlichen G. Roms (tract. 82, 1 [CCL 138A, 508f]; vgl. H. J. Krämer, Die Sage von Romulus u. Remus in der lat. Literatur: Synusia, Festschr. W. Schadewaldt [1965] 379$_{188}$). Im übrigen sammelte man antike Nachrichten über mythische u. geschichtliche G. in den Ländern des Mittelmeergebietes (Hauptzeuge ist Isid. orig. 15, 1, 1/5: de civitatibus; 6/77: oppida nobilia, qui vel quae constituerunt, der wohl Varro benutzt hat). Einzelne derartige Nachrichten enthalten auch die Chronica minora. Nach einer christl. Legende errichtete (ἔκτισεν) Kaiser Augustus auf dem Kapitol in Rom einen ‚großen, hohen Altar' mit der Aufschrift: ‚Dieser Altar gehört dem Erstgeborenen Gott' (Joh. Malal. chron. 10 [PG 97, 357 AB]; vgl. W. Weber, Studien zur Chronik des Malalas: Festgabe A. Deissmann [1927] 31/6). – Kaiser Julian versuchte den karitativen Häusern der Christen heidnische Entsprechungen entgegenzustellen (ep. 84, 430bc; vgl. Greg. Naz. or. 4, 111 [PG 35, 648C]; Soz. h. e. 5, 16, 2 [GCS Soz. 217]; vgl. Gaudemet, Fondations 278f).

L. Antonini, Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX sec. secondo i documenti dei papiri greci: Aegyptus 20 (1940) 129/208. – G. J. M. Bartelink, Palladio. La storia Lausiaca (Verona 1974). – H.-G. Beck, Kirche u. theologische Literatur im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 (1959). – J. Bérard, La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité^{2} (Paris 1957). – E. J. Bickermann, Origines gentium: ClassPhilol 47 (1952) 65/81. – G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes. Kyros u. Romulus = BeitrKlassPhilol 10 (1964). – A. Brelich, Gli eroi greci (Roma 1958). – H. C. Butler, Early churches in Syria (Princeton 1929). – F. Chamoux, Cyrène sous la monarchie des Battiades (Paris 1953). – C. J. Classen, Romulus in der röm. Republik: Philol 106 (1962) 174/204. – J. Defradas, Les thèmes de la propagande delphique (Paris 1954). – F. Deneken, Art. Heros: Roscher, Lex. 1, 2441/589. – E. De Ruggiero, Art. Colonia: DizEp 2 (1900) 415/57. – G. De Sanctis, Gli ecisti di Messina e Callimaco: AttiAccScTorino 63 (1928) 112/7 bzw. ders., Scritti minori 1 (Roma 1966) 43/8. – J. De Wever/R. van Compernolle, La valeur des termes de ‚colonisation' chez Thucydide: AntClass 36 (1967) 461/523. – J. Ducat, Les thèmes des récits de la fondation de Rhégion: Mélanges G. Daux (Paris 1974) 93/114. – F. Dvornik, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew (Cambridge, Mass. 1958); dazu M. Hornschuh: ZKG 71 (1960) 140/2. – W. Ehlers, Die Gründung von Zancle in den Aetia des Kallimachos, Diss. Berlin (1933). – E. Ewig, Der Petrus- u. Apostelkult im spätröm. u. fränkischen Gallien: ZKG 71 (1960) 215/51 bzw. ders., Spätantikes u. fränkisches Gallien = Francia Beih. 3, 2 (1979) 318/54. – L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921). – H.E.Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte^{5} (1972). – E. Fenster, Laudes Constantinopolitanae = Miscellanea Byzantina Monacensia 9 (1968). – M. I. Finley, Myth, memory and history: History and Theory 4 (1965) 281/302; The use and abuse of history (London 1975) – J. Fontaine, Sulpice Sévère. Vie de S. Martin 1/3 = SC 133/5 (Paris 1967/69). – N. D. Fustel de Coulanges, La cité antique^{8} (Paris 1880). – J. Gaudemet, L'église dans l'empire romain (4e–5e s.) = Histoire du droit et des institutions de l'église en occident 3 (Paris 1958); Les fondations en occident au Bas-Empire: RevIntDroitsAnt 3e Sér. 2 (1955) 275/86. – L. Gierth, Griechische Gründungsgeschichte als Zeugnisse historischen Denkens vor dem Einsetzen der Geschichtsschreibung, Diss. Freiburg i.Br. (1971). – A. J. Graham, Colony and mother city in ancient Greece (Manchester 1964). – M. Grant, From imperium to auctoritas (Cambridge 1946). – É. Griffe, La Gaule chrétienne à l'époque romaine 1^{2} (Paris 1964). – A. Gwynn, The character of Greek colonisation: JournHellStud 38 (1918) 88/123. – C. Habicht, Gottmenschtum u. griechische Städte = Zetemata 14^{2} (1970). – A. v. Harnack, Miss.^{4} 1/2 (1924). – O. Hiltbrunner, Art. ξενοδοχεῖον, xenodochium: PW 9A, 2 (1967) 1487/1503. – O. Höfer/W. Drexler, Art. Ktistes: Roscher, Lex. 2, 1580/4. – S. C. Humphreys, Colonia e madre patria nella Grecia antica: RivStorIt 78 (1966) 912/21. – R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique (Paris 1975); La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 1, 3^{2} (Paris 1969). – J. Kastner, Historiae fundationum monasteriorum. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im MA = MünchBeitrMediaevRenaissForsch 18 (1974). – J.P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altertum = StudGeschKultAltert 9, 1/2 (1918). – E. Kornemann, Art. Coloniae: PW 4, 1 (1900) 511/88. – M. Labate, L'iniziativa individuale nella colonizzazione greca come topos narrativo: AnnScuolNormPisa Ser. 3, 2 (1972) 91/104. – L. Lacroix, Monnaies et colonisation dans l'Occident grec: MémAcadRBelg 59, 2 (Bruxelles 1965). – S. P. Lampros, De conditorum coloniarum Graecarum indole praemiisque et honoribus, Diss. Leipzig (1873). – F. Lanzoni, Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII^{2} 1/2 = StudTest 35a (Faenza 1927). – H. Leclercq, Art. Fondations: DACL 5, 2, 1811/9; Art. Hôpitaux, hospices, hôtelleries: ebd. 6, 2, 2748/70. – M. Lombardo, Le concezioni degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca: AnnScuolNormPisa Ser. 3, 2 (1972) 63/89. –

R. LORENZ, Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.: ZKG 77 (1966) 1/61. – E. MARINONI, Polis e Ktistes: Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica, Atti 8 (1976/77) 155/80. – R. MARTIN, Recherches sur l'agora grecque (Paris 1951). – J. R. MARTINDALE, The prosopography of the later Roman empire 2 (Cambridge 1980). – A. OVADIAH, Corpus of the Byzantine churches in the Holy Land = Theophaneia 22 (1970). – H. W. PARKE/D. E. W. WORMELL, The Delphic oracle 1/2 (Oxford 1956). – A. S. PEASE, The Delphic oracle and Greek colonisation: ClassPhilol 12 (1917) 1/20. – F. PFISTER, Der Reliquienkult im Altertum 1/2 = RGVV 5 (1909/12). – L. PICCIRILLI, Aspetti storico-giuridici dell'Anfizione delfica: AnnScuolNormPisa Ser. 3, 2 (1972) 35/61. – CH. PIETRI, Roma christiana 1/2 = BiblÉcFranç 224 (Roma 1976). – C. PLUMMER, Vitae sanctorum Hiberniae 1/2 (Oxford 1910) Reg. s. v. settlement. – B. PREHN, Art. Ktistes: PW 11, 2 (1922) 2083/7. – F. PRINZ, Gründungsmythen u. Sagenchronologie = Zetemata 72 (1979); Frühes Mönchtum im Frankenreich (1965). – E. ROHDE, Psyche[2] (1898). – J. RYKWERT, The idea of a town (London 1976). – E. T. SALMON, Roman colonization under the Republic (London 1969). – TH. SCHERMANN, Propheten- u. Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus u. verwandter Texte = TU 31, 3 (1907). – B. SCHMID, Studien zu griechischen Ktisissagen, Diss. Freiburg i. Ü. (1947). – E. SCHWARTZ, Kyrillos v. Skythopolis = TU 49, 2 (1939). – W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971). – A. STEINWENTER, Die Rechtsstellung der Kirchen u. Klöster nach den Papyri: SavZsKan 19 (1930) 1/50. – V. TSCHERIKOWER, Die hellenist. Städtegründungen von Alexander d. Gr. bis auf die Römerzeit = Philol Suppl. 19, 1 (1927). – L. UEDING, Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit = HistStud 261 (1935). – G. VALLET, Rhégion et Zancle (Paris 1958). – B. VIRGILIO, I termini di colonizzazione in Erodoto: AttiAccScTorino 106 (1972) 345/406. – S. WEINSTOCK, Divus Julius (Oxford 1971). – H. G. E. WHITE, The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn 2. The history of the monasteries of Nitria and of Scetis (New York 1932). – U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Die Herkunft der Magneten am Maeander: Hermes 30 (1895) 177/98 bzw. ders., Kl. Schriften 5, 1 (1937) 78/99. – J. v. ZHISHMAN, Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche (Wien 1888).

Timothy J. Cornell (A; Übers. Josef Engemann)/ Wolfgang Speyer (B)

Grüne u. Blaue s. Zirkusparteien.

Grundbesitz I (rechtsgeschichtlich).

A. Israel. I. Religiöse Dimension des Grundbesitzes. Gemäß der religiösen Vorstellung des AT gehört das gesamte Land Israel Jahwe, menschlicher G. ist nur ein von Gott gegebenes Lehen (Lev. 25, 23). Für den menschlichen G. kennt das AT zwei Termini: naḥ^{a}lāh u. '^{a}ḥuzzāh, die zuweilen auch miteinander verbunden auftreten können (Num. 27, 7; 32, 32; 35, 2; Hes. 46, 16). Naḥ^{a}lāh ist der ältere Begriff; er betont die Bindung des Bodenbesitzes an die Familie u. an den Stamm (Erbbesitz). Nach der Landnahme der Israeliten in Kanaan wurde jedem Familienoberhaupt seine naḥ^{a}lāh im Losverfahren zugewiesen (,ein Mann, ein Haus, eine naḥ^{a}lāh'; vgl. Mich. 2, 2); das Verfahren wird Jos. 14/9 geschildert. Die naḥ^{a}lāh ist an die Familie u. an den Stamm gebunden. Sie ist vererblich, zunächst nur in männlicher Linie, dann auch bei Fehlen von Söhnen an Töchter (Num. 27, 1/11), welche damit zu Erbtöchtern werden,

um den Namen der Familie zu erhalten. Sie dürfen nur innerhalb ihres Stammes heiraten, damit die naḥ^{a}lāh ihrem Stamm erhalten bleibt (ebd. 36, 1/12). Die Bindung der naḥ^{a}lāh an die Familie äußert sich darin, daß eine endgültige Veräußerung nicht möglich ist (Lev. 25, 23; 1 Reg. 21, 3). Die naḥ^{a}lāh kann zwar verkauft werden, doch fällt sie im Jobeljahr an die Familie zurück (Lev. 25, 28; 27, 16/25). Es handelt sich also eher um einen Verkauf der Nutzungsmöglichkeit, wobei der Kaufpreis sich nach der Nähe des Jobeljahres bestimmt. Die Bindung der naḥ^{a}lāh zeigt sich weiter im Vorkaufs- u. Lösungsrecht der Verwandten (ebd. 25, 25/7; Jer. 32, 7f; Ruth 4). Etwas anderes gilt nur für städtische Grundstücke, bei welchen das Lösungsrecht auf ein Jahr beschränkt ist u. ein Rückfall im Jobeljahr nicht stattfindet (Lev. 25, 29/31). Hierin zeigt sich bereits eine Auflösung der alten Bodenordnung.

II. Rechts- u. Wirtschaftsformen. Der Grundstückskauf geschieht durch Vereinbarung vor Zeugen, in späterer Zeit wird die Anfertigung einer Kaufurkunde üblich (Jer. 32, 10/4). Zum vollen Rechtserwerb ist Besitzergreifung notwendig durch Betreten des Grundstücks (1 Reg. 21, 15f) oder symbolisch durch Übergabe eines Schuhs an den Erwerber (Ruth 4, 7f). Gegen Verletzungen des Eigentums kann das Gericht der Gemeindemitglieder oder des Königs (2 Reg. 8, 3/6) angerufen werden. Das Land wird von den Eigentümern selbst bestellt, alle sieben Jahre muß es brach liegen (š^{e}miṭṭāh, Ruhejahr); was wild wächst, soll den Armen u. den Tieren zur Nahrung dienen (Ex. 23, 11), später aber auch dem Eigentümer selbst (Lev. 25, 6; s. Horst, Eigentum; ders., Begriffe; Bohlen 217/34). – Diese Rechts- u. Wirtschaftsformen werden allmählich überholt durch die Einführung des Königtums u. die fortschreitende wirtschaftliche Entwicklung (Einführung der Geldwirtschaft, Ausweitung des Handels). Unter Zurückdrängung des alten Bodenrechts kam es zu einer Konzentration des Bodens in der Hand des Königs (Krongut; vgl. den Fall Nabot 1 Reg. 21; dazu Bohlen) u. in der Hand reicher Großgrundbesitzer. Durch rigorose Anwendung des Schuldrechts wurden die Bauern vertrieben; die Reichen brachten das Land an sich, eine Entwicklung, die von den Propheten heftig bekämpft wird; vgl. Mich. 2, 1/5; Jes. 5, 8 (Ebach 35/41; Bohlen 320/50; Horst, Eigentum 212f). In dieser Zeit dürfte auch die Möglichkeit der Landpacht entstanden sein (Prenzel 2/5), die die soziale Umschichtung erkennbar werden läßt. Steigende Bevölkerungszahl, strenge Erbteilung u. Vordringen des Groß-G. bedrängen in zunehmendem Maße das Kleinbauerntum u. führen zu Planwirtschaft u. Abhängigkeit. Der Polemik der Propheten, besonders des Amos (4, 1; 5, 11 u.ö.), nach zu schließen, bahnt sich diese Entwicklung im Reich Israel anscheinend früher an als in Juda. Im Südreich brachte zwar die Deportation der Oberschicht durch Nebukadnezar (587 vC.) ein Freiwerden von G. mit sich, aber dieser wurde von einigen wenigen an sich gerissen (Sach. 5, 1/4), u. das Problem einer gerechteren Verteilung von G. bestand damit weiterhin.

III. Politische u. soziale Entwicklung. Die Spannungen der späten Königszeit wirken noch in der persischen Epoche fort, in der Nehemia durch einen allgemeinen Schuldenerlaß, den er gegenüber den ,Vornehmen u. Vorstehern' (Neh. 5, 7) durchsetzt, nur mühsam den sozialen Konflikt (ebd. 5, 3. 5. 11: Verpfändung des G. an Feldern, Weinbergen, Ölgärten u. Häusern) bereinigt. 150 Jahre später stützt sich die ptolemäische Wirtschafts- u. Sozialpolitik wiederum auf adelige Großgrundbesitzer u. die Obersten der Priesterschaft (vgl. M. Hengel, Judentum u. Hellenismus [1969] 95f); die Zenon-Papyri, Aufzeichnungen eines ptolemäischen Finanzkommissars vJ. 259 vC., geben Einblick in die spannungsgeladenen Verhältnisse in Palästina. Die erhoffte breitere Streuung des G. blieb auch unter der Herrschaft der Seleukiden aus; ein Großteil der sozial Schwachen, der in Erwartung der Heilszeit von dem Wechsel eine Wiederherstellung des ursprünglichen, gottgegebenen Zustandes erhofft hatte, wurde zusätzlich durch die religionspolitischen Spannungen enttäuscht; die hellenist. Reformen, die auf eine Umwandlung Jerusalems u. des ganzen jüd. Ethnos in Judäa in eine griech. ,Polis' zielten, scheinen nur in der Stadtbevölkerung unter den Grundbesitzern, Kaufleuten u. Handwerkern Zustimmung gefunden zu haben (ebd. 506f); im Aufstand der Makkabäer u. ihrer Anhänger gegen die im ganzen Reich verordnete Einheitsreligion (1 Macc. 1, 41/61) wurden die Gesetzestreuen als Aufrührer enteignet u. die Apostaten mit deren G. belohnt (Dan. 11, 39b). Die Eroberungen u. mit ihnen verbundenen Vermögenseinziehungen durch den Hasmonäer-

könig Alexander Jannai führten zu einer gewaltigen Ausdehnung jüdischen G.; zwar wurden weite Ländereien, vor allem der G. der unterworfenen Herrscher, nach hellenistischem Brauch Privatbesitz des Königs, aber den größeren Teil des G. erhielt die jüd. Landbevölkerung; eine Minderheit von dieser wurde Pachtbauern, die Mehrheit bekam jedoch den Boden zu eigen, da der Hasmonäerstaat nicht wie hellenistische Staaten als Privatbesitz des Herrscherhauses galt (vgl. A. Schalit, König Herodes [1969] 171f). Herodes wurde nach Beschlagnahme des G. seiner politischen Gegner, der Hasmonäer u. ihrer Anhänger in der Aristokratie, zum größten Grundbesitzer in Judäa (Joseph. ant. Iud. 17, 307). Nach der Verbannung seines Sohnes Archelaos iJ. 6 nC. gingen diese Güter in den Besitz des röm. Kaisers über u. wurden zum Teil an Interessenten verkauft, zum größten Teil aber verpachtet (ebd. 17, 355; 18, 2); damit erreichte der Groß-G. in Palästina, der zwar immer vorhanden, aber nie dominierend war, seine wohl größte Verbreitung (vgl. H. Kreißig, Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Krieges [1970] 36). Erzählungen wie Mc. 12, 1/12 (die bösen Winzer); Mt. 18, 23/35 (der unbarmherzige Schuldner); 20, 1/16 (die Arbeiter im Weinberg); 22, 1/14 (das königliche Hochzeitsmahl); 24, 45/51 (der getreue u. der ungetreue Knecht); 25, 14/30 (die anvertrauten Talente); Lc. 7, 41/3 (die beiden Schuldner); 12, 16/21 (der törichte Reiche); 16, 1/12 (der ungetreue Verwalter) verweisen auf ein solches Milieu (vgl. J. Herz, Groß-G. in Palästina im Zeitalter Jesu: Palästinajahrbuch 24 [1928] 98/113; M. Hengel, Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc. 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri u. der rabbinischen Gleichnisse: ZNW 59 [1968] 1/39). Die sozialen Spannungen erhöhten den Zulauf zu den Zeloten, zu deren Programm wahrscheinlich eine neue, mit Lev. 25 u. Dtn. 15 übereinstimmende Verteilung des G. gehörte (vgl. M. Hengel, Die Zeloten[2] [1976] 138f); sie lehnten ein Vermessen des Landes durch kaiserliche Beamte ab, da es ihnen als eine Art Konfiskation des Eigentums Jahwes erschien; wie die Freiheitskämpfe der Makkabäer gegen die Seleukiden waren auch die der Zeloten gegen die Römer zugleich soziale Auseinandersetzungen (M. Hengel, Eigentum u. Reichtum in der frühen Kirche [1973] 23f). In den Jh. nach den beiden Kriegen gegen die Römer behielt trotz anfänglich radikaler Konfiskation durch den Fiskus die Mehrzahl der Juden in Palästina G. u. blieb Landwirt wie früher (vgl. M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud [1962] 20; zum Eigentumsrecht s. Z. W. Falk, Introduction to the Jewish law of the Second Commonwealth 2 [Leiden 1978] 234/47). Außerhalb des Landes wurde G. ebenfalls hochgeschätzt, so daß der babylon. Talmud empfehlen kann, jeweils ein Drittel des Eigentums darin anzulegen (bBaba Meṣi'a 42a).

B. Griechenland. I. Eigentumsbegriff. Die Griechen kennen wie alle indogermanischen Völker ursprünglich kein Individualeigentum am Grund. Der Boden fällt mit der Landnahme in das Eigentum der Gemeinschaft (Staat), welche den einzelnen Familien durch Verlosung Grundstücke (‚Landlose', κλῆροι) zur Bebauung widerruflich zuteilt. Sehr früh, vielleicht mit der wachsenden Bedeutung des Ackerbaues gegenüber der Viehwirtschaft, insbes. durch Wein- u. Ölanbau, der erhebliche Investitionen fordert u. nur bei lange gesichertem G. lohnt, hat sich das Kollektiveigentum in Privateigentum gewandelt. Gewisse Bindungen haben sich zunächst noch erhalten, so etwa daß nur Bürger, nicht aber Fremde Grundeigentümer sein konnten. Die Vorstellung, daß das Eigentum der gesamten Familie zustehe, führt im älteren Recht dazu, dem Familienoberhaupt nur ein Nutzungsrecht, aber kein Veräußerungsrecht zuzugestehen. Beim Tod des Familienoberhauptes werden die Söhne dann ohne Erbfolge selbst nutzungsberechtigt, woraus das Verbot folgt, sie zu enterben. In geschichtlicher Zeit hat sich daraus das Individualeigentum des Familienoberhauptes entwickelt (Weiss, Kollektiveigentum 1082/95).

II. Eigentumsübertragung. Das Eigentum wird übertragen durch Kauf u. Kaufpreiszahlung, ohne daß es auf eine Besitzergreifung ankäme. Als Besonderheit für den Grundstückserwerb müssen noch bestimmte Publizitätsvoraussetzungen gewahrt werden, ohne welche das Eigentum nicht übergeht: etwa Zuziehen von Nachbarn als Zeugen, Opfer an eine Gottheit, Ausrufen durch Herold, Abschluß vor einer Behörde oder Anmeldung des Vertrags bei einer Behörde. Dagegen spielt die Übergabe einer Scholle im griech. Privatrecht keine Rolle; anders im Staatsrecht, als Symbol der Herrschaftsübertragung (vgl. Weiss, PrivR 222; Opelt 1145). Auch aus anderen Gründen als durch Kauf kann das Eigen-

tum übergehen, etwa durch Schenkung, Übertragung des Eigentums zur Sicherung eines Darlehens, oder aber durch Ersitzung, wobei die Quellenlage genaue Angaben über die Bedingungen nicht zuläßt (Kränzlein, Eigentum 71/129).

III. Eigentumsschutz. Das griech. Recht kennt noch kein absolutes Eigentum, das erst von den Römern im 3. Jh. vC. entwickelt wurde. Es gibt nur ein relatives Eigentum (= besseres Recht zum Besitz). Nicht bekannt ist auch ein Anspruch auf Herausgabe aus dem Eigentum gegen Besitzer. Das Grundeigentum war geschützt durch die δίκη ἐξούλης, eine Deliktsklage für den Fall, daß sich der Besitzer gegen den Zugriff des Eigentümers wehrte. Sie geht auf Schadensersatz u. eine Strafe an den Staat. Die δίκη ἐξούλης setzt allerdings voraus, daß das Eigentum des Klägers feststeht. Ist das nicht der Fall, so kann der Eigentümer gegen den Besitzer die δίκη καρποῦ wegen der Nutzungen aus dem Grundstück anstrengen. Die Entscheidung präjudiziert die Eigentumsfrage, so daß alsdann der Eigentümer die δίκη ἐξούλης anstrengen kann. Ob über die Frage des Eigentums mit der Diadikasie (Prätendentenstreit) gestritten werden konnte, ist ungewiß (Kaser, Eigentumsschutz 183/91; Kränzlein, Eigentum 141/3).

IV. Großgrundbesitz u. Bauernstand. Das Land befand sich im Besitz von adligen Großgrundbesitzern u. kleinen Bauern, die ein hinreichendes Auskommen fanden. Schwierigkeiten entstanden seit dem 8. Jh. mit dem Aufblühen von Handel u. Industrie u. mit dem Beginn der Geldwirtschaft. Reiche Händler u. Produzenten in den Städten begannen den Boden aufzukaufen, für den Handel, nicht mehr für den eigenen Bedarf zu produzieren, u. zwar insbes. Wein u. Öl in Plantagen mit Sklavenwirtschaft. Ihnen gegenüber waren die kleinen Bauern, ohne Kapital u. Kredit, geschäftlich unerfahren, im Nachteil. Sie mußten bei wirtschaftlichen Schwierigkeiten (Mißernten, Kriege, Selbständigwerden von Söhnen, Anschaffung von Gerätschaften u. Vieh) Geld zu hohen Zinsen aufnehmen. Es fehlte ihnen das Kapital, selbst auf den lohnenden Anbau von Öl u. Wein überzugehen. Wenn sie, wie zumeist, ihre Schulden nicht zurückzahlten, fielen sie mit ihrem Hab u. Gut, mit ihrer Person u. Familie in das Eigentum des Gläubigers. Die ungünstige wirtschaftliche Situation der Bauern u. das harte Schuldrecht führten zu Spannungen u. Revolutionen, mit den Forderungen nach Schuldenerlaß (χρεῶν ἀποκοπή) u. Neuverteilung des Landes (γῆς ἀναδασμός). Der politischen Klugheit Solons gelang es, in Athen für einige Zeit die Gegensätze durch soziale Maßnahmen auszugleichen. Zwar lehnte er die Neuverteilung des Landes ab, führte aber eine Schuldentilgung durch, so daß verpfändetes Land frei wurde. Die Schuldknechtschaft wurde gänzlich abgeschafft, Freien, die bereits in Schuldknechtschaft geraten waren, wurde die Freiheit zurückgegeben. Dem verderblichen Einfluß des Groß-G. wollte Solon mit der Festsetzung von Höchstgrenzen für Landbesitz begegnen. Diese Regelung wurde auch in anderen griechischen Städten übernommen. Im 5. Jh. kam es zu einer Blüte des Ackerbaus u. des freien Bauerntums. – Eine weitere Krise des Bauernstandes bringt das 4. Jh. Die dauernden Kriege u. Verwüstungen untergraben den Wohlstand u. die Wirtschaftskraft, der Boden wird zum Spekulationsobjekt der reichen Händler, es beginnt wieder eine Latifundienbildung u. Verdrängung der freien Bauern. Es kommt zu zahlreichen Revolutionen mit der Ausrottung der Besitzenden u. einer Neuverteilung des Landes, ohne daß der wirtschaftliche Verfall des Bauernstandes u. der gesamten Wirtschaft aufgehalten wurde. Hinzu kamen Absatzkrisen für griechische Waren im Ausland, die Geldentwertung durch die Feldzüge Alexanders. Zu geordneten Verhältnissen kam es erst wieder mit dem Anschluß Griechenlands an Rom (v. Pöhlmann 1, 128/87. 332/44; Kornemann, Bauernstand 88/91; Heichelheim, Wirtschaftsgesch. 1, 282/7).

C. Hellenistische Staaten. I. Ptolemäisches Ägypten. In den hellenist. Monarchien ist für den G. von der altoriental. Vorstellung auszugehen, daß der König Eigentümer des gesamten Bodens sei. Dieser Grundsatz ist am eindeutigsten im ptolemäischen Ägypten durchgeführt. Das Land gehört dem König, es wird bestellt von Königsbauern, βασιλικοὶ γεωργοί, meist einheimischen Ägyptern. Der Boden wird ihnen auf jederzeitigen Widerruf überlassen, ihre Hauptverpflichtung ist die Zahlung des Pachtzinses, ἐκφόριον. Sie sind frei, müssen sich aber eidlich verpflichten, ihre Äcker nicht zu verlassen, damit die Bestellung des Bodens gesichert ist. Daneben gab es einen gesicherten Privatbesitz (γῆ ἰδιτωική) ursprünglich nur an Haus- u. Gartengrundstük-

ken. Es entwickelt sich aber zunehmend eine Gruppe von G., die der König nicht unmittelbar durch Königsbauern bearbeiten läßt, die aber dennoch γῆ βασιλική bleibt. Zu dieser γῆ ἐν ἀφέσει gehört einmal die γῆ κληρουχική, Land, das der König den Soldaten gegen (geringen) Kaufpreis u. laufenden Pachtzins zum festen, lebenslangen Privatbesitz überläßt. Dieser Besitz kann nur eingezogen werden, wenn der Besitzer seine Verpflichtungen (insbes. den Pachtzins zu zahlen) nicht erfüllt. Der Besitzer kann über den Besitz nicht verfügen, doch besteht eine faktische Tendenz in Richtung Erbbesitz. Zur γῆ ἐν ἀφέσει gehört weiter der Tempelbesitz, γῆ ἱερά, u. das als Lehen an makedonische Große verliehene Land, γῆ ἐν δωρεᾷ. In beiden Fällen bestanden aber keine Feudalrechte der Besitzer gegenüber den Bauern; das Land wurde meist vom König selbst an Bauern verpachtet, so daß sich die Besitzrechte wohl weitgehend im Genuß der Einkünfte erschöpften. Schließlich gehört zur γῆ ἐν ἀφέσει der Erbbesitz (Emphyteuse), der vom König aus wirtschaftlichen Gründen stark gefördert wurde u. sich rasch ausbreitete: Der König verkauft, unter Vorbehalt seines Eigentums, Brachland an Pächter, welche zur Kultivierung (καταφύτευσις) verpflichtet sind u. zunächst Abgabenfreiheit genießen. Ihr Besitz ist vererblich, sie können darüber verfügen, er ist ihnen sicher, solange sie die fälligen Abgaben zahlen. Andernfalls zieht der König als Eigentümer das Land wieder ein. Der König fördert die Entwicklung dieses Erbbesitzes, weil sich aus diesem Personenkreis Pächter u. Beamte rekrutieren ließen, deren G. dem Staat als Sicherheit dienen konnte (Rostovtzeff, Studien 1/84; ders., Welt 1, 214/27; Kornemann, Bauernstand 91/4; Heichelheim, Wirtschaftsgesch. 2, 608f).

II. Seleukidenreich. Dagegen erfaßt im Seleukidenreich das Königsland (χώρα βασιλική) nur die Gebiete, die nicht zu einer Stadt (γῆ δημοσία) oder zu einem Tempelbesitz gehörten. Es wird von Königsbauern (λαοὶ βασιλικοί) bewirtschaftet, die jedoch Leibeigene sind. Zwar geht die Tendenz dahin, diese Hörigkeit zu lockern u. aufzuheben, doch bleiben sie immer an die Scholle gebunden. Dagegen ist auf der γῆ δημοσία Privateigentum der Bürger am Boden möglich; zT. steht das Land aber auch im Eigentum der Polis u. wird auf Zeit oder als Erbpacht an Besitzer verpachtet (Rostovtzeff, Studien 240/312; ders., Welt 1, 394/406; Kornemann, Bauernstand 94f).

D. Römische Republik. I. Eigentumsbegriff. Nach römischem Recht gehört der Boden neben Sklaven u. dem Großvieh zu den res mancipi, also zu denjenigen Gegenständen, welche wegen ihrer herausragenden Bedeutung für die ackerbauende Bevölkerung besonderen Regeln bei der Veräußerung, Verpfändung u. gerichtlichen Verfolgung unterworfen waren. An diesen Gegenständen hat sich vermutlich der röm. Eigentumsbegriff herausgebildet. – Es gibt einige Anhaltspunkte dafür, daß der Boden (wie auch bei den Griechen u. Germanen) ursprünglich den Sippen (gentes) zustand, nicht einzelnen Personen. Indessen ist das Eigentum des Hausverbandes (familia) zumindest am Hofgrundstück schon früh anerkannt worden. Die Sage, wonach Romulus jedem Bürger zwei iugera ,Erbgut' (heredium) zugewiesen haben soll (Varro rust. 1, 10, 2; Plin. n. h. 18, 2, 7), scheint auf eine Zuteilung von Ackerland an die familia anzuspielen. Am längsten hat sich das kollektive Eigentum am gemeinsamen Weideland, ager compascuus, erhalten (Kaser, PrivR 1, 121f). – In historischer Zeit steht das Eigentum am Boden den Oberhäuptern der Familien zu, die frei darüber verfügen. Einige Äußerungen späterer Juristen (Gaius inst. 2, 157f; Paul.: Dig. 28, 2, 11) deuten jedoch an, daß ursprünglich das Eigentum, ebenso wie in Griechenland, als allen freien Familienmitgliedern zustehend gedacht wurde, während der pater familias nur das alleinige Verwaltungs- u. Verfügungsrecht hatte (v. Lübtow 629f).

II. Eigentumsübertragung. Übertragen wird das Grundeigentum entweder durch mancipatio oder in iure cessio. Die mancipatio ist ein formeller Rechtsakt vor fünf Zeugen u. einem Waagehalter (libripens), der ursprünglich dem Veräußerer die als Gegenwert vereinbarte Menge Kupfer zuzuwiegen hatte. Der Erwerber ergreift in einem einseitigen rituellen Akt die zu erwerbende Sache u. behauptet, sie gehöre ihm (... meum esse aio ...); der Veräußerer verzichtet um den Gegenwert darauf, sein Eigentum zu verteidigen. Damit ist das Eigentum übergegangen. Das Ergreifen des Grundstücks setzt voraus, daß die Parteien sich zum Grundstück begeben (vgl. Opelt 1146), worauf man später verzichtet: Man läßt das Grundstück durch ein Symbol (Scholle) vertreten (vgl. Gaius inst. 4, 17). Die in iure cessio ist ein Scheinprozeß vor dem Praetor (,in iure'), wobei der Veräußerer sein Eigentum gegen den Schein-

kläger (Erwerber) nicht verteidigt, so daß der Praetor dem Erwerber die Sache zuspricht. Der Grund der Übereignung ist in beiden Fällen beliebig, die Übereignung ist abstrakt, d.h. in ihrer Wirkung nicht abhängig vom Veräußerungsgrund, etwa Kauf, Schenkung, Mitgiftbestellung. Ist der Veräußerer nicht Eigentümer des Grundstücks, so kann der Erwerber, wenn er guten Glaubens ist bezüglich des Eigentums des Veräußerers, das Eigentum in zwei Jahren ersitzen (usucapere, vgl. Kaser, PrivR 1, 41/9. 412/25).

III. Eigentumsschutz. Das Grundeigentum wird geschützt durch die rei vindicatio, die gegen den nichtberechtigten Besitzer geführt werden kann. Gegen Besitzstörungen gibt es die Besitzinterdikte (interdictum uti possidetis; i. unde vi), die der Praetor dem Grundbesitzer gegen jeden gibt, der den Besitz vi, clam oder precario stört (ebd. 1, 126/31. 396/9). Grundbücher, welche eine Publizität der Rechtsverhältnisse an Grundstücken ermöglichen, hat es in Rom nicht gegeben. Die in Ägypten seit alter Zeit bekannten βιβλιοθῆκαι ἐγκτήσεων (vgl. dazu Weiss, Grundbücher 848/64) werden von den Römern nicht übernommen, von den röm. Juristen nicht einmal erwähnt. Sie gehen am Ende der röm. Zeit unter.

IV. Staatsland. Neben dem im privaten Eigentum stehenden Boden, ager privatus, gibt es das Staatsland, ager publicus. Es handelt sich im wesentlichen um erbeutetes Land, soweit es nicht als Privatgrund vergeben wurde. Es kann Privaten zur Nutzung überlassen werden, entweder abgabenfrei jedem Bürger, der Besitz ergreift (ager occupatorius, zumeist wohl noch zu kultivierendes Neuland), durch zensorische Verpachtung auf fünf Jahre (ager vectigalis) oder durch dauernde Überlassung gegen eine wiederkehrende Anerkennungsgebühr (ager quaestorius). Der Berechtigte erlangt an diesem Land kein Eigentum, sondern nur Besitz, possessio. Die Überlassung ist jederzeit widerruflich (Kaser, PrivR 1, 388). Zum ager publicus gehört auch der gesamte Provinzialgrund, der somit dem privaten Eigentum entzogen ist (vgl. Gaius inst. 2, 7). Er unterliegt einer Grundsteuer (ager stipendiarius, tributarius), während der italische Boden steuerfrei ist. Anders als am ager publicus in Italien wird aber am Provinzboden eine Berechtigung Privater zugelassen, die zwar nicht Eigentum im strengen Sinne ist, im praktischen Ergebnis dem Eigentum aber sehr nahe steht (uti frui habere possidere; vgl. Kaser, PrivR 1, 402).

V. Res divini iuris. Dem weltlichen Recht völlig entzogen sind die res divini iuris: die res sacrae (Tempel, Altäre), res religiosae (Grabstätten) u. res sanctae (Stadtmauern u. -tore). An ihnen ist privates Eigentum nicht möglich, Veräußerung, Ersitzung u. Vindikation sind ausgeschlossen. Grabstätten sind gegen Verletzungen geschützt durch die actio de sepulcro violato, ferner durch Kriminalstrafen im Verfahren extra ordinem. Wer einen Grabplatz als locus purus (frei veräußerlichen Grund) verkauft, gegen den gibt der Praetor eine Klage. Wer einen Leichnam auf fremdem Grund bestattet, haftet dem Eigentümer auf Schadensersatz (Kaser, PrivR 1, 377/80; Leclercq 1283/5; *Grabrecht).

VI. Großgrundbesitz u. Bauernstand. Schon in der Frühzeit Roms hat sich, aus Gründen, die noch nicht mit Sicherheit bestimmt werden können, eine Schicht von adligen Großgrundbesitzern aus dem Volk herausgehoben, eine Entwicklung, die besonders durch etruskischen Einfluß gefördert wurde. Sie waren wie die übrige Bevölkerung als Ackerbauern tätig, indem sie mit ihrer familia einen Teil ihres G. bebauten. Den Rest ihres Bodens vergaben sie an plebejische Klienten zur ,Bittleihe' (precarium) aus. Der Gegensatz dieser Großgrundbesitzer zu den klein- u. mittelständischen Bauern verschärfte sich ständig, da jene auf Grund ihrer finanziellen Möglichkeiten ihren G. stetig vergrößerten. Insbesondere waren sie in der Lage, in großem Umfang den ager publicus für sich in Besitz zu nehmen u. zu bebauen. Damit ist der Grundstein für die spätere Latifundienwirtschaft gelegt. Ein völliger Wandel dieser Wirtschaftsverhältnisse trat ein durch die Kriege gegen Hannibal, welche den röm. Bauernstand praktisch vernichteten. Hier wiederholt sich eine Entwicklung, wie sie schon aus Griechenland bekannt ist. Der bäuerliche Mittelstand wurde durch die Kriege besonders stark getroffen. Die Kriegssteuern (tributum) u. die Verwüstungen treffen diesen kapitalarmen Stand besonders hart; der dauernde Kriegsdienst u. die Menschenverluste im Krieg schwächen den Bauernstand so sehr, daß er sich nicht länger halten kann. Dazu kommt die Konkurrenz des Getreides aus den Provinzen (Sizilien, später Afrika u. Ägypten). Die Höfe müssen aufgegeben werden, die früheren Besitzer vermeh-

ren die Zahl der proletarii in Rom. Die Nobiles, deren Reichtum durch die Kriegsbeute noch erheblich gewachsen ist, kaufen den Boden auf, besetzen den ager publicus in großem Umfang u. bearbeiten ihn nach karthagischem Muster als Plantagen: Um eine möglichst hohe Bodenrente zu erzielen, muß eine besonders lohnende Anbauart gewählt werden: Öl- u. Weinplantagen oder Nutzung zur Viehzucht. Diese Latifundienwirtschaft wird begünstigt durch die große Menge von Sklaven, die infolge der Kriege nach Rom kommen. Sie dienen als billige Arbeitskräfte auf den Latifundien, der eigentliche Ackerbau (insbes. Getreide) geht dagegen in Italien zurück. – Alle Versuche, diese Entwicklung aufzuhalten oder gar umzukehren, schlagen fehl. Zwar wurde von einzelnen weitblickenden Staatsmännern die Gefahr, die dem Bestand des Staates durch den Untergang des Bauernstandes drohte, erkannt, doch scheiterten alle Reformbestrebungen an den kurzsichtigen egoistischen Interessen der einzelnen Gruppen, insbesondere der Nobilität. Allerdings war es nach der lex Licinia Sextia (angeblich vJ. 367, wahrscheinlich aber erst von Anfang des 2. Jh.) allen Bürgern verboten, mehr als 500 iugera des ager publicus in Besitz zu haben, dieses Gesetz wurde aber zumindest im 2. Jh. nicht mehr beachtet. Die Reformversuche des Tiberius u. Gaius Sempronius Gracchus gingen von diesem Gesetz aus, dem sie wieder Geltung verschaffen wollten: Im J. 133 brachte Tiberius Sempronius Gracchus als Volkstribun das Gesetz ein, niemand dürfe mehr als 500 iugera Staatsland besitzen, der Rest solle eingezogen u. an Bedürftige verteilt werden. Gegen den Widerstand der Nobilität wurde das Gesetz angenommen. Das eingezogene Land wurde zu je 30 iugera vergeben u. zwar in unveräußerliche Erbpacht. Nachdem beide Gracchen in den politischen Wirren, welche die Reform herbeiführte, umgekommen waren, hat die Nobilität diese Maßnahmen zwar nicht widerrufen, aber wirkungslos gemacht: Eine lex agraria vJ. 111 bestimmt, daß das zugeteilte Land in das volle, zinsfreie Eigentum der Empfänger übergeht u. veräußerlich ist. Damit war für die Nobilität die Möglichkeit eröffnet, dieses Land aufzukaufen u. die Latifundienbildung fortzusetzen, zumal viele Empfänger lieber mit dem Kaufpreis in der Tasche in der Hauptstadt dem Müßiggang nachgingen, als die Strapazen der Ackerkultur auf sich zu nehmen. Zwar hat sich dann zunehmend die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Latifundien die italische Wirtschaft zerstörten (Plin. n. h. 18, 35), doch war die Entwicklung nicht aufzuhalten; so berichtet Plinius (ebd.), daß die Hälfte des afrikanischen Provinzbodens sechs römischen Großgrundbesitzern gehörte (v. Lübtow 324/34; Kornemann, Bauernstand 96/104; ders., Domänen 238/40; Clausing 236/61).

E. Erstes u. zweites Jh. nC. I. Konzentration des Grundbesitzes. Im 1. u. 2. Jh. nC. dauert die Tendenz zur Konzentration des G. in wenigen Händen an: Kapitalisten u. hohe Reichsbeamte, die zur Adelsklasse der honestiores verschmelzen, legen ihr Geld sicher in G. an. Dagegen verschwinden unter dem Druck des Großkapitals u. infolge der sich verschlechternden wirtschaftlichen Verhältnisse (Rostovtzeff, Gesellschaft 1, 84f. 164/7) zunehmend die kleinen u. mittleren Besitzungen (ebd. 84f. 162/7; Heichelheim, Wirtschaftsgesch. 2, 744). Als größte Grundbesitzer erscheinen seit Claudius u. Nero die Kaiser selbst, die insbes. durch Konfiskationen u. Erbschaften große Güter erwerben (Rostovtzeff, Gesellschaft 1, 86; Kornemann, Domänen 241). Diese Vorgänge der Konzentration des G. u. der Entstehung kaiserlicher Domänen treten nicht nur in Italien auf, sondern zeigen sich in gleicher Weise auch in den Provinzen (Rostovtzeff, Gesellschaft 1, 171/3. 176f. 178f; 2, 2. 7. 24. 45/8. 60f; ders., Studien 95. 203. 226. 318; Heichelheim, Wirtschaftsgesch. 2, 610; v. Wilamowitz-Moellendorff/Kromayer/Heisenberg 333/5; Kornemann, Domänen 242).

II. Verpachtung an coloni. Dagegen ändert sich im 1. u. 2. Jh. nC. die Bewirtschaftungsform des G.: Die Plantagenwirtschaft mit Sklaven wird aufgegeben zugunsten der Verpachtung kleinerer Güter an coloni. Erste Anzeichen dieses Wandels sind seit etwa der Mitte des 1. Jh. vC. zu erkennen. Man führt diese Wandlung auf die Sklavenaufstände zurück u. auf die darauf beruhende Abneigung der Grundbesitzer, größere Mengen von Sklaven an einem Ort zu halten; andererseits aber auch auf einen Mangel an Sklaven infolge der Massenhinrichtungen nach den Aufständen (Günther 253. 256; Seeck, Colonatus 486; Clausing 257). Im vorliegenden Zeitabschnitt verstärkt sich diese Tendenz der Abkehr von der Sklavenwirtschaft zur Verpachtung an kleinere coloni. Gründe sind der Mangel an

Sklaven u. ihre Verteuerung durch die pax Augusta, aber auch das mangelnde Interesse der Grundbesitzer, sich selbst um die Bewirtschaftung ihrer Güter zu sorgen. Sie ziehen eine bescheidenere, aber problemlose Rendite der eigenen Bewirtschaftung vor. Hinzu kommt, daß Italien mit der wirtschaftlichen Emanzipation der westl. Provinzen seine Absatzmöglichkeiten für die Plantagenprodukte (Wein u. Öl) verliert (Rostovtzeff, Gesellschaft 1, 83/5. 162/7; Seeck, Colonatus 486; Heichelheim, Wirtschaftsgesch. 2, 757; v. Wilamowitz-Moellendorff/Kromayer/Heisenberg 335). Indessen war es nicht leicht, Pächter zu finden. Der Bauernstand war seit der Gracchenzeit durch die geschilderten Entwicklungen weitgehend vernichtet, wenn auch nicht völlig ausgerottet. Man mußte daher vornehmlich auf Freigelassene u. Stadtproletarier zurückgreifen, die für die Landwirtschaft weder genügendes Interesse noch ausreichende Fähigkeiten mitbrachten. Nachdem die Grundbesitzer ihr Land vernachlässigten, war die Übergabe an coloni das Ende jeder methodischen u. intensiven Bewirtschaftung (Rostovtzeff, Gesellschaft 1, 167f; Clausing 270; Seeck, Colonatus 487/9; Mommsen, Bodenwirtschaft 604f). Die Coloni zeigten wenig Eifer u. Energie, ihre wirtschaftliche Lage zu festigen oder zu verbessern, so daß sie sehr häufig mit ihrem Pachtzins in Rückstand kamen; Erwähnungen dieser reliqua colonorum u. Klagen darüber finden sich sehr häufig in der Literatur, ebenso wie Bitten um Erlaß dieser Verpflichtungen (Plin. ep. 3, 19; 9, 37; viele Digestenstellen, vgl. Clausing 267/71). Um dieser Misere abzuhelfen, wurde häufig statt eines festen Pachtzinses die Abgabe eines prozentualen Anteils (etwa ein Drittel) an der Ernte vereinbart (colonus partiarius) u. vertraglich für den colonus nicht nur das Recht, sondern die Pflicht zur Feldbestellung begründet (Plin. ep. 9, 37; Gaius: Dig. 19, 2, 25, 3); ferner wurden den coloni Sklaven als Aufseher, custodes, beigegeben. Sie überwachten die Arbeit der coloni, zB. daß sie rechtzeitig morgens aufstanden u. mit der Arbeit begannen usw. (Clausing 273/5). All das zeigt, wie gering u. hoffnungslos die wirtschaftliche u. soziale Stellung der coloni war, die zu den humiliores gehörten u. gegenüber der Stadtbevölkerung noch weiter benachteiligt waren (vgl. dazu Rostovtzeff, Gesellschaft 2, 61/5. 89/94; Heichelheim, Wirtschaftsgesch. 2, 687. 758; v. Wilamowitz-Moellendorf/Kromayer/Heisenberg 336; Kötzschke 54). In den Provinzen war die Situation der coloni nicht anders (vgl. Rostovtzeff, Gesellschaft 2, 61/5). – Das Problem, geeignete Pächter für das Land zu finden, konnte zu keiner Zeit völlig gelöst werden, der Übelstand der agri deserti nahm immer mehr zu. Man war daher bemüht, die coloni möglichst zu halten, wenn man welche gefunden hatte. Der fünfjährige Pachtvertrag wird stillschweigend verlängert, wenn der Pächter nicht fristgemäß das Land verläßt (reconductio tacita; vgl. Ulp.: Dig. 19, 2, 13, 11). Zwar wird ihm das Recht, das Gut zu verlassen, bestätigt (Gaius: Dig. 19, 2, 25, 2), doch versuchten die Grundbesitzer häufig, ihre coloni mit Drohungen u. Gewalt zu halten, wogegen diese sich als humiliores gegenüber einem honestior kaum wehren konnten, zumal auch der Staat ein Interesse an der Bebauung des Landes u. am Verbleiben der coloni hatte. Immerhin wurden solche Praktiken in dieser Epoche noch für unerlaubt angesehen (vgl. die Konstitution Hadrians: Dig. 49, 14, 3, 6). Dennoch war bereits zu Beginn des 3. Jh. nC. die faktische Bindung der coloni an den Boden so weit gediehen, daß sie mit dem Gut vermacht werden konnten u. mußten (vgl. Marcian: Dig. 30, 112 princ.). Auch die Bemühungen der Kaiser, durch Freigabe von Brachland zur Okkupation u. durch Landvergabe an Soldaten u. Proletarier die Bebauung des Bodens zu sichern, hatten am Ende keinen Erfolg; es kam regelmäßig zu Hungersnöten (Rostovtzeff, Gesellschaft 1, 163f; 2, 27f. 80/5. 134. 196).

F. Drittes bis fünftes Jh. I. Eigentumserwerb. Im 3. Jh. nC. verschwindet die Unterscheidung zwischen res mancipi u. res nec mancipi, ebenso die Übereignungsformen der mancipatio u. in iure cessio. Grundstücke werden, wie alle übrigen Sachen, durch formlose Übergabe (traditio) übereignet. Mit den Verwaltungsreformen Diokletians verschwindet auch der Unterschied zwischen italischem Boden u. Provinzboden; auch an diesem besteht jetzt privatrechtliches Eigentum. Im Vulgarrecht des 4. u. 5. Jh. entfällt auch die Unterscheidung zwischen Verpflichtungsgeschäft (Kauf, Schenkung usw.) u. Übereignung; der Eigentumserwerb tritt ohne traditio schon mit dem Kauf usw. ein. Aus fiskalischen Gründen forderte der Staat beim Erwerb von Grundstücken die Beurkundung des Geschäfts, eine Neuerung, die aus dem griech.

Rechtskreis stammt. Ein Gesetz Konstantins (Cod. Theod. 3, 1, 2) verlangt weiter beim Grundstückskauf eine Anerkennung der Steuerpflicht durch den Käufer u. ein Zuziehen der Nachbarn zum Beweis des Eigentums des Verkäufers; bei Schenkungen ist überdies eine behördliche Registrierung erforderlich (Kaser, PrivR 2, 275/82). Justinian stellt mit der Trennung Verpflichtungsgeschäft – Übereignung u. mit der Zulassung des formfreien Kaufs das alte Recht zum Teil wieder her. Für die Ersitzung von Grundstücken legt er inter praesentes einen Zeitraum von 10 Jahren fest, 20 Jahre inter absentes.

II. Dauer- u. Erbpacht. Die Verelendung der Landbevölkerung nimmt in dieser Epoche noch zu. Rigoros eingetriebene Steuern u. insbes. der Druck der Liturgien (vgl. Wilcken 319; Rostovtzeff, Gesellschaft 2, 89/105. 189; ders., Studien 204) führen zu einem allgemeinen wirtschaftlichen Niedergang, dem die kleinen u. mittleren Güter erliegen. Das freie Bauerntum wird fast völlig vernichtet (Oertel 377/9). Viele geben ihren Besitz auf u. wandern ab, um sich den erdrückenden Verpflichtungen zu entziehen; das Problem der agri deserti wächst ständig, das Brachland breitet sich aus, Be- u. Entwässerungsanlagen verkommen, auch infolge der ständigen Kriege u. inneren Unruhen (Clausing 304/6; Rostovtzeff, Gesellschaft 2, 184/8). Dagegen wachsen die Güter der Großgrundbesitzer, die sich den staatlichen Forderungen zu entziehen wissen (vgl. Jones 2, 774). Auch die kaiserlichen Domänen wachsen zunächst noch an, insbes. durch Konfiskation des Tempelbesitzes nach Konstantin (vgl. Kornemann, Domänen 261. 265f; Wilcken 317f). – Um dem Problem der agri deserti entgegenzuwirken, wenden die Kaiser verschiedene Mittel an. Da Zeitpächter für kurze Zeiträume kaum noch zu finden sind, vergeben die Kaiser Staatsland regelmäßig in Dauerpacht, als ius perpetuum oder ius emphyteuticum. Das ius perpetuum entwickelt sich aus der früheren Vergabe von ager publicus als ager vectigalis auf unbestimmte Zeit, d.h. solange der Pächter das vectigal zahlt. Der perpetuarius hat ein dingliches Nutzungsrecht auf unbestimmte Zeit, das Recht ist vererbbar u. veräußerlich, es kann verpfändet werden. Es kann dem Inhaber nicht entzogen werden, solange er den Pachtzins zahlt. Wegen der Sicherheit seines Rechts wird der perpetuarius geradezu als dominus bezeichnet. Angewandt wird dieses ius perpetuum auf fundi rei privatae, d.h. auf Grundstücke aus dem Krongut (Kaser, PrivR 2, 308f; Mitteis 12f. 41/5; Kornemann, Domänen 263: zu res privata – patrimonium vgl. Liebenam 631/3, aber auch Kränzlein, Patrimonium 497). – Grundstücke aus dem Privatvermögen des Kaisers (fundi patrimoniales) werden nicht in Dauerpacht gegeben, sondern in zwar langdauernde, aber befristete Erbpacht, ius emphyteuticum. Auch dieses Recht ist veräußerlich, bietet aber weniger Sicherheit als das ius perpetuum. Einmal ist es befristet, zudem kann es entzogen werden, wenn ein anderer Interessent einen höheren Pachtzins bietet u. der Pächter nicht mithalten will. Später wird dieses Zinssteigern freilich verboten, wodurch sich ius emphyteuticum u. ius perpetuum einander nähern, zur Zeit Justinians gibt es nur noch eine einheitliche Dauerpacht (Kaser, PrivR 2, 308/11; Mitteis 41/59; Jones 1, 417; Kornemann, Domänen 263). Als Dauerpächter kommen vereinzelt auch kleinere Pächter vor, regelmäßig sind es aber Großpächter, Kapitalisten, welche die Masse des guten Landes an sich bringen, nicht immer mit erlaubten Mitteln (vgl. Cod. Theod. 5, 13, 33). Allenfalls das minderwertige Land bleibt kleinen Pächtern (Mitteis 33/8). – In Zeiten höchster Finanznot haben die Kaiser Domänenland an Private verkauft u. zu Eigentum vergeben, was in normalen Zeiten als unzulässig angesehen wurde. Dabei konnte sich der Staat eine Zinspflicht vorbehalten (ius privatum salvo canone) oder darauf verzichten (ius privatum dempto canone). Das Land schied damit aus der Domäne aus (Kornemann, Domänen 264; Jones 1, 418; Mitteis 39f). Weitere Maßnahmen, mit denen die Bebauung des Landes gesichert werden sollte, waren das Okkupationsrecht u. die ἐπιβολή. Brachliegendes Land wird generell zur Okkupation freigegeben (vgl. Cod. Iust. 11, 63, 1 [Konstantin]). Wer verödetes Staatsland bebaut, erlangt daran den usus proprius, den er nur wieder verliert, wenn er das Land zwei Jahre nicht bebaut. Er ist zur Zahlung eines canon verpflichtet. An Privatland erlangt der Okkupierende freies Eigentum (Kaser 2, 265; Mitteis 30; Clausing 304f). Die ἐπιβολή ist eine Zwangsverpachtung von Brachland an die umliegenden Grundbesitzer (vgl. dazu Seeck, 'Επιβολή). Die ἐπιβολή stammt ursprünglich aus dem ptolemäischen Ägypten (Rostovtzeff,

Studien 56/8. 196), sie wurde von den Römern zunächst in Ägypten übernommen u. in der Dominatszeit im ganzen Reich angewandt. Das Land wird den bisherigen Eigentümern entzogen u. anderen zur Bestellung zugeteilt (Kaser, PrivR 2, 264f; Clausing 309/11; Mitteis 64). All diese Maßnahmen sollen sicherstellen, daß dem Staat die Grundsteuern für das Land entrichtet werden. – Dauerpacht, Landzuweisungen, Okkupationsrecht u. Zwangspacht betreffen im wesentlichen die possessores, die Großgrundbesitzer. Da diese das Land nicht selbst bestellen, können die genannten Maßnahmen nur dann Erfolg haben, wenn sie Kleinpächter, coloni, finden. Das aber war schon in früheren Zeiten schwierig; Entvölkerung u. Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage haben das Problem noch verschärft. Schon immer hatten die Grundbesitzer versucht, die coloni, wenn sie einmal welche gefunden hatten, zu halten, u. sei es mit Gewalt. In der jetzigen Epoche wird die Praxis legalisiert, die Kleinpächter werden an die Scholle gebunden, glebae adscripti. Aus welchen Wurzeln dieses Kolonat entstanden ist, ist streitig; es gibt darüber eine große Anzahl von Ansichten (vgl. Kaser, PrivR 2, 143; Clausing 31/62. 92/137. 145/201. 203/35). Das Kolonat dürfte zunächst auf den kaiserlichen Domänen aufgetreten sein, deren Verwalter öffentliche Gewalt ausübten u. so die Kolonen zum Bleiben zwingen konnten (Kaser, PrivR 2, 144). Die Bindung der coloni adscripticii an die Scholle tritt uns zum ersten Male in einem Gesetz Konstantins vJ. 332 entgegen (Cod. Theod. 5, 17, 1). Abgesehen von dieser Bindung waren die Kolonen freie Bürger. – Aus diesen Anfängen entwickelt sich eine immer stärkere personenrechtliche Abhängigkeit der Kolonen vom Grundbesitzer, welche sie schließlich in eine sklavenähnliche Stellung bringt. Der Kolonenstand ist vererblich; Kolonen können ohne Zustimmung des Grundbesitzers nichts aus ihrem Vermögen veräußern u. den Grundbesitzer nicht verklagen; der Grundbesitzer hat ein Züchtigungsrecht; er zieht die Steuern von den Kolonen ein u. leitet sie weiter; auch bei der Heirat ist der Kolone Beschränkungen unterworfen (Kaser, PrivR 2, 146/9).

III. Grundherrschaften. Die großen Besitztümer zeigen schon im 1. u. 2 Jh. nC. die Tendenz, sich zu selbständigen Grundherrschaften nach dem Beispiel der civitates zu entwickeln. Voran gingen die kaiserlichen Domänen, die exterritorial d. h. der Hoheitsgewalt der Städte entzogen, waren. Sie unterstehen einem procurator des Kaisers (nicht dem Provinzstatthalter), der öffentlich-rechtliche Befugnisse hat, so daß die Domäne einen ‚quasimunicipalen' Charakter erhält. Der Prokurator zieht die Abgaben ein, er kann Geldstrafen verhängen, er hat ein Züchtigungs- u. Zwangsrecht (coercitio), ihm steht die Gerichtsbarkeit (cognitio) zu (Schulten 61. 77f. 108f. 117; Dopsch 1, 335f; Kornemann, Domänen 255/9). Anders ist die Lage der privaten Grundherrschaften, denen die hoheitlichen Befugnisse fehlen. Auch sie sind in ihrer Verwaltung autonom, sie ziehen selbst die Steuern ein u. liefern sie an den Provinzstatthalter ab (Cod. Theod. 11, 7, 12); sie unterstehen nicht den municipalen Behörden, sondern dem Provinzstatthalter, der die Gerichtshoheit ausübt. Das Bestreben der privaten Grundherrschaften geht aber auf eine Angleichung an die Befugnisse der kaiserlichen. Sie erstreben u. erhalten zT. Marktrecht (Plin. ep. 5, 4), maßen sich eine Patrimonialgerichtsbarkeit an u. versuchen, die staatliche *Gerichtsbarkeit auszuschalten (Dopsch 1, 336f; Schulten 109. 117).

IV. Patrozinium. Die Autonomiebestrebungen der großen privaten Grundherrschaften, die schließlich zur Feudalisierung des Reichs führen, hängen eng mit dem Patrozinium zusammen. Kleine u. mittlere Grundbesitzer, die sich den municipalen u. staatlichen Abgabenforderungen entziehen wollen, begeben sich unter das Patronat eines großen Grundherren. Sie schenken oder verkaufen ihr Land an diesen u. pachten es zurück (vgl. Cod. Iust. 11, 54, 1). Dafür werden sie vom Grundherrn gegen die Steuereintreiber in Schutz genommen. Dieses offenbar ungesetzliche, gegen den Staat gerichtete Verhalten, das dessen Einkünfte verkürzt, ist von den Kaisern dauernd bekämpft worden, im Ergebnis ohne Erfolg. Im J. 415 sehen sich die Kaiser Honorius u. Theodosius gezwungen, die tatsächlichen Verhältnisse rechtlich zu sanktionieren (Cod. Theod. 11, 24, 6). Zwar wird weiterhin das Patrozinium verboten, dennoch wird den Grundherren der Besitz des durch Patrozinium erlangten Landes bestätigt, wenn sie die öffentlichen Abgaben u. Liturgien erbringen. Ihre Klienten werden ihnen als schollengebundene Kolonen zugeordnet (Heichelheim, Wirtschaftsgesch. 2, 828; Gelzer 72/81; Schulten 117f; Rostovtzeff,

Gesellschaft 2, 236; Wilcken 322f; Oertel 380; Jones 2, 775/7; Kornemann, Domänen 266; Hahn). Die Entstehung des Patrozinium zeigt die Ohnmacht des Staates gegenüber den Grundherren, der Kaiser wird von ihnen finanziell u. militärisch abhängig.

G. Byzantinische Zeit. Die Tendenz zum Groß-G. u. zum Patrozinium dauert an. Die Finanz- u. Wehrkraft des Staates wird dadurch so zersetzt, daß sich auch das oström. Reich nach dem Tod Justinians mehrfach am Rande des Untergangs befindet. Eine Wende bringt erst die von Heraklius nach seinem Perserfeldzug durchgeführte Verwaltungsreform: die Themenverfassung. Nach dem Vorbild der Exarchate in Italien wird das Reich in militärische Verwaltungsbezirke (Themen) eingeteilt. In den Themen werden Soldatengüter (στρατιωτικὰ κτήματα) gebildet, die den Soldaten zur Verfügung gestellt werden. Die Soldaten sind verpflichtet, sich bei Aufruf mit Pferd u. Rüstung bei ihrer Einheit zu stellen, sie erhalten für den Kriegsdienst einen Sold. Jeweils der älteste Sohn übernimmt das Soldatengut mit den zugehörigen Verpflichtungen. Die Themenverfassung wurde von Heraklius zunächst in Kleinasien eingeführt, sie breitete sich später über das ganze Reich aus (Ostrogorsky, Gesch. 80/112; ders., Entwicklungsgrundlagen 130/2; Dölger, Byzanz 225f). – Die Einführung der Soldatengüter bedeutet eine erhebliche Stärkung des freien Kleinbesitzes; der Groß-G., durch feindliche Einfälle erheblich in Mitleidenschaft gezogen, wird in der weiteren Ausbreitung zunächst gehemmt. In den nachgeborenen Söhnen der Soldaten stehen dem Staat weitere freie Bauern oder auch Soldaten zur Verfügung, die mit Soldatengütern ausgerüstet werden können. Die finanziellen u. militärischen Kräfte des Reichs werden auf diese Weise gestärkt. Die Bedeutung der freien Bauernschaft findet ihren Ausdruck im Nomos Georgikos vom Anfang des 8. Jh., der in vielen Einzelheiten freilich umstritten ist (vgl. Dölger, Nomos; Ostrogorsky, Gesch. 75f). Neben dem freien Kleinbesitz gab es aber weiter den Groß-G., der von abhängigen Paroiken bestellt wurde (Dölger, Byzanz 218/22). – Die in einer Dorfgemeinschaft lebenden Bauern bilden eine Steuereinheit, d.h. nicht eintreibbare Grundsteuern müssen von den anderen Dorfbewohnern mitgetragen werden; gemäß dem Nomos Georgikos haben sie dafür das Nutzungsrecht an den betreffenden Grundstücken. Diese an die frühere ἐπιβολή erinnernde Maßnahme wird als ἀλληλέγγυον bezeichnet, bisweilen auch noch als ἐπιβολή. Zur früheren ἐπιβολή besteht jedoch folgender Unterschied: Da in spätrömischer u. frühbyzantinischer Zeit die Grundsteuer (iugatio) nur erhoben werden konnte, wenn das Land einem Steuerpflichtigen zur Bestellung zugewiesen war, lag das Hauptinteresse des Staates an der Landzuweisung (ἐπιβολή). Etwa zur Zeit Justinians II werden Grundsteuer u. Kopfsteuer getrennt, die Grundsteuer kann jetzt erhoben werden, auch wenn das Land nicht bestellt wird, weil etwa der Eigentümer abgewandert ist: Die Steuer wird von den anderen Dorfbewohnern erhoben. Daß diese das Grundstück nun bebauen dürfen, ist eine weitere Folge des ἀλληλέγγυον, an welcher der Staat aber kein unmittelbares fiskalisches Interesse mehr hat. Hat der Eigentümer sein Land seit 30 Jahren verlassen, so verfällt es nach dem Nomos Georgikos dem Staat, der es neu zuteilt (Ostrogorsky, Gesch. 114f; ders., Steuergemeinde 24/75; ders., Steuersystem 230/6; Dölger, Byzanz 223; ders., Rez. Rouillard 158). – Das Bestreben der Reichen u. Mächtigen (δυνατοί), ihren G. zu mehren, ließ sich jedoch nicht unterdrücken. Zwar hatten die Kaiser erkannt, daß die Kraft des Reichs auf dem bäuerlichen Kleinbesitz beruhte; sie bemühten sich, diesen gegen den Expansionsdrang des Groß-G. durch immer schärfere Gesetze zu schützen. Indessen konnten alle ihre Bemühungen nicht verhindern, daß die kleinen Güter vom Groß-G. aufgesogen wurden (Dölger, Byzanz 225; Ostrogorsky, Entwicklungsgrundlagen 135/9; ders., Gesch. 212. 226/9. 234. 253f). Einmal gab es für die Reichen keine andere Möglichkeit, Geld anzulegen, als G. zu erwerben; zum anderen waren die Reichen u. Mächtigen zugleich die Beamten, welche die Anordnungen der Kaiser zu umgehen wußten (vgl. Ostrogorsky, Entwicklungsgrundlagen 134/6). Der Verdrängungsprozeß, dem die Kleinbauern zum Opfer fielen, begann im 9. Jh. u. war im 11. Jh. beendet. Der Groß-G. entwickelt sich zu einer vom Staat weitgehend unabhängigen Domäne, die mit vielfältigen Privilegien (χρυσόβουλλα) ausgestattet ist (vgl. Dölger, Byzanz 220f; Ostrogorsky, Gesch. 272). Diese Entwicklung untergräbt die finanziellen u. militärischen Kräfte des Reiches u. trägt wesentlich zu seinem Untergang bei.

H. Grundbesitz in der Kirche. I. Erwerb.

Der Erwerb von G. durch die Kirche ist schon in den frühesten Anfängen überliefert, er stammt aus Schenkungen u. Erbschaften seitens der Gemeindemitglieder. Freilich konnten weder die Kirche noch die einzelnen Christengemeinden als solche Eigentum erwerben, denn sie gehörten zu den unerlaubten Körperschaften (collegia illicita). Das Eigentum mußte daher von einem Gemeindemitglied treuhänderisch erworben u. verwaltet werden (vgl. Heichelheim, Domäne 57; Dopsch 2, 205). Das ändert sich mit dem Toleranzedikt von Mailand. Die einzelnen Bischofsgemeinden sind nun vermögensfähige Körperschaften, die G. erwerben konnten (Knecht 2f). Schon iJ. 321 wurde ihnen das Recht, Erbschaften zu erwerben, verliehen (Cod. Iust. 1, 2, 1 [Konstantin]), eine besonders bedeutsame Fähigkeit, da es üblich wurde, die Kirche zu einem Teil als Erben einzusetzen (Kaser, PrivR 2, 157. 488f). Der Staat begünstigte kirchlichen Erwerb, indem er zB. formfreie Schenkungen an Kirchen für gültig erklärte (ebd. 2, 395_{12}), was freilich Justinian 528 auf Schenkungen von weniger als 500 solidi beschränkte (ebd. 397_{25}). Infolgedessen vermehrte sich der Besitz der Kirche bereits im 4. Jh. sehr stark, schon in dieser Zeit tritt sie in den Kreis der Grundherrschaften ein (Dopsch 2, 208/10). Um der Kirche den G. zu erhalten, erlassen die Kaiser wiederholt Veräußerungs- u. Verpfändungsverbote (Knecht 133/41). Eine Konstitution der Kaiser Leo u. Anthemius vJ. 470 bestimmt, daß kirchlicher G. nicht veräußert werden darf. Geschieht es dennoch, so kann das Grundstück zurückgefordert werden, den Kaufpreis darf die Kirche behalten (Cod. Iust. 1, 2, 14 princ. 1). Die Bestellung eines Nießbrauchs (usus fructus) wird nur erlaubt, wenn der Erwerber der Kirche gleichzeitig eine andere Sache von gleichem Ertragswert zu Eigentum überträgt. Nach Beendigung des Nießbrauchs, also spätestens beim Tod des Berechtigten, erlangt die Kirche das Nutzungsrecht an ihrem Grundstück zurück; die ihr übertragene Sache darf sie behalten (Cod. Iust. 1, 2, 14, 9 [5]; Nov. Iust. 7, 4). Hingabe zu Erbpacht, ἐμφύτευσις, ist nur über drei Generationen zulässig; der Pachtzins darf allenfalls um ein Sechstel unter dem Ertragswert des Grundstücks liegen (Cod. Iust. 1, 2, 24, 5 vJ. 530 Iustinian u. Nov. Iust. 7, 3 vJ. 535). Später (ebd. 120, 6 vJ. 544) gestattet Justinian allen Kirchen außerhalb Kpels, ihre Grundstücke auch auf ewige ἐμφύτευσις auszugeben. Der Vertrag muß schriftlich durch den Bischof selbst vorgenommen werden. Eine sonstige Verpachtung wird zunächst auf höchstens 20, dann höchstens 30 Jahre zugelassen (Cod. Iust. 1, 2, 24, 4; Nov. Iust. 120, 3). Verpfändung kirchlicher Grundstücke ist ebenfalls unzulässig (ebd. 7, 6). Ausnahmsweise war eine Veräußerung von kirchlichem G. gestattet, wenn mit dem Erlös Gefangene freigekauft (Cod. Iust. 1, 2, 21, 2; vgl. auch Kaser, PrivR 2, 243f) oder wenn damit Schulden gegenüber dem Staat getilgt werden sollen (ebd.). Durch Ersitzung kann den Kirchen ihr G. nur unter erschwerten Bedingungen entzogen werden: Beträgt die übliche Ersitzungsfrist 10 oder 20 Jahre, so bedarf es für die Ersitzung von kirchlichen Grundstücken zunächst einer Ersitzungszeit von 100 Jahren (Cod. Iust. 1, 2, 23, 2 vJ. 530), später genügen 40 Jahre (Nov. Iust. 111, 1 vJ. 541; vgl. auch Knecht 131/3).

II. Verwaltung. Verwaltet wurde der Kirchenbesitz von einem oeconomus, einem Kleriker, den der Bischof mit dieser Aufgabe betrauen mußte. Er schließt u.a. auch die Rechtsgeschäfte, welche den G. betreffen, ab. Zur Bestellung von Emphyteusen oder von Hypotheken bedarf er aber der Zustimmung des Bischofs, ebenso zur Verpachtung über fünf Jahre hinaus (vgl. Nov. Iust. 120, 5). Dem Ökonom steht als Gehilfe zur Seite der Dioiket, der insbes. mit der Verwaltung des G. beauftragt ist u. insoweit den Ökonomen vertreten kann (vgl. ebd. 120, 1 princ. u. 6f). Ein weiterer Gehilfe ist der defensor ecclesiae, ein juristisch gebildeter Kleriker, der die Interessen der Kirche rechtlich vertritt (Knecht 108/12). Die Privilegien, wie sie den Grundherrschaften zukommen, stehen auch der Kirche zu. Sie sind von den Städten eximiert u. haben die Gerichtsbarkeit über ihre Kolonen. Die gewöhnliche Grundsteuer müssen sie zwar bezahlen, doch sind sie von allen außergewöhnlichen Abgaben u. Leistungen, die sehr drückend waren, befreit. Sie treiben selbst die Steuern bei ihren Pächtern u. Kolonen ein u. führen sie an den Staat ab (Schulten 122; Knecht 77). Der G. der Kirche wird teils verpachtet, meist in Emphyteuse, zum größeren Teil aber in Eigenbewirtschaftung durch Kolonen oder Sklaven genutzt (Mommsen, Bewirtschaftung 178/80; Kornemann, Domänen 266; Schulten 123). Mehrere Güter werden zu conductae zusammengefaßt

u. einem Conductor unterstellt, der aus den Kolonen oder Sklaven der Kirche ausgewählt wird. Er hat die Aufgabe, bei den Bauern seines Bezirks die Steuern für den Staat sowie den Pachtzins u. die sonstigen Abgaben für die Kirche einzutreiben (Mommsen, Bewirtschaftung 184/7). Zum Umfang der kirchlichen Domänen u. zu Einzelheiten ihrer Verwaltung vgl. Grisar; Heichelheim, Domäne 57/91.

R. Bohlen, Der Fall Nabot. Form, Hintergrund u. Werdegang einer atl. Erzählung, 1 Kön 21 (1978). – L. Brentano, Das Wirtschaftsleben der antiken Welt (1937). – R. Clausing, The Roman colonate. The theories of its origin (Roma 1965). – F. Dölger, Byzanz u. die europäische Staatenwelt (1964) 217/31; Ist der Nomos Georgikos ein Gesetz des Kaisers Justinian II?: Festschr. L. Wenger 2 (1945) 18/48; Rez. G. Rouillard, L'épibolé au temps d'Alexis I Comnène: ByzZs 36 (1936) 157/61. – A. Dopsch, Wirtschaftliche u. soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl d. Gr.[2] 1/2 (Wien 1923/24). – J. Ebach, Sozialethische Erwägungen zum atl. Bodenrecht: Bibl. Notizen 1 (1976) 31/46. – M. Gelzer, Studien zur byz. Verwaltung Ägyptens (1909). – J. Grisar, Ein Rundgang durch die Patrimonien des hl. Stuhles um das Jahr 600: ZsKathTheol 1 (1877) 321/60. – R. Günther, Die Entstehung des Kolonats im 1. Jh. v. u. Z. in Italien: Klio 43/45 (1965) 249/60. – I. Hahn, Das bäuerliche Patrocinium in Ost u. West: ebd. 50 (1968) 261/76. – F. Heichelheim, Wirtschaftsgeschichte des Altertums vom Paläolithicum bis zur Völkerwanderung der Germanen, Slaven u. Araber 1/3 (Leiden 1969); Art. Domäne: o. Bd. 4, 49/91. – F. Horst, Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz), naḥ[a]lāh u. 'ăḥuzzāh: Verbannung u. Heimkehr, Festschr. W. Rudolph (1961) 135/56; Das Eigentum nach dem AT: ders., Gottes Recht. Ges. Studien zum Recht im AT, hrsg. v. H. W. Wolff (1961) 203/21. – A. H. M. Jones, The later Roman empire 1/3 (Oxford 1964) 284/602. – M. Kaser, Der altgriech. Eigentumsschutz: SavZRom 64 (1944) 134/205; RömPrivR[2] 1/2 (1971/75); RömRechtsgesch[2] (1967). – A. Knecht, System des Justinianischen Kirchenvermögensrechts (1905). – R. Kötzschke, Allg. Wirtschaftsgesch. des MA (1924). – E. Kornemann, Art. Bauernstand: PW Suppl. 4 (1924) 83/108; Art. Domänen: ebd. 227/68. – A. Kränzlein, Eigentum u. Besitz im griech. Recht des 5. u. 4. Jh. vC. (1963); Art. patrimonium: PW Suppl. 10 (1965) 493/500. – H. Leclercq, Art. Domaine funéraire: DACL 4, 1, 1283/85. – W. Liebenam, Art. Res privata: PW 1 A, 1 (1914) 631/3. – U. v. Lübtow, Das röm. Volk, sein Staat u. sein Recht (1955). – F. de Martino, Storia della costituzione Romana 5 (Napoli 1967) 63/76. – L. Mitteis, Zur Gesch. der Erbpacht im Altertum (1901). – L. Mitteis/U. Wilcken, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde 1, 1 (1912). – Th. Mommsen, Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I: ders., Ges. Schriften 3 (1907) 177/91; Boden- u. Geldwirtschaft in der röm. Kaiserzeit: ebd. 5 (1908) 589/617. – M. Nilsson, Die ‚traditio per terram' im griech. Rechtsbrauch: ARW 20 (1920) 232/5. – F. Oertel, Der Niedergang der hellenist. Kultur in Ägypten: NJb 23 (1920) 361/81. – I. Opelt, Art. Erde: o. Bd. 5, 1145f. – G. Ostrogorsky, Die wirtschaftlichen u. sozialen Entwicklungsgrundlagen des byz. Reiches: ViertelJSchrSozWirtschGesch 22 (1929) 129/43; Gesch. des byz. Staates[3] = HdbAltWiss 12, 1, 2 (1963); Die ländliche Steuergemeinde des byz. Reiches im 10 Jh.: ViertelJSchrSozWirtschGesch 20 (1928) 1/108. – R. v. Pöhlmann, Gesch. der sozialen Frage u. des Sozialismus in der antiken Welt[3] 1/2 (1925). – G. Prenzel, Über die Pacht im antiken hebr. Recht = Stud. Delitzsch. 13 (1971). – M. Rostovtzeff (Rostowzew), Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich 1/2 (1929); Studien zur Gesch. des röm. Kolonats (1910); Die hellenist. Welt. Gesellschaft u. Wirtschaft 1/3 (1955/56). – A. Schulten, Die röm. Grundherrschaften (1896). – O. Seeck, Art. Colonatus: PW 4, 1 (1900) 483/510; Art. 'Επιβολή: PW 6, 1 (1907) 30/3. – E. Weiss, Art. Grundbücher: PW Suppl. 3 (1918) 848/64; Art. Kollektiveigentum: PW 11, 1 (1921) 1078/98; Griech. PrivR (1923). – U. v. Wilamowitz-Moellendorff/J. Kromayer/A. Heisenberg, Staat u. Gesellschaft der Griechen u. Römer bis zum Ausgang des MA[2] = Die Kultur der Gegenwart 2, 4 (1923).

Hans Wieling.

Grundbesitz II (ethisch).

Die Aussagen u. Werturteile über Besitz u. Eigentum, Hab u. Gut sind sowohl in der antiken als auch in der christl. Literatur sehr zahlreich u. vielfältig. Der G. stellt nur einen Aspekt innerhalb der Gesamtproblematik dar u. wird selten allein reflektiert. Hinzu kommt, daß das Spektrum, das der Begriff ‚Besitz' abdeckt, häufig verwoben ist mit der Fragestellung nach *Armut u. Reichtum.

A. Nichtchristlich. In Anknüpfung an bzw. Auseinandersetzung mit Hesiods Mythos vom Goldenen Geschlecht (op. 109/26 [26/8 Colonna]) haben griechische Philosophen ihr jeweiliges Idealbild des Staates mit seiner gesellschaftlichen Ordnung gezeichnet. Phaleas v. Chalkedon tritt nach dem Bericht des Aristoteles (pol. 2, 7, 1266a 31/b 5) für die völlige *Gleichheit der Verteilung von Grund u. Boden unter die Vollbürger ein in der Meinung, daß der gleiche Anteil an G. zur Sicherung des Friedens u. zur Hebung der Sittlichkeit des Volkes beitrage (ebd. 2, 7, 1266b 38/1267 a 9; vgl. 6, 5, 1320 a 35/b 4; W. Nestle, Vom Mythos zum Logos[2] [1942] 493f). – Platon betrachtet die selige Urzeit stets als Idealzustand, da man in ihr nicht materielle Güter, sondern den Zustand des ἀγαθόν τε καὶ καλόν (Crat. 398a; B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen [1967] 121) erstrebte. Daher lehrt er, die bestmögliche Staatsform sei die, die den Urzustand des Kronoslebens nachahmt, indem sie durch gute Gesetze einen Besitzausgleich herbeiführt, so daß die Menschen ohne Zwietracht leben können (leg. 4, 713 b. e). So fordert er für den Wächterstand seines Staates den Verzicht auf G. u. Eigentum, da sich die Wächter im Besitz von Häusern u. Äckern mehr als Haus- u. Landwirte fühlen als ihre Aufgabe wahrnehmen würden (resp. 3, 417a; E. Salin, Platon u. die griech. Utopie [1921] 23). Auch hier geht es Platon nicht in erster Linie um die ökonomisch-materielle Problematik, sondern um die psychisch-ethische; denn die Wächter haben von den Göttern *Gold u. Silber, d. h. den optimalen Status der ἀρετή als gleichsam etwas Göttliches, für ihre Seele bekommen u. bedürfen nicht des menschlichen Besitzes (resp. 3, 416 e). In den ‚Gesetzen' möchte er erreichen, daß die Besitzverhältnisse mit der dazugehörigen Landaufteilung in der neu zu gründenden Stadt so eingerichtet werden, daß kein Anlaß unter den Bürgern zu gegenseitigen Klagen besteht (leg. 4, 737b). Ebenso gilt für ihn weiterhin im Interesse der inneren Einheit des Staates u. der psychischen Wohlfahrt seiner Bürger als Grundprinzip der besten Verfassung, daß im ganzen Staat der alte Spruch in Erfüllung gehe: κοινὰ τὰ φίλων (ebd. 5, 739b/c; auf Pythagoras zurückgeführt von Timaios [FGrHist 566 F 13b] bei Diog. L. 8, 10; vgl. Aristot. eth. Nic. 8, 11, 1159b; 9, 8, 1168b; Grimm 286). Ziel platonischer *Ethik ist nicht die Ordnung der Verhältnisse im Staat, sondern das Wohlergehen des Menschen hier wie im Jenseits (resp. 10, 613a). – Nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges treten wirtschaftliche Faktoren u. ihre Bedeutung für den Staat in den Vordergrund, so daß Aristoteles den Menschen nicht nur als ζῷον πολιτικόν, sondern auch als ζῷον οἰκονομικόν betrachtet (eth. Eud. 7, 10, 1242a 23; H. Braunert, Theorie, Ideologie u. Utopie im griech.-hellenist. Staatsdenken: GeschWiss-Unterricht 14 [1963] 157). In der von ihm gezeichneten idealen Demokratie sind alle Bürger gleichwertig, woraus die gleichmäßige Verteilung des G. unter alle Bürger resultiert (pol. 7, 10, 1330 a 8/18). Auch er verfolgt damit ein ethisches Ziel: den Ausgleich der Begierden u. Interessen der Bürger (ebd. 2, 7, 1266b 24/31; 2, 7, 1267b 5/12; v. Pöhlmann 2, 244). Er erkennt als erster die soziale Verpflichtung, die mit dem Eigentum gegeben ist, ‚als Preis für die Herrschaft' an (pol. 6, 7, 1321a 34f; vgl. Isocr. or. 7 [areopag.], 12 bezüglich der Verhältnisse in Athen). Am Beispiel Tarents zeigt Aristoteles die praktischen Konsequenzen auf. Die dortigen landbesitzenden Bürger öffnen ihre Güter für die Armen, indem sie diese an der Nutznießung teilnehmen lassen (vgl. Plut. vit. Cim. 10). Somit wird G. nicht nur als privatrechtliches, sondern auch als sozialverpflichtendes Institut gesehen. – Antisthenes, der sich mit seiner Schule gegen die bestehende Gesellschaft wendet u. den Urzustand der Selbstgenügsamkeit preist, sieht das Ideal in der *Autarkie (Diog. L. 6, 11), lehnt den G. ab, rät zur völligen Entäußerung von jeglichem Vermögen u. behält nur das Nötigste zur Kleidung (ebd. 6, 13; R. Helm, Art. Kynismus: PW 12, 1 [1924] 10). So verkauft Krates seinen ansehnlichen G. u. verteilt das damit erzielte Geld unter seine Mitbürger (Diog. L. 6, 87; Orig. c. Cels. 2, 41 [GCS Orig. 1, 164f]; vgl. Bigelmair 706). Die Eudämonie (*Glück) wird nicht in materiellen Gütern, sondern in der Bedürfnislosigkeit gesehen. – Von diesen Gedanken ist auch die Ethik der älteren Stoa bestimmt. Der Idealstaat Zenons wird von der αὐτάρκεια geprägt, die sich im stoischen Ideal vom naturgemäßen Leben ausdrückt, das ohne staatliche Einrichtungen wie Tempel, Gerichtshöfe, Gymnasien u. ohne Geld u. Besitz auskommt (Diog. L. 7, 33). Gegenüber dieser Utopie unternimmt schon Chrysipp den Versuch einer Rechtfertigung des Eigentums (bei Cic. fin. 3,

20, 67). Im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung lehrt die Stoa, daß die äußeren Güter, zu denen auch der G. zählt, *Adiaphora seien u. je nach Gebrauch zum Guten oder Bösen ausschlagen könnten (Diog. L. 7, 104. 106). Panaitios verteidigt sogar die Unverletzlichkeit des Eigentums gegenüber den Bestrebungen der Gracchen, den ager publicus, der inzwischen zu Privateigentum geworden ist, aufzuteilen (M. Pohlenz, Die Stoa[3] [1964] 261). Cicero spricht davon, daß keine Beschäftigung eines freien Mannes würdiger sei als die Bewirtschaftung des eigenen G. (off. 1, 151), u. reiht sich damit in die röm. Tradition ein (vgl. Cato agr. praef. 4; Hor. epod. 2, 1/70; Verg. georg. 2, 458/74. 513/31; Colum. 1 praef.; Plin. n. h. 18, 9/14. 22/41; Dion. Hal. ant. Rom. 2, 28). Andererseits rügt er auch, daß die Optimaten keine anderen Sorgen hätten als ihren G. u. ihre Villen (zB. Cic. Att. 8, 13, 2). Angesichts des Groß-G. u. den damit zusammenhängenden Problemen möchte Seneca zu den Urzeiten zurückkehren, da die Menschen gemeinsam Besitz hatten u. nicht versuchten, Acker an Acker zu reihen oder ihre Ländereien bis zur Größe von Provinzen auszudehnen (ep. 90, 38/40; S. Blankert, Seneca [ep. 90] over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron, Diss. Utrecht [Amsterdam 1940]).

B. Christlich. I. Neues Testament. Einen interessanten Aspekt des christl. Verständnisses vom G. bietet die Seligpreisung Mt. 5, 5: die Armen werden das Land besitzen. Diese Verheißung ist ein Zitat aus Ps. 37, 11; dort wird darunter konkret die Landnahme in Kanaan verstanden (vgl. Dtn. 4, 1; 6, 18; 16, 20). Wenn auch in der Bergpredigt der Ausdruck ‚das Land' metaphorisch für das Himmelreich gebraucht wird u. die Vergeistigung des Begriffs im Zusammenhang mit der Entwicklung der Eschatologie steht, die in der apokalyptischen Literatur ihren Ausdruck findet (Hen. aeth. 40, 9; Ps. Sal. 14, 10; 4 Esr. 7, 11f), so schwingt doch das positive Werturteil der ursprünglichen Bedeutung noch mit (J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus[5] [1965] 79f; W. Foerster, Art. κληρονόμος: ThWbNT 3 [1938] 785; H. Sasse, Art. γῆ: ebd. 1 [1933] 676). – Einen weiteren Ausgangspunkt für die christlichen Überlegungen zum G. bildet die Schilderung der Lebensverhältnisse der Urgemeinde in Jerusalem (vgl. die Sammelberichte Act. 2, 44f; 4, 32/5). Die Idealschilderung des Gemeinschaftslebens, die in der hellenistischen Formel πάντα κοινὰ εἶχον gipfelt (F. Hauck, Art. κοινός κτλ.: ThWbNT 3 [1938] 789/810), stellt wohl kaum eine sich ‚auf G. erstreckende, freiwillige Gütergemeinschaft' dar (J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu[3] [1962] 146); denn in Act. 12, 12 wird das Haus der Maria, der Mutter des Markus, in dem sich die Gemeinde versammelte, als in ihrem Privatbesitz befindlich vorausgesetzt (Grimm 281). Auch beweist die Hervorhebung der Tat des Barnabas, der seinen Acker verkauft u. das Geld den *Aposteln zu Füßen legt (Act. 4, 36f), sowie die Erzählung von Hananias u. Saphira (ebd. 5, 1/11), daß der Privatbesitz nicht aufgehoben ist, sondern es den einzelnen Gemeindemitgliedern überlassen bleibt, was sie von ihrem Haus- u. Grundbesitz verkaufen u. den Aposteln zur Unterstützung bedürftiger Gläubiger zur Verfügung stellen (A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte[5] [1961] 68). Im Gegensatz zur *Gütergemeinschaft der Essener u. der Qumrangruppe geht es in der Urgemeinde nicht um Organisation u. gesetzliche Fixierung, sondern angesichts der Naherwartung sind die Sorge um den Besitz u. die damit verbundenen Rechtsprobleme unwesentlich geworden (Hengel 41). So beabsichtigt die Apostelgeschichte wohl nur, die aus dem charismatischen Enthusiasmus der ersten Gemeinde resultierende Einmaligkeit der idealen Urzeit darzustellen (H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte[2] [1972] 31; L. Goppelt, Die apostolische u. nachapostolische Zeit[2] [1966] 34; vgl. jedoch G. Schneider, Die Apostelgeschichte 1 [1980] 294).

II. Kirchenväter. a. Privater Grundbesitz. In nachapostolischer Zeit zeigt der Hirt des Hermas, von jüdischer Apokalyptik u. eschatologischer Grundhaltung geprägt (Hauschild 35), zwei divergierende Tendenzen in der Bewertung des G.: einerseits polemisiert er gegen Besitz u. Reichtum (vis. 3, 6, 5/7; Hengel 56), andererseits setzt er G. (Hermas selbst hat G.: vis. 3, 1, 2; 4, 1, 2) als notwendig voraus, um Notleidende zu unterstützen; er kennt sogar eine sinnvolle Wechselbeziehung von arm u. reich: Der Arme tritt durch sein Gebet vor Gott für den Reichen ein, dieser wiederum erhält ihn durch Almosen am Leben (sim. 2, 4/10; F. Hauck/W. Kasch, Art. πλοῦτος: ThWbNT 6 [1959] 329; Grimm 294). – *Clemens v. Alex. betrachtet das Eigentum nicht mehr von der Eschatologie her, sondern vermag im Rückgriff auf die stoische Lehre von der Wertneutralität der äußeren Güter G. u. Vermögen als Gabe Gottes an den Menschen zu deuten, die zum rechten Gebrauch, d.h. zum karitativen Dienst am Mitmenschen, bestimmt ist (div. sal. 16. 28. 33; paed. 3, 35; strom. 2, 22, 4; 4, 31, 1; Grimm 297f; Hauschild 37; Hengel 79/82). Der Mensch soll nach Clemens nicht zum Sklaven materieller Güter werden, sondern seine innere Freiheit bewahren. – Das asketische Motiv (s. *Askese II; Hengel 58) des Verzichts auf den Besitz wird bei Cyprian (*Cyprianus I) deutlich, der wohl schon als Katechumene seinen G. der Kirche übereignet (Pont. Diac. vit. Cypr. 2. 15; H. Kraft, Die Kirchenväter [1966] 362f). Er verweist auf den Enthusiasmus der Urgemeinde u. stellt ihre ‚Gütergemeinschaft' als richtungweisendes Beispiel hin (eleem. 25; laps. 11; vgl. zB. Orig. in Mt. comm. 15, 14 [GCS Orig. 10, 385/90]; Tert. apol. 39; Basil. hom. 8, 8 [PG 31, 324/8]; Joh. Chrys. in Act. hom. 11, 3 [PG 60, 96/8]; Aug. en. in Ps. 131, 5 [CCL 40, 1913f]). Er wendet sich heftig gegen den Mißbrauch, den die afrikanischen Großgrundbesitzer mit ihrem G. treiben. Nicht anders als Seneca (s. o. Sp. 1199) geißelt er die Unersättlichkeit bei der Ausdehnung der Ländereien u. die Hartherzigkeit der Grundbesitzer angesichts der Not ihrer Klienten (Cypr. ad Donat. 12). Er versucht, seine Gläubigen anzuhalten, einen Teil ihres Erbes der Kirche zur Beseitigung sozialer Mißstände anzuvertrauen (eleem. 19; ebenso Basil. hom. 7, 7 [PG 31, 297/300]; Aug. serm. 9, 12, 20; Salv. eccl. 2, 14; 3, 1). – Auch bei *Basilius ist die asketische Haltung ausschlaggebend für sein soziales Denken u. Handeln (S. Giet, Les idées et l'action sociales de s. Basile [Paris 1941]). Er selbst verzichtet auf sein Vermögen u. sieht das Gebot der Nächstenliebe erst dann verwirklicht, wenn jeder für seine Person nicht mehr besitzt als der Nächste (hom. 7, 1 [PG 31, 277/82]). Er tritt für eine freiwillige Gemeinschaft der äußeren Güter ein (hom. 8, 8 [ebd. 324/8]), jedoch bleibt auch seine Theorie utopisch (Hauschild 44; Seipel 96). Ähnliche Gedanken äußert Gregor v. Naz. (or. 14, 25; 16, 26; 32, 22), wenn auch in abgeschwächter Form (Schilling 101/4). – Joh. Chrysostomos sieht ebenfalls in der Gütergemeinschaft das Ideal des sozialen Ausgleichs u. bestreitet vom naturrechtlichen Standpunkt aus die Rechtmäßigkeit des Reichtums (in 1 Tim. hom. 12, 4 [PG 62, 562/4]). Von der freiwilligen gesteigerten Freigebigkeit der Besitzenden erwartet er die Überwindung wirtschaftlicher Schwierigkeiten, wie sein soziales Programm für Kpel erkennen läßt (in Act. hom. 11, 2 [PG 60, 95f]). Auch er tadelt die Latifundienbesitzer, die mit den Erträgen ihrer Güter unzufrieden sind u. ihre Kolonen ausbeuten, um einen größeren Profit zu erzielen (in Mt. hom. 61, 3 [PG 58, 591/3]). – Bei Basilius wie auch bei Joh. Chrysostomos setzt sich aber schließlich der Gedanke durch, der Besitz sei als Lehen Gottes zu akzeptieren u. demgemäß müsse mit ihm verfahren werden (Hauschild 45). – Im Sinne der Stoa spricht *Ambrosius davon, daß Gott die Erde zum Gemeinbesitz aller bestimmt habe u. erst die *Habsucht der Menschen das Privateigentum entstehen ließ (off. 1, 28, 132; Seipel 109; in Lc. 7, 124; s. Calafato, La proprietà privata in S. Ambrogio [Torino 1958] 80f). Er zieht daraus nicht die Konsequenz der Notwendigkeit der Gütergemeinschaft, sondern fordert zum Teilen mit den Armen auf (in Ps. 118 expos. 8, 22; Nab. 12, 53). Er bewertet den G. durchaus positiv (vgl. H. Dudden, The life and times of S. Ambrose 2 [Oxford 1935] 549) u. tadelt nur das Besitzstreben der Vermögenden, die aus Habgier die Bedürftigen von ihrem ererbten Land vertreiben (Nab. 1; Alföldy 187).– Auch *Augustinus hat das Ideal der *Gütergemeinschaft der Urgemeinde von Jerusalem vor Augen (en. in Ps. 131, 5). Er weiß jedoch, daß dieses Ideal nicht für alle Christen realisierbar ist, u. so empfiehlt er, sich wenigstens der Liebe zum Eigentum zu enthalten u. mit den Notleidenden zu teilen. Er selbst lebt mit seinen Klerikern in einer Gütergemeinschaft (serm. 355, 1, 1f; 356, 3 [PL 39, 1568/70. 1575f]). Bei den dabei anstehenden Rechtsproblemen rät er dem Diakon Eraclius sogar, sein Vermögen nicht zu verteilen, sondern ein Landgut zu erwerben, das er später der Kirche übereignen könne. Er wollte damit der Anschuldigung entgehen, er habe den jungen Mann um sein Eigentum gebracht (ebd. 356, 7 [1577]). Interessant ist, daß Augustinus vom Standpunkt des sozialen Ausgleichs aus die röm. Eroberungspolitik rechtfertigt. Auf diese Weise sei, was früher wenigen gehörte, zum Gemeingut aller geworden. Die plebs Romana, die keine Äcker besaß, wird so von den Provinzialen ernährt u. versorgt (civ. D. 5, 17; Seipel 113). Andererseits liegt es Augustinus fern, die bestehende Gesellschaftsstruk-

tur in Nordafrika (kennzeichnend sind die Städte auf der einen u. die großen Güter auf der anderen Seite) ändern zu wollen, wie sein Verhalten bei den Aufständen der Circumcellionen zeigt (ep. 108, 6, 19; 185, 7, 30; W. H. C. Frend, The Donatist church [Oxford 1952] 174/7; H.-J. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre u. sozialen Haltung Augustins [1954] 55/92; G. Gottlieb, Die Circumcellionen: AnnHistConc 10 [1978] 12; A. Schindler, Art. Afrika I: TRE 1 [1977] 662/5).

b. Grundbesitz der Kirche. Bemerkenswert sind einige Stellungnahmen der Kirchenväter zum G. der Kirche. Für Joh. Chrysostomos ist der Besitz der Kirche an Äckern u. Gebäuden selbst zum Zweck der Armenfürsorge nicht wünschenswert, da sich daraus ein großer Verwaltungsaufwand ergibt u. die Priester von ihrer eigentlichen Aufgabe abgehalten werden (in Mt. hom. 86, 3 [PG 58, 766f]; Seipel 79). Ambrosius betont nüchtern, daß die Kirche ihren G. kraft kaiserlichen Rechts besitze. Wenn der Kaiser die Landgüter der Kirche konfiszieren wolle, könne er das tun, ohne daß die Bischöfe einschreiten würden. Er bemerkt aber gleichzeitig, er schenke den G. nicht weg (zur Sozialbindung des kirchlichen G. vgl. ep. 18, 15f [PL 16², 1018]), aber er mache auch keinen Streitfall daraus (ep. 21, 33 [1060]). Lediglich die Kirchengebäude will Ambrosius der Verfügungsgewalt des Kaisers entzogen wissen (ep. 20, 19 [1041f]). Die Verwaltung des Kirchengutes bedeutet auch für Augustinus eine große Last (in Joh. tract. 6, 25 [CCL 36, 66]), dennoch verteidigt er den G. der Kirche als Eigentum der Armen (ep. 185, 9, 36 [CSEL, 57,32]). Er entwickelt dabei eine Theorie kirchlichen Vermögensrechtes. Das Recht der Kirche auf Besitz eines Landgutes beruht nicht auf göttlichem Recht, da es vor Gott nur eine von allen gemeinsam bewohnte Erde u. keinen Unterschied zwischen Besitzenden u. Besitzlosen gibt. Der G. ist der Kirche durch menschliches, d. h. kaiserliches Recht zu eigen. Damit steht sie rechtlich auf derselben Stufe wie jeder andere, dessen Eigentumsrechte durch staatliche Gesetze geregelt werden, u. kann ihre Rechte geltend machen (in Joh. tract. 6, 25; Seipel 82).

c. Randgruppen u. Mönchtum. Die Großkirche hat niemals eine radikale Stellung gegenüber G. u. Eigentum eingenommen; sie ist stets für einen gerechten Ausgleich eingetreten, wobei sie sich aber durchaus der Spannung bewußt blieb, die zwischen dem ‚In-der-Welt-Sein' u. doch nicht ‚Von-der-Welt-Sein' besteht. Demgegenüber machten christliche Randgruppen die Gütergemeinschaft zur Pflicht, zB. die Gnostiker um Karpokrates u. Epiphanes (Clem. Alex. strom. 3, 7, 2/4; s. Bigelmair 708; Hengel 52f). Völlige Ablehnung jeden Eigentums begegnet bei den Apotaktiten u. den Apostolikern (Epiph. haer. 61, 1, 1 [GCS Epiph. 2, 380]). – Innerhalb der Kirche entsteht zum Ausgang des 3. u. am Beginn des 4. Jh. das Mönchtum als eine Lebensform, die u. a. die kritische Distanz zum Besitz verwirklicht. In den koinobitischen Mönchsgemeinschaften ergeben sich Möglichkeiten, zugleich den persönlichen Besitzverzicht als einen höheren Grad der Tugend u. die am Ideal der Urgemeinde orientierte Gütergemeinschaft zu praktizieren (Pachom. reg. praec. 81 [37 Boon]; Bas. reg. fus. 8f; reg. brev. 2. 85. 205; Bened. reg. 33; 55, 18 [CSEL 75, 90f. 130]; Aug. reg. 1, 5 [PL Suppl. 2, 351]; s. Bigelmair 708f; K. S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ [1964] 47/51; Hengel 59).

G. Alföldy, Römische Sozialgeschichte² (1979). – A. Bigelmair, Art. Armut II: o. Bd 1, 705/9. – P. Christophe, Les devoirs moraux des riches. L'usage du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique = Théologie, Pastorale et Spiritualité 14 (Paris 1964). – B. Grimm, Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der röm. Gesellschaft, Diss. München (1974 [1975]). – W.-D. Hauschild, Eigentum u. Reichtum: ZsEvEth 16 (1972) 34/49. – M. Hengel, Eigentum u. Reichtum in der frühen Kirche (1973). – J. Leipoldt, Der soziale Gedanke in der altchristl. Kirche (1952). – R. v. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage u. des Sozialismus in der antiken Welt³ 1/2 (1925). – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908). – J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter = Theol. Stud. Leo-Ges. 18 (Wien 1907).

Maria-Barbara von Stritzky.

Grußformen.

A. Begriffserklärung. G. sind Symbole, die den sozialen Verkehr regeln, vornehmlich bei Begegnung, Ankunft u. Abschied. Ähnlich kommen im Verhältnis zu Gott (oder Göttern) verschiedene G. vor. Die G. bestehen entweder in Handlungen, wie Bewegungen, Gebärden u. Zeichen, oder in Worten oder in Kombinationen von Gebärde u. Wort (*Geste u. Gebärde). Es scheint glaubhaft, daß sie zT. in religiösen Vorstellungen wurzeln, wobei sie *Furcht, *Demut oder Unterwerfung ausdrücken. Im Laufe der Zeit haben sich die G. in ethisch-sozialer Richtung entwickelt, u. ihr vornehmlicher Sinn besteht demgemäß in der Bekundung von Friedfertigkeit, Ehrfurcht, Achtung oder Freundlichkeit. – Wie die handgreifliche Symbolik der Unterwerfung in Gebärden (Beugung, Niederwerfung, Kuß, Proskynese usw.) zu erkennen ist, so scheint auch die älteste Form des Grußes in Gebärden bestanden zu haben. Hierzu treten dann die verbalen Symbole (Thurnwald 571f). Zu den G. im weiteren Sinn gehören demgemäß auch die Gebärden. Selbst wenn hier in erster Linie die verbalen G. zu erörtern sind, muß selbstverständlich auch auf die körperlichen Ausdrücke des Grußes Bezug genommen werden, bes. wo sie die wörtlichen G. begleiten. – Die verbalen G. sind mit den **Anredeformen eng verbunden. Ihre Entstehung verdanken sie weitgehend dem Anruf u. der Anrede, oft sind sie damit identisch, indem sie sich auf den Namen oder den Titel des Angeredeten beschränken. Auch wird der Begriff des Grüßens gewöhnlich durch Verba ausgedrückt, deren ursprünglicher Sinn im Begriff ‚anreden' liegt, wie griech. προσαγορεύειν; ἀσπάζεσθαι wiederum bezeichnet die Gebärde. Die G. wünschen dem Angeredeten ‚Gesundheit' oder ‚Stärke', vgl. zB. ἔρρωσο, salutem, vale, aber auch, wie im Griechischen, ‚Freude', χαῖρε, oder, wie im Judentum u. unter den Christen, ‚Frieden', šālôm, εἰρήνη (F. Kudlien, Art. Gesundheit: o. Bd. 10, 926/8. 935f. 938; E. Dinkler, Art. Friede: o. Bd. 8, 449). In den meisten Sprachen hat der Gruß zwei Funktionen: die des Anrufs u. die des Wunsches. Daher sind auch verschiedenartige Wünsche für das Wohlergehen des Angeredeten oder ihm nahestehender Personen mit den G. aufs engste verbunden. Viele der gewöhnlichsten Grußformeln, wie šālôm, χαῖρε, ἔρρωσο, vale usw., könnten ebensogut als Glückwunschformeln bezeichnet werden. Eine prinzipielle Trennung zwischen Gruß- u. Glückwunschformeln scheint daher kaum überall durchführbar zu sein. Es kommt immer auf die jeweilige Situation an. Auch mit den Begriffen *Akklamation u. *Chairetismos haben die G. zahlreiche Wechselbeziehungen. – Verbale G. können entweder mündlich, bei persönlicher Begegnung u. Huldigung, oder auch schriftlich vorgeführt werden. Unsere Kenntnisse der mündlichen G. im Altertum gründen sich auf Literaturwerke, die direkte Sprechpartien enthalten: dramatische Literatur, Dialoge, Huldigungen, Protokolle, daneben auch auf erzählende Literatur wie Epos, Geschichtsschreibung usw. Die schriftlichen G. finden sich vornehmlich in Briefen, Petitionen u. Adressen verschiedener Art, aber sie sind auch epigraphisch, in Elogien, Ehren- u. *Grabinschriften usw. überliefert; bei den Letztgenannten ist die Grenze zwischen mündlichen u. schriftlichen G. schwankend. Für die Gebärden sind Kunstdenkmäler die Hauptquelle, aber auch die erzählende Literatur enthält hierüber wertvolle Notizen. – Wie man bei den deutschen Grußformeln ‚leb wohl!', ‚Morgen!', ‚Tag!', ‚ade', ‚adieu' usw. heute kaum mehr denkt an einen Wunsch für ein Leben in Wohlbefinden oder einen gut verlaufenden Tag oder an Gott, wie das englische ‚how do you do?' nicht mehr als Frage empfunden wird, auf die man antworten müßte, sondern alles nur heißt ‚sei gegrüßt', wobei die spezielle Nuancierung sich lediglich aus der Situation ergibt, so ist es auch mit den antiken griech. u. lat. Grußformeln, deren ursprüngliche Bedeutung mit der Zeit belanglos wird u. deren Sinn nur noch ist ‚sei gegrüßt', nuanciert je nach der Situation (Begegnung, Abschied, Briefeingang, Briefschluß, Essen u. Trinken). So kann

zB. das von der Etymologie her so schöne u. tiefsinnige χαῖρε in einer gegebenen Situation auch die Bedeutung haben ,hau ab!', ,verschwinde!'. Der präzise Sinn der Grußformeln kann also, wenn überhaupt, nicht aus dem verwendeten Wort, sondern nur in dem bestimmten Kontext oder aus der gegebenen Situation heraus ermittelt werden, ein Charakteristikum, das sie zB. mit den Interjektionen u. Partikeln gemeinsam haben. Darum wird im folgenden darauf verzichtet, den angeführten griech. u. lat. Grußformeln jeweils eine ,Übersetzung' beizugeben.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Babylonien u. Assyrien. Die Gebärden haben eine große Rolle gespielt. Vor dem König fiel man nieder u. küßte untertänigst seine Füße (vgl. zB. El-Amarna-Taf. 60, 4f [346 Knudtzon] u.ö.: ,zu den Füßen des Königs, meines Herrn, fiel ich siebenmal u. wieder siebenmal nieder'). Sonst scheint die Erhebung der rechten Hand bis an die Stirn die allgemeine Begrüßungsform gewesen zu sein. – Für die mündlichen G. liefern besonders die babyl. Briefe reichlich Material. In altbabyl. Briefen begegnet am häufigsten der Ausdruck lū šalmatā, ,mögest Du wohl sein', daneben auch lū baltāta, ,mögest Du leben'. Auch kommt der Segenswunsch vor, zB. Šamaš u Marduk liballiṭūka, ,Šamaš u. Marduk mögen Dich am Leben erhalten' (A. Ungnad, Babyl. Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie [1914] nr. 109, 4). Häufig erkundigte man sich nach dem Befinden des Adressaten u. teilte mit, wie man sich selbst befand. Die kürzeste Formel lautete dabei: lū šalmāka – šalmāku, ,mögest Du wohl sein, ich bin wohl', vgl. lat. si valeas bene est, ego valeo. Die Variationen waren in Babylonien sehr groß u. zwar im Gegensatz zu den altakkad. u. altassyr. Briefen, wo die G. weitgehend fehlen. – In den mittelbabyl. Briefen tritt dann die G. lū šulmu am häufigsten auf u. verdrängt die älteren G., vgl. zB. ana kâša lū šulmu, lū šulmu ana bēlīja, ,Heil sei Dir, Heil sei meinem Herrn', ebenso wie ana kâša lū šulmu, jâši šulmu, ,Heil sei Dir, mir geht es gut'. Auch der Segenswunsch wird in neuer Weise variiert (vgl. The Babylonian expedition of the Univ. of Pennsylvania A 17, 1 [Philadelphia 1908] nr. 81, 4f: Šamaš u Marduk napšātika lissuru, ,Šamaš u. Marduk mögen Dein Leben beschützen!'; bes. viele Variationen zeigen die G. der El-Amarna-Briefe, zB. El-Amarna-Taf. 8, 5/7 [8 Knudtzon]: ,höchstes Heil sei Dir, Deinem Lande, Deinem Hause, Deinen Frauen, Deinen Kindern, Deinen Großen, Deinen Pferden, Deinen Wagen'). Hier ließe sich ebensogut von Glückwunschformeln reden: oft ist dem šulmu ein Gebetswunsch beigefügt, zB. ,wohlbehalten gehe Du u. in Frieden (ina šulmu) wandle Du'. Der Gebrauch von verschiedenen Höflichkeitswendungen nimmt in späterer Zeit zu. Man beachte, daß in der offiziellen Korrespondenz keine religiöse Färbung vorliegt. – In den neu-u. spätbabyl. wie auch in den neuassyr. Briefen erhält sich lū šulmu als gewöhnlichste G. In Einzelheiten herrscht aber große Variation. – Allgemein läßt sich sagen, daß in den G. des Zweistromgebietes der Wunsch nach Gesundheit u. Wohlergehen überwiegt. Sie drücken also dasselbe wie ἔρρωσο u. salve aus. Eine Entsprechung des Freudegrußes (χαῖρε), tub libbi, findet man häufig in neubabyl. u. assyr. Briefen nach dem Typus ,Bel u. Nabu mögen Heil, Güte des Herzens (= Fröhlichkeit), Güte des Fleisches (= Gesundheit) u. Länge der Tage meines Herrn befehlen' (s. ausführlich Salonen 85/112). Auch der Friedensgruß war schon im Zweistromland vereinzelt vorhanden (vgl. o. Sp. 1206). Die Frage, inwieweit diese brieflichen G. auch mündlich, also bei persönlicher Begegnung, herangezogen wurden, läßt sich dagegen kaum mit Sicherheit beantworten. – Zu den G. in den babyl.-assyr. Briefen s. bes. Salonen.

b. Ägypten. Die Ägypter grüßten entweder mit Gebärden oder in Worten oder in der Verbindung von Gebärde u. Wort. Von der stummen Begrüßung erzählt Herodot, daß sich die Ägypter bei Begegnung nicht nach griechischer Art ansprachen, sondern sich mit einer tiefen Verbeugung begrüßten (2, 80; vgl. A. B. Lloyd, Herodotus Book II. Commentary [Leiden 1976] 341 zSt.). Von den Audienzen des Königs wird berichtet, daß man sich schweigend ,auf den Bauch gab' oder in anderer Weise zu Boden warf (Grapow 113). – In den meisten Fällen dürften die Bewegungen von bestimmten Grußworten begleitet worden sein. In der Lehre des Ptahhotep liest man vom Gast: ,Dein Gesicht sei nach unten gerichtet, bis er Dich begrüßt' – ,sprich erst, wenn er Dich begrüßt hat' (ebd.). Der Vorgang des Zeremoniells wird von Höflichkeit u. Respekt bestimmt. Im Papyrus Westcar wird von den wechselseitigen Begrüßungen des Prinzen u. des weisen Dedi umständlich berichtet (der Prinz: ,Dein Befinden sei wie

das jemandes, der lebt vor dem Altwerden . . .'; der Weise: ,In Frieden, in Frieden, Lieblingskönigssohn seines Vaters, Dich lobe Dein Vater . . .'). – Im Neuägyptischen ist mehrmals die G. erhalten, womit sich jedermann begrüßte: ,Du seiest gepriesen'. Mit derselben G. begrüßten die Götter die Verstorbenen beim Totengericht (Grapow 114f). Auch die G. ,Gesundheit', ,Leben' wurden herangezogen (ebd. 115). Dieser Gruß berührt sich mit den G. der Privatbriefe, die gewöhnlich mit ,Leben', ,Wohlergehen', ,Gesundheit' anfingen. Im Mittleren Reich schrieb man etwa: A sagt zu B: Leben, Wohlergehen, Gesundheit, in der Gunst des Gottes X. In neuägyptischen Briefen: A erfreut das Herz des B. Leben, Gesundheit, Wohlergehen dank der Gunst des Gottes X. – Davon zu trennen sind die eigentlichen Willkommensanrufe, die gewöhnlich ,wie gekommen', ,Du bist gekommen', oder, im Totenreich, ,wie gekommen in Frieden, trefflicher Seliger' lauteten (ebd. 115/8). Hier fällt besonders der Ausdruck ,in Frieden' auf, der bereits in den ältesten Totentexten nachweisbar ist. Der Doppelgruß ,in Frieden, in Frieden' kommt auch als Ausdruck des täglichen Lebens im Märchen des Papyrus Westcar vor (ebd. 118). – Die Abschiedsgrüße der Ägypter entsprachen etwa unserem ,Lebewohl': ,es ist gut, daß Du gesund bist'; vgl. auch im Buch vom letzten Tag des Jahres die abschließende Phrase: ,Lebe, lebe, altes Jahr, in Frieden, in Frieden, neues Jahr' (ebd. 119). – Von Glückwunschformeln, die sich von den eigentlichen G. unterscheiden, seien genannt Ausdrücke wie ,es möge die Göttin Hathor Leben an Deine Nase geben' (Sinuhe), in Briefen des Mittleren Reiches etwa ,Amon bereite Freude in Deinem Herzen, er möge Dir ein schönes Alter geben, u. daß Du die Lebenszeit in Herzensfreude verbringst, bis Du zur Ehrwürdigkeit gelangst'. – Ähnlich wie in den altbabyl. u. -assyr. G. steht der Wunsch um Gesundheit u. Wohlergehen auch bei den Ägyptern im Vordergrund. Der χαίρειν-Gedanke begegnet ab u. zu erst in neuägyptischen Briefen, sonst fehlen Ausrufe der Freude weitgehend (ebd. 95). Auffallend ist der Gebrauch des Friedensgrußes, der an das AT erinnert. – Vgl. auch Caminos; E. Brunner-Traut, Art. Gesten: LexÄgypt 2 (1977) 576/8.

c. Persien. Über die G. der Perser sind wir schlecht unterrichtet. Die Perser dürften die ersten gewesen sein, die den Kuß als allgemeine Begrüßung einführten u. dabei drei Arten je nach den Standesverhältnissen festsetzten (vgl. hierüber Herodt. 1, 134: Wenn sich die Perser auf den Straßen begegnen, läßt sich leicht feststellen, ob die Begegnenden gleichen Standes sind. Denn anstatt einander zu begrüßen, küssen sie einander. Wenn nun der eine etwas niedriger ist, küssen sie die Wange, wenn aber der eine beträchtlich niedrigeren Standes ist, fällt er zu Boden u. küßt die Füße des anderen). – Diese Sitte hat nachher sowohl den griech. Orient als auch die Römer weitgehend beeinflußt. – Für die Kenntnis der mündlichen G. der Perser fehlt uns das Material. Über gewisse dem König entgegengebrachte Glückwunschformeln, die wohl ein allgemein-orientalisches Erbe darstellen, vgl. Klauser 217. – Die mittelpers. Briefformulare dürften ihre Vorlagen kaum früher als etwa im 5./6. Jh. nC. gehabt haben. In den Keilinschriften der Achämeniden fehlen eigentliche G. Jedoch dürfte der Einfluß des pers. Hofzeremoniells auf die spätantike Höflichkeit nicht unbedeutend gewesen sein.

II. Griechisch-römisch. a. Griechenland. 1. Terminologie. In den griech. Ausdrücken für ,grüßen' spiegeln sich Vorstellungen sowohl von Gebärden als auch der Anrede: ἀσπάζεσθαι, ἄσπασμα, δεξιοῦν bzw. προσαγορεύειν, προσαγόρευσις, πρόσρημα, πρόσρησις, χαιρετίζειν, χαιρετισμός. Es ist einleuchtend, daß die G. in der Regel von Gebärden begleitet werden, wie auch umgekehrt.

2. Gebärden. Dem klass. Griechenland war der Unterwürfigkeitsgruß, die knechtische Proskynesis, durchaus fremd. Den Gebärden ebenso wie auch den mündlichen u. schriftlichen G. liegt der Gedanke u. das Gefühl der menschlichen Gleichberechtigung zugrunde. Die Niederwerfung des Körpers als ursprüngliche Form der Untertänigkeit, das Umarmen der Knie u. dgl. waren stets dem Schutzflehenden vorbehalten, werden aber bei den Griechen der klass. Zeit nie als G. vorgefunden. Als Konon am Perserhof verhandelte, weigerte er sich, den knechtischen Gruß der Barbaren zu leisten (zum Problem allgemein vgl. E. Visser, Griechen am Perserhof u. die Proskynesis: Festschr. zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägypt. Museum [1974] 453/7). Sogar das Haupt zu verneigen (εἰς γῆν κύπτειν) galt als des freien Mannes unwürdig (Liban. decl. 5, 36 [5, 324, 20 Foerster]). – Auf den Straßen begrüßte man einander mit erhobener Hand. Zu den ältesten Begrüßungsgesten

gehörte ebenso der Händedruck (δεξιοῦσθαι, δεξιὰν διδόναι). Auch ihm war alle Unterwürfigkeit fremd. Eher drückte er innige *Freundschaft aus (vgl. ἐν χείρεσσι φύεσθαι: Od. 24, 410). Bei alltäglicher Begrüßung scheint er seltener vorgekommen zu sein: die Hand reichte man bei der Heimkehr eines Freundes, beim Empfangen eines Gastes. Auch beim Abschied kam der Händedruck vor (zB. Xen. inst. Cyr. 3, 2, 14), ebenso beim Tode (Il. 23, 75; Eur. Alc. 193). Besonders reichlich werden die Typen des Händedrucks auf den attischen Grabreliefs bezeugt. – Ab u. zu begegnet in verschiedenen künstlerischen Darstellungen das höfliche Enthüllen des Antlitzes bei verschleierten Frauen (Neumann 41_{134}). Nach langer Trennung kommt zwischen Bekannten die Umarmung (ἀσπασμός) vor (vgl. Hug 2063). Mit der Umarmung war gelegentlich der Kuß (φίλημα) verbunden. Bei Homer findet der Kuß nach langer Abwesenheit zwischen Familiengliedern statt (zB. Od. 17, 38f), die Diener küssen den heimkehrenden Helden auf Hände, Haupt u. Schultern (ebd. 16, 15f; 21, 224). – Aus Persien scheint dann die Verallgemeinerung des Kusses in die griech. Welt gedrungen zu sein. Weil sich die Männer bei Homer küßten, wollte ein Grammatiker aus ihm einen Ägypter machen (Sittl 79_1).

3. Mündliche Grußformeln. Gruß u. Lebensanschauung sind oft verbunden. Wie sich die Hellenen des Lebens freuten, so ist der Freudegruß χαῖρε, χαίρετε mit dem ganzen hellenischen Leben aufs engste verbunden (Stegmann v. Pritzwald 32; vgl. O. Michel, Art. Freude: o. Bd. 8, 371). Im Alten Orient fanden wir ihn dagegen nur spärlich vorhanden (vgl. o. Sp. 1208). Diese allgemeine Feststellung verlangt allerdings einige Modifikationen. Od. 24, 402: οὖλέ τε καὶ μάλα χαῖρε, zeigt, daß in homerischer Zeit auch der Gesundheitsgruß lebendig war (vgl. Kudlien aO. 926); nur die grammatische Form des Wortes, ob Imperativ oder Vokativ, bleibt umstritten. In welchem Umfang er aber lebte, läßt sich beim spärlichen Material nicht feststellen. Weitaus überwiegend ist im Epos jedenfalls der Freudegruß. Χαῖρε, χαίρετε, mit χαῖρε καὶ σύ, χαίρετε καὶ ὑμεῖς erwidert, sagte man nicht nur bei der salutatio (zB. Il. 9, 225; Od. 1, 123), sondern auch bei der valedictio (zB. Od. 13, 39; vgl. die Anmerkung des Aristonikos [119f Carnuth] hierzu: ὅτι οἱ παλαιοὶ καὶ ἐν τῷ ἀφίσθασθαι τὸ χαῖρε ἔλεγον ὥσπερ νῦν τὸ σώζου φαμεν). Ähnlich wurde auch bei Begrüßung der Götter das χαῖρε verwendet. Vielleicht läßt sich aber sagen, daß die Grußformel χαῖρε im Epos feierlichen Grüßen vorbehalten wurde; sonst begnügte man sich oft mit der Nennung des Namens des Begrüßten, wobei ein epitheton ornans gern beigelegt wurde (zB. Od. 7, 146), oder mit einem ‚o Freund', ‚o Fremder' usw. – In der dramatischen Literatur ändert sich das Bild kaum wesentlich. Bei allen drei Tragödiendichtern sind χαῖρε u. χαίρετε die üblichsten G. u. zwar sowohl bei Begrüßung als auch bei Abschied (vgl. Aeschyl. Ag. 538 bzw. Pers. 840; Sophocl. Ai. 91 bzw. Trach. 921; Eur. Troad. 354 bzw. Hippol. 1097). Selbst im Unglück wird diese Grußformel ab u. zu verwendet, zuweilen mit einem ὅμως (‚gleichwohl') verbunden (zB. Aeschyl. Pers. 845); ebenso war sie üblich in Zusammenhang mit dem Tode (Sophocl. Ai. 863; Eur. Phoen. 1462). – Auch Aristophanes gebraucht bei allerlei Gelegenheiten die χαῖρε-Formel (vgl. Ach. 729); manchmal aber auch ὑγίαινε. Bemerkenswert ist, daß er Plut. 322/4 die Grußformel χαῖρε altmodisch findet u. sie durch das Verbum ἀσπάζεσθαι ersetzen will. Auch das umgangssprachliche πῶς ἔχετε; (‚wie geht's?') wird von ihm benützt. – Bei Platon stellt χαῖρε die übliche Grußformel dar, vereinzelt begegnet man dem Gesundheitsgruß ἔρρωσο. Die echten wie die unechten Briefe werden dagegen mit εὖ πράττειν eingeleitet (zur theoretischen Begründung s. u. Sp. 1213). – Noch bei Menander überwiegt das χαῖρε; bemerkenswert aber, daß auch er ab u. zu den Gesundheitsgruß ἔρρωσο heranzieht (zB. dysc. 212). Theokrit kennt nur die Grußformel χαῖρε, χαίρετε u. zwar bei Begrüßung (12, 54) u. beim Abschied (2, 165). – In der klass. Zeit begegnet uns der Gruß χαῖρε überall u. wird sowohl für Götter als auch für Sterbliche unterschiedslos u. ohne soziale Abstufung verwendet. Zu Hause ebenso wie auf Straßen u. Plätzen wurde damit gegrüßt. An Pforten, Brunnen u. Wegweisern begegnete diese G. dem Wanderer; in Becher u. Geräte wurde sie eingekritzelt. Aus unzähligen Grabdenkmälern tönte sie dem Vorbeigehenden entgegen (G. Pfohl, Art. Grabinschrift I: o. Sp. 486 [mit Lit.]). Bezeichnend ist, daß der Legende nach Philippides, der Siegesbote von Marathon, mit einem χαίρετε, νικῶμεν vor den Archonten niederfiel (Lucian. laps. 3). – Mit der hellenist. u. röm. Zeit verändert sich das Bild einigermaßen. Da

die Freude als Auswirkung physischen Wohlbefindens gedacht wurde, kommt der Gesundheitsgruß wieder u. mehr zur Geltung. Ὑγίαινε, ἔρρωσο u. εὖ πράττειν treten neben dem alten χαῖρε auf. ‚Zuerst wünsche ich mir Gesundheit, zum zweiten Glück im Tun u. zum dritten Freude' (Philem. frg. 163 Kock). Im 3. (unechten?) Brief (315a/c) habe bereits Platon den Freudegruß verworfen u. stattdessen den Gruß εὖ πράττειν empfohlen sowie ausführlich damit begründet, daß die Grußformel εὖ πράττειν ‚zugleich das Wohlbefinden des Leibes u. der Seele ausdrücke' (Lucian. laps. 4; vgl. Kudlien aO. 926f). – Für engere Verbundenheit zwischen G. u. Lebensanschauung zeugt auch der Neu-Pythagorismus, dessen mystisches Zeichen, das Pentagramm, den Namen Ὑγίεια trug. Die Neu-Pythagoreer verwendeten bei allen Gelegenheiten den ὑγίαινε-Gruß, den angeblich schon die alten Pythagoreer gebraucht haben (Lucian. laps. 5). Kranke wiederum wurden mit einem καλῶς ἔχε begrüßt (salt. 76). – Eine Hauptquelle für unsere Beurteilung der griech. G. ist Lukians Schrift Pro lapsu inter salutandum, die zugleich eine Fundgrube für diesbezügliche Zitate darstellt. Aus ihr erfahren wir, wie der Gebrauch der verschiedenen G. bestimmten Regeln unterworfen war. So scheint χαῖρε der normale Morgengruß gewesen zu sein, während ὑγίαινε am Morgen ein schwerer Verstoß gegen die Etikette war. Die Schrift Lukians ist als eine Apologie gegenüber dem Vorwurf gedacht, er selbst habe diese Regel gebrochen. Nun zeigt er, daß die alte Grußformel χαῖρε gar nicht auf den Morgen oder auf die erste Begegnung beschränkt war, sondern in der Literatur bei allerlei Gelegenheiten herangezogen worden ist, sogar als Ausdruck der Feindschaft (laps. 2). Ferner, u. das scheint sein Hauptanliegen zu sein, will er, gestützt auf Platon u. die Pythagoreer (Okellos u. Archytas), nachweisen, daß die G. ὑγίαινε unter allen Umständen empfehlenswert sei, weil sie Leib u. Seele einschließe. Denselben Verstoß hatte am Morgen vor der Schlacht bei Issos Hephaistion gemacht, als er Alexander mit einem ὑγίαινε βασιλεῦ begrüßte; der König faßte es als ein gutes Omen auf (laps. 8). Keinesfalls aber, schließt Lukian (14), ist es seine Absicht gewesen, den Freude- endgültig durch den Gesundheitsgruß zu ersetzen; beide haben ihre Berechtigung. – Freude- u. Gesundheitsgruß treten neben- u. teilweise nacheinander in der griech.-heidn. Literatur auf. Vom Friedensgruß wird man dagegen keine Spur finden.

4. Briefliche Grußformeln. Die Grüße der Privatbriefe zeigen eine Kombination der Freude- u. der Gesundheitswünsche, indem von Anfang an χαίρειν im Präskript, ἔρρωσο am Ende des Briefes steht. Dasselbe gilt auch für die amtlichen Schreiben. Die normale Form des Präskripts lautet ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν (λέγει). Nach Lukian hat man ursprünglich einfach mit der Sache begonnen (laps. 3) u. Kleon habe in seinem Siegesbericht als erster das χαίρειν vorausgeschickt. In Kondolenzbriefen schrieb man gelegentlich εὖ πράττειν oder εὖ ψυχεῖν. Die Philosophen dürften auch einige spezielle Ausdrücke gebraucht haben. Platon zog das εὖ πράττειν vor (s. o. Sp. 1212f), Epikur soll εὖ διάγειν, εὖ πράττειν u. σπουδαίως ζῆν geschrieben haben (Diog. L. 3, 61; 10, 14), daneben auch ὑγιαίνειν (Lucian. laps. 5). Ptolemaios soll einen Brief an Seleukos mit ὑγίαινε angefangen u. mit χαῖρε beschlossen haben (ebd. 10). Vereinzelt tritt ein Freudegruß wie γαθεῖν auf (Athen. dipnos. 3, 98E). Allgemein läßt sich sagen, daß der Freudegruß rund 700 Jahre hindurch mit kleineren Modifikationen seine Struktur erhalten hat. – Seinem philophronetischen Charakter nach enthält der griech. Privatbrief eine Fülle von G. Das Präskript entspricht dabei der allgemeinen Begrüßung, die Schlußklausel dem Abschied, aber auch das eigentliche Briefkorpus weist verschiedenartige Gruß- u. Glückwunschausdrücke auf. Am besten lassen sich diese epistolaren G. in den Papyrusbriefen studieren (dazu s. Gerhard; Exler; Koskenniemi; Tibiletti). Im Präskript überwiegt das χαίρειν bei weitem, manchmal mit πολλά oder πλεῖστα verstärkt. Seit dem 1. Jh. nC. treten daneben das imperativische χαῖρε u. das optativische χαίροις auf (Koskenniemi 164/7). Nach dem Präskript folgt meistens eine formula valetudinis nach dem Grundtyp εἰ ἔρρωσαι (ὑγιαίνεις), εὖ ἂν ἔχοι, καὶ αὐτὸς δ' ὑγίαινον; vgl. lateinisch si vales, bene est, ego valeo. Die Variationen sind indessen zahlreich; auch begegnet die formula valetudinis syntaktisch mit dem Präskript verbunden, zB. in der Form χαίρειν καὶ (διὰ παντὸς) ὑγιαίνειν. – Etwa seit dem Beginn des 2. Jh. nC. erscheint eine neue Gesundheitsformel u. zwar vom Typ πρὸ πάντων εὔχομαί σε ὑγιαίνειν (ὁλοκληρεῖν), etwas später zB. πρὸ μὲν πάντων εὔχομαί σε ὁλόκληρον ἀπολαβεῖν κτλ. Als Fortsetzung der formula valetudinis tritt in

der Kaiserzeit die Proskynema-Formel auf: καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ. Daß es sich hier um eine Entlehnung aus dem ägypt. Briefstil handelt, scheint glaubhaft (ebd. 143). Etwa vom 2. Jh. nC. an tritt nach dem Präskript eine das Verb ἀσπάζομαι enthaltende G. auf, zB. πρὸ πάντων ἀσπάζομαί σε. Nunmehr begegnen auch kollektive Grüße wie zB. ἀσπάζομαι πάντας τοὺς ἐν οἴκῳ. Die Schlußklausel oder valedictio ist meistens kurz u. formelhaft. Neben dem üblichen ἔρρωσο findet man mitunter die erweiterte Form ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι u. dgl. An Höhergestellte schrieb man gern entweder εὐτύχει oder διευτύχει. Verschiedenartige Zusätze in der Schlußklausel können hier beiseite gelassen werden (hierzu ausführlich ebd. 152/4).

5. Glückwunschformeln. Die meisten der oben angeführten Gruß- können gleichfalls als Glückwunschformeln angesehen werden; wenn es sich zB. um den Gesundheitsgruß εὔχομαί σε ὑγιαίνειν handelt, besteht eigentlich kein Unterschied. In manchen Fällen hängt er nur vom Platz im Kontext ab. Diejenigen Glückwunsch-, die sich von den eigentlichen Grußformeln unterscheiden, drücken meistens, aber nicht ausschließlich, Hoffnungen auf materielles oder physisches Wohlbefinden aus. Unter den geläufigsten in der klass. Literatur auftretenden Glückwunschformeln seien angeführt: εὐδαιμονοίης (zB. Eur. Alc. 1137; Hippol. 105), εὐδαιμονοῖτε (Eur. Bacch. 1343; auch von Platon herangezogen), verschiedene Formen von εὐλογεῖν (zB. bei Aischylos u. Euripides), εὐτυχεῖν (Aeschyl. sept. 421; Plat. leg. 12, 941c: εἰς χρόνον ἅπαντα εὐτυχοῖ), εὐτυχοίης (Sophocl. Oed. Rex 1478; Eur. Alc. 1153; Med. 688), εὐτυχοίτην (Eur. Iph. Aul. 716), εὐτυχοῖμεν (Aeschyl. choeph. 1067), εὐτυχεῖτε (Eur. Iph. Aul. 1357). Weiter verschiedene Ausdrücke mit ὄλβος oder ὄλβιος (zB. Od. 8, 413: θεοὶ δέ τοι ὄλβια δοῖεν), mit σῴζειν, zB. σῴζεο (Callim. hymn. in Del. 150), σῷζοι (Eur. Alc. 1138), σῴζοισθε (Anth. Pal. 5, 171). Überaus häufig ist φυλάσσειν (zB. Aeschyl. choeph. 788: ὦ Ζεῦ σύ, νιν φυλάσσοις; Aristoph. equ. 499: σε φυλάττοι Ζεύς). – Eine große Anzahl Glückwunschformeln sind inschriftlich erhalten. Dekrete, Gesetze, Widmungen, Verzeichnisse, Grabinschriften zeigen sehr oft als Anfangsworte eine Weiheformel, die als ‚boni eventus apprecatio' diente (W. Larfeld, Griech. Epigraphik³ = HdbAltWiss 1, 5 [1914] 306). Solche sind Θεοί, τύχη, ἀγαθῇ τύχῃ, Θεὸς τύχα, Θεὸς ἀγαθός, ἀγαθᾷ τύχᾳ καὶ ἐπὶ σωτηρίᾳ (τῆς πόλεως) (ebd. 306f). In Schmuckgegenstände wurden Glückwunschformeln eingekritzelt wie πρόκοπτε, εὐτυχῶς πρόκοπτε (ὁ φορῶν) (vgl. Alföldi 11/4). Die epigraphisch erhaltenen Briefe schließen sich formelhaft den Papyrusbriefen nahe an. Ergiebig sind vor allem die Grabinschriften. Vom χαῖρε war schon oben die Rede (vgl. auch Larfeld aO. 438). Manchmal tritt es in Dialogform auf: der χαῖρε-Gruß des Vorbeigehenden wird vom Verstorbenen mit einem Gegengruß beantwortet, χαῖρε – χαίρετε (zB. G. Pfohl, Griech. Inschriften [1966] nr. 20). Man beachte auch Wendungen wie ταῦτ' ἀποδυράμενοι νέσθε ἐπὶ πρᾶγμ' ἀγαθόν, ‚wenn ihr das beklagt habt, dann geht zu glücklicher Tat' (Tettichos-Epigramm: ebd. S. 25); τὺ δ' εὖ πρᾶσ', [ὦ] παροδῖτα, ‚du aber lebe wohl, o Wanderer!' (ebd.) u. ä. Auch das Thema vom Tode, der allen gemeinsam ist, soll hier kurz erwähnt werden, obwohl es mehr Trost als Glückwunsch bekundet: θάρσει, οὐδεὶς ἀθάνατος, ‚sei getrost, niemand ist unsterblich'. Dieses Thema erscheint bekanntlich in manchen Variationen. – Endlich allgemeine Formeln wie εὐμοίρει, εὐτύχει u. εὐψύχει, die in den Epitaphien gang u. gäbe sind (Guarducci 150/4. 491/3; Pfohl, Grabinschrift aO. 482f).

b. Rom. 1. Terminologie. Das Grüßen wird in Rom mit den Ausdrücken salutatio, salutare, resalutare, have dicere, salutem dare et reddere u. salutem dicere bezeichnet. Die Terminologie spiegelt also nicht, wie es in Griechenland der Fall war, eine hauptsächlich von Gebärden u. Anrede bestimmte Begriffsbildung. Maßgebend ist nur der Wunsch um Gesundheit.

2. Gebärden. In älteren Zeiten unterschieden sich die röm. Grußgebärden kaum wesentlich von denjenigen der Griechen. Ähnlich wie in Griechenland begrüßte man einander auf der Straße (Plaut. aul. 114/6). Die Begrüßung geschah allgemein durch Händedruck, wahrscheinlich nach denselben Normen wie bei den Griechen. Wer die Hand eines anderen ohne Grund ergriff, galt als Schmeichler (ebd. 115b; Hor. sat. 1, 9, 4). Das Reichen der rechten Hand drückte Freundschaft u. Vertraulichkeit aus; wem Marius seine Hand bei der Rückkehr nicht reichte, war zum Tod verurteilt (Dio Cass. frg. 102, 10 [1, 346, 17 Boissevain]). Erst in der Kaiserzeit wurde das Küssen allgemeine Sitte, sogar beim Begegnen auf der Straße, was Martial Anlaß zu Scherzen bietet (8, 44, 5; 2, 10. 12,

1; 7, 95 usw.). Zu den Ehrenbezeugungen gehörte auch die Entblößung des Hauptes, die den Beamten Roms gegenüber geboten war. Den Konsul, den Triumphator sowie die höchsten Beamten Roms begrüßte man schon in republikanischer Zeit durch Aufstehen (vgl. zB. Hug 2065f); auch vor dem Träger der corona civica erhoben sich alle (Plin. n. h. 16, 13). Sonst scheint aber keine soziale Abstufung beim Grüßen bestanden zu haben. – In der Kaiserzeit ändert sich die Einstellung wesentlich. Vornehmlich durch orientalischen Einfluß entwickelt sich ein Grußzeremoniell, das auf der Rangordnung aufgebaut war u. im Kaiserkultus kulminierte. Der Codex Theodosianus (6, 24, 4; 21, 1, 109) stellt genau fest, wer die Beamten mit einem Kuß begrüßen darf usw. (Sittl 79). Mit der Begründung des Absolutismus findet die oriental. Proskynesis endgültig Eingang im röm. Reich (vgl. ausführlich Hug 2063/6 u. Treitinger 86f). – Es gab auch reichlich spezielle Grußgebärden. Der Wagenlenker grüßte mit gesenkter Peitsche (Dio Cass. 77, 10). Der militärische Gruß war dem heutigen ähnlich; Bilddenkmäler zeigen, daß man die rechte Hand gegen sein Haupt hielt (vgl. zB. Fabia 1060). Über das bei der salutatio matutina entwickelte Zeremoniell sind wir bes. gut unterrichtet (vgl. M. Bang: Friedländer, Sittengesch.[10] 4, 82/8; Hug 2066/72).

3. Mündliche Grußformeln. Der Gesundheitsgruß ist immer überwiegend u. scheint der nüchternen Natur der Römer gepaßt zu haben. Der Staatsgedanke baute vornehmlich auf körperliche Stärke. Mit salve u. vale wünschte man Gesundheit u. körperliche Tüchtigkeit. Salve war der alte Gruß bei der Begegnung (zB. Plaut. Men. 1076; Cic. fam. 8, 16, 4); mit vale nahm man Abschied (Cic. Att. 5, 2, 2; Verg. Aen. 11, 98 usw.); daneben war vale Anredegruß am Abend, dem griech. ὑγίαινε entsprechend. Auch findet man beide G. vereint (zB. Cic. fam. 8, 16, 4: vale, mi Tiro, vale et salve). Für das höhere Alter des vale-Grußes könnte die Tatsache sprechen, daß sich salve grammatisch nach dem imperativischen vale gerichtet hat (Stegmann v. Pritzwald 34). – Vor der Kaiserzeit ist die Grußformel ave, have kaum bezeugt. Nach Plaut. Poen. 994 u. ö. wäre der punische Gruß avo gewesen (chavo adoni, ‚sei glücklich, Herr'). Möglicherweise stammt also diese röm. G. aus dem Punischen. Durch ave wird vor allem das ältere salve eingeengt. Der Gebrauch des ave-Grußes ist offenbar mit dem Eindringen orientalischen Denkens in Rom in nahe Verbindung zu setzen; er drückt Ehrfurcht des Niederen gegen den Höheren aus. Mit ave wird der patronus von Klienten, vor allem aber der Kaiser vom Volke begrüßt, man denke zB. an die Einzugsformel der Gladiatoren: ave, imperator, morituri te salutant. Ähnlich wird auch der Sieger begrüßt. So steht auf einem Becher beim Namen des siegreichen Wagenlenkers have, bei denen der übrigen wiederum vale (CIL 7, 1273). Sogar Papageien wurde das have gelehrt, wie es aus Martial. 14, 73 hervorgeht (vgl. Weinreich 113/7). Aus der Komödie kennen wir umgangssprachliche G. wie quid fit, quid agitur (mit recte beantwortet); hierzu gehört auch eine G. wie: est te videre? (Petron. 67). – In der Kaiserzeit waren die Rangklassen für das Grußzeremoniell allein maßgebend. Die früher schlichte salutatio mündete in wortreiche Akklamationen, die eher in Ehrfurchtsbezeugungen eingereiht werden sollten (Stegmann v. Pritzwald 35). Über die Akklamationen, die im Theater besonders dem Kaiser, aber auch Rednern, Dichtern, Schauspielern usw. gespendet wurden, s. J. Schmidt, Art. Acclamatio: PW 1,1 (1893) 147/50; Klauser 216/33; J. Burian, Die kaiserliche Akklamation in der Spätantike: Eirene 17 (1980) 17/43.

4. Briefliche Grußformeln. Die röm. Variationen der brieflichen Grußformeln sind beträchtlich weniger zahlreich als die griechischen. Der Brief beginnt u. schließt mit einem Gruß, ersteres stets mit dem Namen des Adressaten verbunden. Am Anfang ist die geläufigste G. immer salutem dicere, salutem plurimam dicere oder bloß ein elliptisches salutem; oft werden die Abkürzungen S.D. u. S.P.D. herangezogen, daneben oft die aus dem Griechischen entlehnte Formel si vales, bene est, ego valeo = S.V.B.E.E.V. – Am Ende des Briefes folgt der Abschiedsgruß, der zahlreiche Variationen aufweist: vale; cura ut valeas; tu me diliges et valebis; etiam etiamque vale usw. – Die G. wurzeln immer im Gesundheitsgedanken. Direkte Entsprechungen zum griech. Freudegruß oder zum morgenländischen Friedensgruß findet man bei den Römern nicht.

5. Glückwunschformeln. In Rom scheiden sich die Glückwunschformeln deutlicher von den eigentlichen G. als in Griechenland. Zu notieren ist, daß sie grundsätzlich von felicitas

(nicht von salus in physischer Bedeutung) geprägt sind. Unter den in der Literatur auftretenden häufigsten Glückwunschformeln seien angeführt: bene eveniat (vertat) (Cicero; Livius), hanc rem tibi volo bene et feliciter evenire (Cicero), bene ambula (Plautus), eveniant volo tibi quae optas (Plautus), quae precor eveniant (Ovid), ite bonis avibus (Ovid), feliciter (Seneca), feliciter quod agis (Seneca), vade feliciter (Seneca), perpetua felicitate floreas (Curtius Rufus), quod mihi feliciter et bene vortat (Ennius), victoriae Cimbricae feliciter (Annius Florus), quod bonum faustum felix fortunatumque sit (Plautus; Cicero). Aus der Ediktensprache zB. eine Formel wie bonum factum (Sueton). Besondere Formeln sind in den Grabinschriften enthalten; ähnlich wie in den griech. Grabinschriften (s. o. Sp. 1216) ist die Grenzlinie zwischen Gruß u. Glückwunsch schwankend. Wünsche an den Verstorbenen zB.: ossa tua bene quiescant = O.T.B.Q., sit tibi terra levis (S.T.T.L.), opto/volo sit tibi terra levis (O.S.T.T.L. oder V.S.T.T.L.), ave, vale, bonis bene. Wünsche des Verstorbenen an den Vorbeigehenden zB.: salve viator, vale viator, tu qui legis valeas, tu qui legis vale et cum voles venito, bene valeat is qui hunc titulum perlegit meum, oro felix et hilaris vivas qui legeris et Manibus meis bene optaveris (Cagnat 285f; Huguet 73; Ch. Pietri, Art. Grabinschrift II: o. Sp. 535; für die zahlreichen Variationen ähnlicher Themen in den Carmina epigraphica s. zB. Tolman). Glück u. Gesundheit werden dem Vorbeigehenden gewünscht; nur vereinzelt begegnet ein Begriff wie hilaris.

III. Israelitisch-jüdisch. In Israel wurden, wie sämtliche Lebensäußerungen, auch die Segens- u. Grußworte mit dem Jahweglauben verbunden. Den Anspruch auf höheres Alter dürften die segnenden Grußformeln machen können, die wohl in der Magie wurzeln. Mit dem Gruß: ‚Jahwe sei mit euch‘, begrüßt Boas die Landarbeiter auf dem Felde, u. diese antworten darauf: ‚Jahwe segne Dich‘ (Ruth 2, 4). So findet man es durchgehend im AT (Lande 9/12). Es handelt sich hier im Grunde um eine Fürbitte, die ebensogut dem Begriff Glückwunsch entspricht. Zwischen Gruß- u. Glückwunschformel besteht demgemäß im AT kein wesentlicher Unterschied. Es sei auch auf gewisse Akklamationen hingewiesen, wie ‚Es lebe der König‘ (1 Sam. 10, 24), sowie auf den Ruf ‚Hosianna‘ (zB. Ps. 12, 2; vgl. Klauser 218). – Eine gewisse Entwicklung läßt sich vielleicht beobachten. Anfänglich magisch gebunden, vollzieht sich die Entwicklung des Grußes über Wunschstadium zu Formel (Stegmann v. Pritzwald 30) u. zwar nach dem Schema: 1) Gebetsstadium: Segne Dein Volk (Dtn. 26, 15); 2) Bittstadium: gesegnet seist Du von Jahwe (Ruth 3, 10); 3) Wunschstadium: Jahwe gebe Dir Frieden (Num. 6, 26); 4) Grußformel: Friede sei in allem mit König Darejaves (Brief; Esr. 5, 7). – Der Ausdruck aber, womit die Israeliten den ganzen Inhalt des Segnens zusammenfaßten, ist šālôm, ‚Friede‘. Dieses Wort besagt eigentlich mehr als die Übersetzungen εἰρήνη u. pax. Šālôm ist der Zustand des Unversehrt- u. Ungefährdetseins, der Ruhe u. der Sicherheit, des Glückes u. des Heiles im weitesten Umfang (Hempel 51), sein Bedeutungskern ist mit der ganzen Entwicklung Israels auf das engste verbunden, noch mehr als es im übrigen Orient der Fall war (vgl. Dinkler aO. [o. Sp. 1206] 448/60). – ‚Friede mit Dir‘ klingt tatsächlich durch das ganze AT; dem ankommenden Wanderer tönt es entgegen (Judt. 19, 20), der Eintretende gibt den Gruß zurück (1 Sam. 25, 6) u. dem Scheidenden wird ein glückverheißendes šālôm mit auf den Weg gegeben (ebd. 1, 17; Lande 8f). Den Friedensgruß ersetzt nicht selten die Erkundigung nach jemandes šālôm (1 Sam. 25, 5f; 2 Sam. 20, 9; 2 Reg. 4, 26; vgl. Lande 5/8). Als Segenswunsch erscheint šālôm – εἰρήνη in antiken Synagogeninschriften (zB. CIJ 2, 866f [Gerasa; 5. Jh. nC.]). Die Verbindung ‚Frieden u. Erbarmen‘ begegnet in Inschriften (ebd. 2, 828b [Dura-Europos; 244 nC.]; 804 [Apameia; 391 nC.]: εἰρήνη καὶ ἔλεος) wie in Briefen (Apc. Bar. syr. 78, 2; Fluchbrief des Josua an König Šobak § 19 [J. Macdonald, The Samaritan chronicle No. II (Berlin 1969) 196. 201]; vgl. aram. Elephantine-Ostrakon [A. Dupont-Sommer: RevHistRel 130 (1945) 17/28]: ‚Friede u. Leben‘; zu christl. Entsprechungen s. u. Sp. 1222). Die wenigen erhaltenen frühjüd. Briefe in Hebräisch oder Aramäisch (Berger 196) zeigen als Präskript lediglich den einfachen šālôm-Gruß (PMurabb. 42, 2; 43, 3; 44, 2; 46, 2; Y. Yadin: IsrExplJourn 11 [1961] 41. 43. 45. 47 nr. 1, 2; 4, 1; 10, 2; 12, 2 [aus dem Bar Kochba-Kreis; Anfang 2. Jh. nC.]). Wie griech. Briefe derselben Absender zeigen, entspricht er dem χαίρειν (Bilabel u.a., Sammelb. 8, 9843, 3; 8, 9844, 1; vgl. auch Esr. 4, 17 MT [‚Friede‘] mit 1! [3] Esr. 6, 8 LXX [χαίρειν]). Ausführliche Friedenswünsche finden sich nunmehr vornehmlich in Nachahmungen älterer, oft auf das Exil zurückdatierter Briefe (Dan. 3, 31 [98]; 6, 25 [26]; Apc. Bar. syr. 78, 2), vereinzelt auch später (zB. bSanhedrin 11b). Als Briefschluß ist der Friedenswunsch in PMurabb. 44, 8; 46, 12; 48, 6 bezeugt (im griech. Brief des Bar Kochba Bilabel u. a., Sammelb. 8, 9843, 21 dagegen ἔρρωσο). Mit PMurabb. 42, 7: ‚Friede sei dir u. dem ganzen Hause Israel‘, vgl. Gal. 6, 16. Diesem Friedensgruß, den wir schon in Babylonien u. Ägypten vorfanden (vgl. o. Sp. 1209), haben dann das NT u. die christl. Völker ihr εἰρήνη ὑμῖν u. pax vobiscum entnommen. Während aber im Christentum der Friedensgruß mit der Zeit mehr u. mehr der rituellen Sprache vorbehalten wurde, hat er sich im Judentum u. im Islam als allgemeine G. für alle Zeiten erhalten. – Über die Grußgebärden der Israeliten sind wir schlechter unterrichtet, nur erfahren wir durchgehend, daß man als Zeichen für Furcht oder Ehrfurcht ‚auf sein Gesicht fiel‘, so zB. die Brüder des Josef (Gen. 42, 6); auch fiel man auf die Knie (2 Reg. 1, 13) oder umfing die Füße (ebd. 4, 27). Unter Verwandten kam der Kuß vor (Gen. 29, 11). Daß man beim Grüßen aufstand, geht aus Lev. 19, 32 hervor. – Zu den Grüßen der Juden allgemein s. Art. Greetings and congratulations: EncJud 7 (Jerusalem 1972) 912/8.

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Gebärden. Über Gebärden gibt uns das NT nur spärlich Auskunft. Vor Jesus fielen Kranke oder Hilfesuchende nieder (Mt. 8, 2; 9, 18; Mc. 5, 7. 27; Lc. 8, 40) oder auf die Knie (Mc. 1, 40; 10, 17). Jesus reicht seine Hand (Mt. 8, 3; 12, 49). Es sei angemerkt, daß es sich in diesen Fällen um Flehen bzw. Heilen, nicht um reine G. handelt. Küssen wird außer Lc. 15, 20 nur im Zusammenhang mit dem Judaskuß erwähnt (Mt. 26, 49; Mc. 14, 45; Lc. 22, 47).

b. Mündliche Grußformeln. Auch diese kommen im NT verhältnismäßig spärlich vor. Meistens genügt die bloße Anrede wie zB. κύριε, διδάσκαλε, τέκνον usw. In den Evangelien hat der alte χαῖρε-Gruß in der Regel einen speziellen Sinn. Lc. 1, 28 wird Maria vom Engel mit den Worten χαῖρε κεχαριτωμένη begrüßt (vgl. H. G. Conzelmann, Art. χαίρω κτλ.: ThWbNT 9 [1973] 357, 25/9). Wenn Jesus Mt. 28, 9 die Grußformel χαίρετε benützt, so hat sie die besondere Bedeutung ‚seid nicht betrübt‘. Sonst wird sie nur Judas (Mt. 26, 49: χαῖρε ῥάββι) u. den röm. Soldaten (Mc. 15, 18 par. Mt. 27, 29: χαῖρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων, Joh. 19, 3: χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) in den Mund gelegt. (Gewissermaßen scheint also χαῖρε ein ethnisches Erbe dargestellt zu haben.) – Joh. 20, 19 (εἰρήνη ὑμῖν) gebraucht Jesus vereinzelt den atl. Friedensgruß. Vgl. auch Lc. 10, 5: ‚Wenn ihr in ein Haus kommt, so sprecht zuerst: Friede sei diesem Hause‘. In der Apostelgeschichte vollzieht sich der mündliche Gruß vorzugsweise durch Anredeformen wie ἄνδρες usw. oder durch den bloßen Namen.

c. Briefliche Grußformeln. In der Apostelgeschichte schließt sich der Briefgruß dem älteren griech. Usus an: vgl. zB. das Präskript Act. 15, 23: οἱ ἀπόστολοι . . . τοῖς ἀδελφοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν; die Schlußklausel ἔρρωσθε ebd. 15, 29; 23, 26: Λυσίας . . . Φήλικι χαίρειν. – Reichliches Material bieten vor allem die ntl. Briefe. Auffallend ist, daß nur Jac. 1, 1 den alten Freudegruß χαίρειν bewahrt hat (zur Erklärung vgl. Walchius 457). Wichtig ist vor allem Paulus. Seine Individualität tritt in der selbständigen Umwandlung der formelhaften Grüße hervor. Dabei verwendet er ein Schema, das in seiner Elastizität nach den Umständen variiert werden kann, jedoch grundsätzlich dieselben Grundelemente enthält, zB. Rom. 1, 1/7: ‚Paulus, Knecht Christi Jesu, berufener Apostel . . . Gnade (χάρις) sei euch u. Friede (εἰρήνη) von Gott unserem Vater u. dem Herrn Jesus Christus‘. Er nennt nicht nur seinen Namen, sondern charakterisiert auch seine Stellung als Absender. Zweitens wäre hervorzuheben die ihm typische Kombination von χάρις u. εἰρήνη. Χάρις schließt sich etymologisch dem alten χαίρειν an, die Bedeutung des Wortes, ‚Gnade‘, ist aber völlig neu (O. Knoch, Art. Gnade: o. Bd. 11, 352/5). Εἰρήνη wiederum ist eine Übertragung des hebr. šālôm: hiermit wird die harmonische Gestaltung des Lebens, ein aktiver, schöpferischer Friede ausgedrückt. Vgl. auch den Sinn des Herrenwortes Joh. 14, 27. Χάρις nähert sich der Bedeutung von ἔλεος (‚Erbarmen‘), das vereinzelt in 1 Tim. 1, 2 sich den übrigen Begriffen anschließt: χάρις, ἔλεος, εἰρήνη. Ob diese Grußformel tatsächlich von Paulus geschaffen worden ist, bleibt umstritten (Gyllenberg 27f; Gegengründe: Berger, bes. 191_3). Der atl.-jüd. Hintergrund könnte dafür sprechen, daß er hier ein älteres Erbe weiterentwickelt hat (Gyllenberg 28). Nun sind χάρις u. εἰρήνη parallele Begriffe, von

denen in der Regel χάρις mit Christus (zB. Phil. 4, 23) u. εἰρήνη mit Gott (ebd. 1, 2) assoziiert werden. – Von der griech. Epistolographie hat Paulus die Grußformeln ἀσπάζεται (zB. Phm. 23), ἀσπάζονται (1 Cor. 16, 19) oder ἀσπάσασθε (zB. 1 Thess. 5, 26) übernommen, die gewöhnlich vor der Schlußklausel zu lesen sind. Anstelle der Gesundheitsformel wird in der Schlußklausel nochmals die χάρις gewünscht, gelegentlich mit der ἀγάπη vereint, vgl. zB. 1 Cor. 16, 23f: ‚Die Gnade (χάρις) des Herrn Jesus sei mit euch. Meine Liebe (ἀγάπη) ist mit euch allen in Christus Jesus'. So vereinigen die G. des Paulus griechische u. atl. Elemente in ganz individueller Weise. – Die Petrusbriefe zeigen eine kleine Abweichung; vgl. 1 Petr. 1, 2 u. 2 Petr. 1, 2: ‚Gnade sei euch u. Friede in Fülle' (vgl. K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief[4] [1976] 23: aus Dan. 3, 98; 4, 34 LXX ?). Ähnlich wie in den paulinischen Briefen findet sich 1 Petr. 5, 13 die Grußformel ἀσπάζεται κτλ., u. die Schlußformel lautet 5, 14: ‚Friede euch allen, die ihr in Christus seid'. – Auch Johannes variiert das Schema in individueller Weise. Ingress: 1 Joh. 1, 4: ‚dies schreiben wir, damit unsere Freude erfüllt sei'; 2 Joh. 1, 3: ‚bei uns wird sein Gnade, Erbarmen u. Friede von Gott dem Vater'; 3 Joh. folgt nur dem Schema ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν. Schlußklausel: In 1 Joh. fehlt eine Schlußklausel; in 2 Joh. folgt nach dem ἀσπάζεται eine Schlußklausel, die mit dem Präskript des 1 Joh. fast identisch ist: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν κτλ.; 3 Joh. finden wir sowohl die εἰρήνη-Klausel als die Grußformel ἀσπάζεται κτλ. Eine weitere Eigenheit findet sich 3 Joh. 2: περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή (‚in jeder Hinsicht wünsche ich dir Wohlergehen u. Gesundheit, so wie es deiner Seele wohlergeht'); vielleicht nimmt diese individuelle Wendung auf den Adressaten Gaius Bezug. – Im Judasbrief (1, 2) lautet das Präskript wiederum (mit Anlehnung an Petr.) ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη. (Zur Nachahmung dieser G. durch Mani s. Hegem. act. Arch. 5 [GCS Hegem. 5, 22/4]: Μανιχαῖος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ... χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ, u. Aug. op. imperf. c. Jul. 3, 172 [PL 45, 1318]: ‚Manes apostolus Jesu Christi, filiae Menoch, gratia tibi et salus a deo nostro'.)

II. Apostolische Väter. Bemerkenswert ist, daß sich das klass. Erbe bei den Apostolischen Vätern stärker durchsetzt als bei den Briefverfassern des NT. Besonders deutlich ist dieser Zug in den Ignatius-Briefen, wo sowohl das χαίρειν-Präskript als auch die Gesundheitsklausel in ihrer alten Form nur mit wenigen christl. Zusätzen auftreten (vgl. Ign. Eph. praef.: πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ χαίρειν; 21, 2: ἔρρωσθε ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ; Magn. praef.: εὔχομαι ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ πλεῖστα χαίρειν; 15: ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ κτλ.; Rom. praef.: πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ Θεῷ ἡμῶν, ἀμώμως χαίρειν; 10, 2: ἔρρωσθε εἰς τέλος ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ; Philad. Schema ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι; 11, 2: ἀσπάζεται . . . ἔρρωσθε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν; Smyrn. praef.: πλεῖστα χαίρειν; 12, 1: ἀσπάζεται; 12, 2: χάρις ὑμῖν, ἔλεος, εἰρήνη; 13, 1: ἔρρωσθέ μοι ἐν δυνάμει πατρός; 13, 2: ἔρρωσθε ἐν χάριτι Θεοῦ. Polyc. praef.: πλεῖστα χαίρειν; 8, 3: ἀσπάζομαι . . . ἔρρωσθε ἐν κυρίῳ; vgl. auch Barn. 1, 1: χαίρετε . . . ἐν εἰρήνῃ. Der 1. Klemens- hat denselben Ingress wie die Petrusbriefe: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη . . . πληθυνθείη; in der Schlußklausel kehrt die χάρις-Formel wieder (65, 2). Einen deutlicheren Anschluß an die atl. Formeln findet man im Polykarpbrief, vgl. Polyc. Smyrn. ep. praef.: ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη κτλ.; die Schlußklausel dagegen: incolumes estote; vgl. auch Mart. Polyc. praef.: ἔλεος, εἰρήνη καὶ ἀγάπη . . . πληθυνθείη; 22, 1: ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὐχόμεθα.

III. Christliche Privatbriefe. Wie die G. allmählich von christlichen Vorstellungen geprägt wurden, zeigt sich am besten in den Papyrusbriefen. Im Präskript sind zwei Veränderungen gegenüber dem paganen Formular zu notieren. Bereits im 2. Jh. nC. findet man gelegentlich den Namen des Adressaten vorangestellt: τῷ δεῖνι ὁ δεῖνα χαίρειν; jedoch nur, wenn der Adressat sozial übergeordnet ist (unter den ältesten Beispielen PGiss. 11, 1 vJ. 118/19). In den christl. Briefen entspricht dieser Usus einer Regel fast ohne Ausnahmen, wie man zB. aus den Präskripten der Sammlung Ghedini ersehen kann. Es handelt sich um eine Mentalitätsveränderung, die vielleicht mit Mc. 9, 35 (‚Wenn einer ein Erster sein will, muß er der Letzte von allen u. der Diener aller sein') in Verbindung zu setzen ist. Auffallend ist indessen, daß dieser Ausdruck der ταπείνωσις-Ideologie (*Demut) in den ntl. Briefen u. bei den Apostolischen Vätern noch nicht zu spüren ist: bei ihnen steht der Name des Absenders immer an erster Stelle. – Noch deutlicher zeigt sich der

christl. Charakter in der dem χαίρειν beigefügten Formel ἐν κυρίῳ, ἐν κυρίῳ Θεῷ, ἐν Θεῷ usw. Sie scheint für die mystische Auffassung der geistigen Einheit von Gott u. Mensch zu zeugen (vgl. Tibiletti 29f). Diesem Usus, der im paganen Präskript völlig fehlt, war, wie wir gesehen haben (s. o. Sp. 1224), bereits Ignatius in seinen Briefen gefolgt, während er in den paulinischen Briefen noch nicht auftritt. – Die dem Präskript angeschlossene G. zeigt keine größeren Veränderungen. Ähnlich wie früher wurde das Verb εὔχομαι herangezogen, zB. POxy. 1773, 3/5 (Ghedini nr. 8; Naldini nr. 10): πρὸ μὲν πάντων εὔχομαι τῷ Θεῷ ὁλοκλήρους ὑμᾶς ἀπολαβεῖν. . . Nur fehlt regelmäßig die προσκύνημα-Formel (vgl. aber K. Thraede, Grundzüge griech.-röm. Brieftopik [1970] 81); als eine Ausnahme ist wohl POxy. 1775, 3f (Ghedini nr. 40; Naldini nr. 66) anzusehen: τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν παρὰ τῷ δεσπότῃ Θεῷ (der christl. Charakter des Briefes ist übrigens mehr als fraglich). – Größere Veränderungen beobachtet man dagegen in der Schlußklausel. Nach dem üblichen ἐρρῶσθαί σε (ὑμᾶς) εὔχομαι, das sich fast überall erhalten hat, findet man, ähnlich wie im Präskript, die Formeln ἐν κυρίῳ, ἐν κυρίῳ Θεῷ, ἐν Θεῷ, mitunter auch ἐν κυρίῳ Χριστῷ (zB. PHeid. 1, 6, 28 [Ghedini nr. 25; Naldini nr. 41]). Schon in der Korrespondenz des Abinnaios findet man ein Beispiel des später üblichen Glückwunschgrußes (PAbinn. 8, 28f: ὁ Θεὸς δὲ διαφυλάξῃ σε; zu dieser Formel vgl. u. Sp. 1227 u. Gelzer 170). – Mit ἀσπάζομαι wechselt προσαγορεύω ab, vor oder nach der Schlußklausel, ganz wie in der paganen Epistolographie (Tibiletti 52). – Obgleich neue Elemente hinzugekommen sind, haben sich doch die grundlegenden Elemente der älteren griech. G. nach wie vor erhalten: χαίρειν – ἀσπάζομαι – ἐρρῶσθαι.

IV. Kirchenväter. a. Griechische Kirchenväter. 1. Grußformeln. In den entweder direkt oder durch die Geschichtsschreibung überlieferten Briefen der griech. Kirchenväter kommen eigentliche G. verhältnismäßig spärlich vor. In der Überlieferung fehlen meistens die Präskripte; inwieweit sie ursprünglich vorhanden waren, bleibt etwas ungewiß. Allgemein läßt sich sagen, daß sich die vorhandenen G. dem alten griech. Usus, auch dem gleichzeitigen heidnischen, recht eng anschließen. Nur findet man fast regelmäßig die Formel ἐν κυρίῳ oder ἐν Χριστῷ; dagegen fehlt der Friedensgruß. Deutlich zeigt sich dieser Typus bei Athanasios, vgl. zB. im Briefe an Epiktetos das Präskript: κυρίῳ μου ἀγαπητῷ . . . Ἐπικτήτῳ . . . Ἀθανάσιος ἐν Κυρίῳ χαίρειν (PG 26, 1049). Im abschließenden Gruß hat sich wiederum die Gesundheitsformel erhalten: προσαγόρευε πάντας τοὺς μετά σου ἀδελφοὺς . . . ἐρρωμένος ἐν Κυρίῳ διάγοις (1069); vgl. den Brief an Adelphios: προσαγόρευε . . . ἐρρῶσθαί σε . . . εὐχόμεθα (1084). Das Präskript des Briefes an den Philosophen Maximos lautet: Μαξίμῳ . . . Ἀθανάσιος ἐν Κυρίῳ χαίρειν, die Schlußformel: προσαγορεύουσί σε πάντες οἱ σὺν ἡμῖν (1085. 1089). – Noch spärlicher sind die G. bei Joh. Chrysostomos; wo sie vorliegen, folgen sie demselben Schema, zB. ep. ad Innoc. 1, Präskript: τῷ δεσπότῃ . . . Ἰννοκεντίῳ ἐν Κυρίῳ χαίρειν; Schlußformel: διηνεκῶς ἐρρωμένος ὑπερεύχου μου (PG 52, 529f. 536). Auch die gewaltige Korrespondenz der Kappadokier bietet verhältnismäßig wenig einschlägiges Material. Jedenfalls lebt bei ihnen das klass. Erbe bes. stark. Vereinzelt kommt das Präskript nach alter Art im Corpus der Basileios-Briefe vor, zB. ep. 364: τῷ δεσπότῃ μου . . . Βασιλείῳ Ἀπολινάριος ἐν Κυρίῳ χαίρειν; die Schlußformel desselben Briefes lautet: ἔρρωσο, δέσποτα ποθεινότατε. Auch die ἀσπάζεσθαι-Klausel findet man ab u. zu, zB. ep. 218: πάντα τὸν τίμιον κλῆρον . . . ἀσπαζόμεθα διὰ σοῦ; ep. 256: πᾶσαν τὴν ἐν Χριστῷ ἀδελφότητα ἀσπάσασθε ἐξ ἡμῶν; man beachte, daß es sich in beiden Fällen um Kollektive handelt. Vereinzelt ein Ausdruck wie ep. 200: διαφυλαχθείης ἡμῖν καὶ ταῖς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαις χάριτι τοῦ ἁγίου . . . – Ähnlich bei Gregor v. Naz. Ab u. zu tritt das klass. Präskript auf, zB. ep. 101, 1 (SC 208, 36): τῷ τιμιωτάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ ἀδελφῷ καὶ συμπρεσβυτέρῳ Κληδονίῳ Γρηγόριος ἐν Κυρίῳ χαίρειν; ep. 238 (GCS 53, 170): τῇ εὐλαβεστάτῃ . . . ἐν Χριστῷ ἀδελφότητι. . . Γρηγόριος ἐν Κυρίῳ χαίρειν. In demselben Brief findet man auch die Gesundheitsformel ἐρρωμένους ὑμᾶς . . . ὁ Κυρίος σκεπάζοι (171). Auch das Verb προσαγορεύειν begegnet, zB. ep. 212 (153): προσαγορεύω σε τὴν νέαν . . . ἐλπίδα . . . – Bei Theodoret notiert man, daß die an einzelne Adressaten gerichteten Briefe gewöhnlich kein eigentliches Präskript tragen (ähnlich wie zB. bei Libanios), nur kurz etwa Ἀνατολίῳ πατρικίῳ. Briefe dagegen, die mehr offiziellen Charakters sind, oder die an Gemeinden oder von Gemeinden geschrieben sind, tragen den alten χαίρειν-Gruß, zB. Joh. Ant. ep. pop. Cpol. praescr. (AConcOec 1, 1,

5, 128, 24): τῷ εὐλαβεστάτῳ ... λαῷ ... ἡ σύνοδος, oder Joh. Ant. ep. senat. Cpol. (ebd. 127, 29): τῇ θεοφιλεῖ ... συγκλήτῳ ἡ ἁγία σύνοδος ἐν Κυρίῳ χαίρειν.

2. *Glückwunschformeln.* Bei den griech. Kirchenvätern ebenso wie in der geschichtlichen Literatur vornehmlich des 4. Jh. findet sich eine Menge kaiserlicher, bischöflicher u. anderer Briefe, die oft eine Glückwunschformel vom Typus ὁ Θεός σε (ὑμᾶς) διαφυλάττοι, lateinisch ,Deus te (vos) conservet' tragen. Denselben Typus fanden wir bereits in Papyrusbriefen vom 3. Jh. an. Viele Varianten kommen vor, zB. διαφυλάττοι, διαφυλάξαι, διαφυλάξῃ. In der handschriftlichen Tradition begegnet häufig das Futurum διαφυλάξει, das jedoch sekundär zu sein scheint (vgl. Gelzer). Bemerkenswert ist, daß im 4. Jh. auch heidnische Schriftsteller dieselbe Wendung heranziehen (vgl. Iulian. Imp. ep. 11, 425d [1, 2², 18 Bidez]: σῴζοιό μοι ... ὑπὸ τοῦ πάντα ἐφορῶντος θεοῦ ,möge der allüberschauende Gott dich mir behüten'; 13 u. 30 [20. 58]: ἐρρωμένον σε ἡ θεία πρόνοια διαφυλάξοι πολλοῖς χρόνοις, ,die göttliche Vorsehung erhalte dich auf lange Zeit gesund'; 73, 429 [76]: ἐρρωμένους ὑμᾶς οἱ θεοὶ σῴζοιεν τὸν ἅπαντα χρόνον, ,mögen die Götter eure Wohlfahrt erhalten für alle Zeit'; man beachte den Plural οἱ θεοί; der Brief ist iJ. 362 geschrieben, nachdem der Kaiser dem Christentum den Kampf offen angesagt hatte; vgl. Gelzer 175). – Obgleich die Verben σῴζειν u. φυλάσσειν schon im klass. Griechisch für göttliche Bewahrung gebraucht wurden (s. o. Sp. 1215; Gelzer 175), handelt es sich offenbar um einen typisch christl. Ausdruck. Allem Anschein nach ist diese Glückwunschformel, in atl. Tradition wurzelnd, durch die LXX in die christl. Sprache gekommen (vgl. ebd. 174; s. zB. Num. 6, 24: εὐλογῆσαι σε κύριος καὶ φυλάξαι σε, ,der Herr segne dich u. behüte dich')

b. Lateinische Kirchenväter. Wie bei den griech. Kirchenvätern der χαίρειν-Gruß, so lebt bei den lat. das klass. salutem im Präskript weiter fort, sogar ohne den Zusatz in Domino; auch hier ist zu beobachten, daß ein beträchtlicher Teil der Briefe ohne Präskript überliefert ist (zB. Aug. ep. 114: Domino dilectissimo filio Florentino Augustinus in Domino salutem; Leo M. ep. 2: Leo episcopus Septimio salutem; in den an Leo gerichteten Briefen aber ἐν Κυρίῳ χαίρειν, zB. ep. 26 [von Flavianus]). Ambrosius läßt in der Regel den Zusatz in Domino fort, zB. ep. 5 (4) (CSEL 82, 1, 35): Ambrosius Felici salutem; manchmal auch salutem, zB. ep. extra coll. 12 (1) (82, 3, 219): Beatissimo Augusto Gratiano ... Ambrosius episcopus. Sidonius schreibt immer nach dem Typus Sidonius Ecdicio suo salutem. Gregor d. Gr. läßt das Wort salutem fort, zB. ep. 1, 6 (PL 77, 450 C): Gregorius Narsae patricio, oder mit der *Devotionsformel wie ep. 1, 1 (441 A): Gregorius servus servorum Dei, universis episcopis per Siciliam constitutis. Bei Augustinus fehlt in der Regel die Schlußformel, bei den anderen tritt eine Gesundheitsformel wechselnder Art auf, vgl. Leo M. ep. 10: Deus vos incolumes custodiat; Ambr. ep. 36 (2) (PL 16², 926A): vale et nos dilige, ut facis; vale, et nos amantes tui dilige (926C); bes. häufig wie in ep. 51 (15) (999D): valete, fratres, et diligite me: quia ego vos diligo. Sidonius wiederum schließt in der Regel seine Briefe mit einem einfachen vale ab. Bei Gregor d. Gr. fehlt die Schlußklausel gewöhnlich, vereinzelt tritt aber eine Glückwunschformel auf wie ep. 9, 123 (PL 77, 1057 B): dulcissimas filias meas ... mea peto vice salutari, oder ep. 14, 17 (1328 C): omnipotens autem Deus sua vos protectione custodiat. – Man beachte die Ähnlichkeit mit der griech. Formel ὁ Θεός σε διαφυλάττοι (vgl. o. Sp. 1227). – Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich die Kirchenväter, sowohl die griech. als auch die lat., in ihrer Grußterminologie weit mehr dem klass. Usus als demjenigen des NT wie auch dem der Apostolischen Väter anschließen. Von der χάρις, dem ἔλεος u. vor allem der εἰρήνη spürt man überraschend wenig. Alle drei, aber bes. der Friedensgruß, scheinen zu dieser Zeit schon überwiegend der rituellen Sprache vorbehalten worden zu sein.

V. *Grabinschriften, Liturgie u.ä. a. Grabinschriften.* Am deutlichsten zeigen sich die Unterschiede zwischen paganen u. christlichen Gruß- u. Glückwunschformeln in den Akklamationen der *Grabinschriften. Dem röm. Usus folgend, wie er in glückwünschenden Akklamationen an den Kaiser oder an andere prominente Persönlichkeiten angewendet wurde, brauchten auch die Christen in den Grabinschriften, in den Gebeten u. in der Liturgie besondere Formen, wodurch sie ihren Glauben deutlich zeigen wollten. Teils haben sich diese in Gebets- u. liturgischen Formeln erhalten, teils u. zwar vornehmlich in den Akklamationen der Epitaphien. Unter ihnen treten auch solche auf, die uns bereits aus paganem Usus bekannt sind, wie zB. griechisch γρηγόρει, εὐψύχει, εὐμοίρει, θάρσει, μὴ

λυποῦ, οὐδεὶς ἀθάνατος, auch καλῶς ἤλθετε, καλῶς ἀπέλθετε (6. Jh., vgl. J./L. Robert, Bull. ép.: RevÉtGr 79 [1966] 348 nr. 99), lateinisch zB. agas bene, ave, aveas, feliciter, vale, ave vale (vgl. die Zusammenstellungen von Grossi-Gondi 229). In den meisten Fällen handelt es sich aber um spezifisch christliche Formeln, die sich um drei Hauptthemen gruppieren lassen: 1) Friede, 2) refrigerium, 3) das glückliche Leben in Gott. Zu 1) vgl. ebd. 221/3 unter den griech. Ausdrücken εἰρήνη σοι; εἰρήνη σοι ἐν Θεῷ; εἰρήνη ὑμῖν πᾶσι ἐν Θεῷ; εἰρήνη μενέτω σοι ἐν Κυρίῳ; εἰρήνη σοι ἐν οὐρανῷ; εἰρήνη τῷ πνεύματι; ἐν εἰρήνῃ τὸ πνεῦμά σου; ἐν εἰρήνῃ (εἰς εἰρήνην) ἡ κοίμησις αὐτοῦ; εἰς εἰρήνην ἡ ψυχὴ αὐτοῦ; εἰρήνην ἔχετε ἀδελφοί (vgl. Pfohl, Grabinschrift aO. [o. Sp. 1216] 507). Zu lateinisch pax, pax tibi, pax tibi cum sanctis, pax tibi benedicte, pax tecum sit, pax tecum sit in aeternum cum tuis, pax tecum in Domino, pax semper, te in pace, tecum in pace, in pace Domini dormias, in pace Christi, in pace Dei, in pace Domini, in pace et irene, in pace et benedictione, in pace cum sanctis, in pacem estote, in pacem te suscipiant omnium ispirita sanctorum, in Deo pacem usw. vgl. Grossi-Gondi 221/3 u. Pietri aO. (o. Sp. 1219) 556/60. In der Bibel begegnet oft die Auffassung von Gott als Quelle des Lebens (zB. Ps. 35, 10; 41, 3; Apc. 7, 17; Joh. 7, 37 usw.). Entsprechend tritt der Begriff refrigerium in den Wunschformeln der Grabinschriften häufig auf. Vereinzelt griechisch ἀνάψυξις τῷ πνεύματι; überall lateinisch zB. refrigerium dulcissimo coniugi, in refrigerium spiritus Licini, refrigerium et in pace, in refrigerio spiritus tuus, in refrigerio anima tua, esto in refrigerio, refrigeretis, refrigera bene et ora pro nos (sic), refrigeri in pace, refrigeres in bono, refrigeret Deus spiritum tuum, refrigeret in pace tibi Deus, refrigeret nos qui omnia potest usw. (vgl. Grossi-Gondi 225/8 u. Pietri aO. 561f). Die ,vivas'-Formel hat ihren Grund in ntl. Vorstellungen (vgl. zB. Joh. 14, 19 u.ö.). Die Gläubigen wünschen den Verstorbenen dieses Leben in Gott u. in Christus zusammen mit den Heiligen. Griechisch ζῇς εἰς Θεόν, ζῇς ἐν Θεῷ κυρίῳ Χριστῷ, ζήσαις ἐν Κυρίῳ, ζήσαις ἐν ὀνόματι Θεοῦ, ἐν ἁγίῳ πνεύματι Θεοῦ εἰς ἀγάπην κτλ.; lateinisch vivas in Deo, vivas in Domino, vivas in spirito sancto, vivas inter sanctis (sic), vivas inter iustis, vivas in pace, vivas in aeterno, vivas felicissime, vivas cum tuis, vivet in nomine Petri in pace; sehr oft elliptisch wie zB. in Domino, in Domino et Iesu Christo, spiritus tuus in Deo, spiritus tuus inter sanctos. – Weitere Akklamationen, die sich den oben angeführten Kategorien nicht unmittelbar anschließen: Χριστὸς μετά σου, εἰς ἑῶνα μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ τὸ ψύχιν, ἡ σὴ ψυχὴ ἀθάνατος παρὰ Χρηστῷ; lateinisch zB. accepta sis in Christo, benedicta in Christi gremium, spiritus tuus bene requiescat in Deo, aeterna tibi lux, Timothea in Christo, spes in Deo usw.

b. Gebet, Liturgie u.ä. Von den verschiedenen Gebeten, die sich an Gott, an Christus oder an die Heiligen richten, soll hier nicht gesprochen werden. Es sei auf die erschöpfenden Ausführungen von A. Baumstark (Art. Chairetismos: o. Bd. 2, 993/1006) hingewiesen. Selbst wenn sie sich inhaltlich den Glückwünschen, u. zwar bes. den Akklamationen der Grabinschriften, recht eng anschließen, wären sie doch prinzipiell von diesen zu trennen. – Auch die Gruß- u. Glückwunschformeln der alten Liturgie schließen sich in den wesentlichen Zügen der akklamatorischen Praxis an. Hierüber sowie auch über die Akklamationen auf den Synoden u. Konzilien vgl. Klauser 225/7. Ebd. 227/31 werden die verschiedenen Formeln eingehend erörtert, zB. εἰς αἰῶνα, εὐτυχῶς, feliciter, πολλὰ τὰ ἔτη, ζήσῃς, vivas usw. Zum Dominus vobiscum s. van Unnik. Unter den wechselseitigen G. der Liturgie vgl. weiter den Friedensgruß εἰρήνη σοι, ,pax tecum' oder ,vobiscum' (zB. Isid. Pel. ep. 1, 122; Ch. Mohrmann, Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens: Misc. G. Mercati 1 = StudTest 121 [Città del Vat. 1946] 445f; J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 1⁵ [Wien 1962] 502), χαίροις ἀββᾶ, εἰρήνη σοι ἀββᾶς (R. Draguet, Un paralipomenon pachômien inconnu dans le Karakallou 251: Mélanges E. Tisserant 2 = StudTest 232 [Città del Vat. 1964] 59). Zu den akklamatorischen Gebärden vgl. Klauser 232. Die Sitte, das Heiligtum beim Vorübergehen zu grüßen, ist schon in heidnischer Zeit bekannt (Apul. apol. 56, 4: si fanum aliquod praetereat, nefas habet adorandi gratia manum labris admovere); für die christl. Zeit vgl. F. J. Dölger, Heidn. Begrüßung u. christl. Verhöhnung der Heidentempel: ACh 3 (1932) 203; ders., Echo aus Antike u. Christentum: ebd. 6 (1940/50) 69. Ebenso wurde der Altar der Kirche durch Entblößen des Hauptes begrüßt (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 43). Vor dem Presbyter soll sich der Diakon verneigen (Commod. instr. 2, 23 [27], 8 [CCL 128, 61]).

A. Alföldi, Ein Glückwunsch aus der röm. Kaiserzeit: Festschr. H. R. Hahnloser (Basel 1961) 11/4. – A. Baumstark, Liturgie comparée[3] (Chevetogne 1953) 93f. – K. Berger, Apostelbrief u. apostolische Rede: ZNW 65 (1974) 191/207. – K. Bogen, Gesten u. Begrüßungsszenen auf attischen Vasen = Habelts Diss.-Drucke, Klass. Arch. 2 (1969). – C. A. Bouman, Variants in the introduction to the eucharistic prayer: VigChr 4 (1950) 94/115. – E. Brandt, Gruß u. Gebet. Eine Studie zu Gebärden in der minoisch-mykenischen u. frühgriech. Kunst (1965). – R. Cagnat, Cours d'épigraphie latine (Paris 1914). – R. A. Caminos, Art. Grußformeln: LexÄgypt 2 (1977) 915/7. – R.-G. Coquin, L'anaphore alexandrine de S. Marc: Muséon 82 (1969) 314f. – B. Couroyer, BRK et les formules égyptiennes de salutations: RevBibl 85 (1978) 575/85. – K. Deissner, Paulus u. die Mystik seiner Zeit[2] (1921). – H. Engberding, Der Gruß des Priesters zu Beginn der εὐχαριστία in östl. Liturgien: JbLiturgWiss 9 (1929) 138/43. – F. X. Exler, The form of the ancient Greek letter, Diss. Washington (1923). – Ph. Fabia, Art. Salutatio: DarS 4, 2 (1918) 1059/61. – W. Foerster, Art. εἰρήνη: ThWbNT 2 (1935) 398/418. – G. Friedrich, Lohmeyers These über das paulinische Briefpräskript kritisch beleuchtet: TheolLitZ 81 (1956) 343/6. – I. Gelzer, Die Orthographie des Grußes ὁ θεός σε διαφυλάξαι: Hermes 74 (1939) 167/75. – G. A. Gerhard, Untersuchungen zur Geschichte des griech. Briefes I: Philol 18 (1905) 27/65. – G. Ghedini, Lettere cristiane dai papiri greci del 3° e 4° secolo (Milano 1923). – H. Grapow, Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten u. wie sie miteinander sprachen[2] = AbhBerlin 26 (1960). – H. Gross, Art. Gruß: LThK[2] 4 (1960) 1255f. – F. Grossi-Gondi, Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale (Roma 1920). – M. Guarducci, Epigrafia greca 3 (Roma 1974). – R. Gyllenberg, De inledande hälsningarna i de paulinska breven: Svensk-ExegetÅrsb 16 (1951) 21/31. – J. Hempel, Die israelit. Anschauungen von Segen u. Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen: ZsDtMorg-Ges 79 (1925) 20/110. – A. Hug, Art. Salutatio: PW 1A, 2 (1920) 2060/72. – P. B. Huguet, Epigrafia latina[2] (Barcelona 1963). – Th. Klauser, Art. Akklamation: o. Bd. 2, 216/33. – H. Koskenniemi, Studien zur Idee u. Phraseologie des griech. Briefes = Ann. Acad. Scient. Fenn. 102, 2 (Helsinki 1956). – I. Lande, Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im AT (Leiden 1949). – E. Lohmeyer, Probleme paulinischer Theologie: ZNW 26 (1927) 158/73. – M. Naldini, Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei sec. II–IV = Studi e testi di papirologia 3 (Firenze 1968). – G. Neumann, Gesten u. Gebärden in der griech. Kunst (1965). – O. Roller, Das Formular der paulinischen Briefe = BeitrWissATNT 4, 6 (1933). – E. Salonen, Die Gruß- u. Höflichkeitsformeln in babyl.-assyr. Briefen = Soc. Or. Fenn. Stud. Orient. 38 (Helsinki 1967). – F. Scholz, Gruß u. Anruf: ZsVerglSprachforsch 74 (1956) 129/45. – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – K. Stegmann v. Pritzwald, Der Sinn einiger Grußformeln im Lichte kulturhistorischer Parallelen: Wörter u. Sachen 10 (1927) 23/44. – R. Thurnwald, Art. Gruß: ReallexVorgesch 4, 2 (1926) 571/6. – G. Tibiletti, Le lettere private nei papiri greci del 3° e 4° sec. d. C. = Scienze filologiche e letteratura 15 (Milano 1979). – J. A. Tolman, A study of the sepulchral inscriptions in Buecheler's Carmina Epigraphica Latina (Chicago 1910). – O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell[2] (1956). – W. C. van Unnik, ‚Dominus vobiscum', the background of a liturgical formula: New Testament Essays. Studies in memory of Th. W. Manson (Manchester 1959) 270/305. – J. G. Walchius, De formulis salutandi apostolicis: ders., Miscellanea sacra (Amstelodami 1744) 436/61. – O. Weinreich, Studien zu Martial (1928). – P. Wendland, Die urchristl. Literaturformen: HdbNT 1, 3 (1912). – A. Wilhelm, ΕΥΤΥΧΕΙ ΕΥΓΕΝΙ: WienStud 24 (1902) 596/600. – E. Wipszycka, Remarques sur les lettres privées chrétiennes des 2e–4e s.: JournJurPapyr 18 (1974) 203/21. – H. Zilliacus, Art. Anredeformen: JbAC 7 (1964) 167/82.

Henrik Zilliacus.

Gürtel.

A. Allgemeines. Der G. gehört als Scham-G. u. Schutz der *Genitalien zu den frühesten vom Menschen verfertigten Gegenständen u. stellt wohl das erste Bekleidungsstück dar (Fehrle $38f_4$; Schuppe 129; vgl. Gen. 3, 7 LXX: περιζώματα; zu den Ägyptern: A. Erman/H. Ranke, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum[2] [1923] Reg. s. v. G.; E. Feucht, Art. G.: LexÄgypt 2 [1977] 917/9; zu den Äthiopiern: Strab. 17, 2, 3). Der Schurz ist nur eine Weiterbildung dieses G. (δία-, περίζωμα; vgl. Pollux 7, 60 [2, 68f Bethe]; zur minoisch-mykenischen u. homerischen Zeit s. Marinatos A 21/4. A 11f; zur griech. Umwelt s. ebd. 34f; cinctorium, cinctus, -tutus, subligaculum, -ar, ferner campestre, licium, limus; dazu Bonfante Warren 597f. 609). Der Scham-G. schützte bei der Arbeit u. beim Kampf. Viele antike Randvölker u. auch die Wettkämpfer in Griechenland kämpften nackt oder nur mit einem Scham-G. bekleidet (Germanen: Tac. Germ. 6, 1; dazu R. Much/H. Jankuhn im Komm.[3] zSt. [1967] 139f; Galater: Posidon.: Diod. Sic. 5, 29, 2; griechische Wettkämpfer: Thuc. 1, 6, 5; F. Jacoby zu FGrHist 487 F 11; Schol. Il. 23, 683 [5, 473 Erbse]; Isid. orig. 18, 17, 2; vgl. W. W. Hyde, Art. Orsippos: PW 18, 2 [1942] 1420/2; ferner die Statuetten nackter, nur mit Helm u. breitem Lendenschurz versehener Krieger aus Olympia, 7. Jh. vC.; dazu Brandenburg, Studien 21f). Hingegen waren die Römer vollständiger Nacktheit abgeneigt (Bonfante Warren 588; *Gymnasium). Abgesehen vom Schamgefühl lag ein weiterer Grund für die Erfindung des G. darin, die machtvollen, aber zugleich auch gefährdeten Geschlechtsorgane, zu denen bei der Frau auch die Brüste gehören, vor Dämonen u. dem *Bösen Blick zu schützen (Fehrle 38f; zum Schamgefühl Cic. off. 1, 126/9). Deshalb wurden wohl auch die Verurteilten nicht nackt, sondern mit einem Schurz gegürtet hingerichtet (F. Halkin: AnalBoll 83 [1965] 416). Andererseits konnte der G. auch als sexuelles Reizmittel u. als Schmuck dienen. Da der um Hüften oder Busen getragene G. Kreisform hat, schrieb man ihm bisweilen auch die Eigenschaften des magischen Kreises zu (vgl. W. Pax, Art. Circumambulatio: o. Bd. 3, 143/52; R. Mehrlein, Art. Drei: ebd. 4, 290f; Nilsson, Rel.[3] 1, 113; Kretzenbacher). Im weiteren Sinn gehört der G. zu den Fäden, Schnüren, Stricken, Bändern u. Ketten, die man um den Kopf, den Hals, den Oberkörper oder die Gliedmaßen trug u. die wohl zunächst als magisches Schutzmittel wirken sollten, wie die griech. Bezeichnungen für Amulett, περίαπτον u. περίαμμα, zeigen (Bonner 2f u. u. Sp. 1245). Die Eigenschaft des G., sich schließen u. öffnen zu lassen, verknüpfte ihn auch mit den Vorstellungen vom magischen *Binden u. Lösen sowie der Fessel (Eitrem, Reg. s. v. Binden; ders./H. Herter, Art. Bindezauber: o. Bd. 2, 380/5; Nilsson, Rel.[3] 1, 114; Binder 93f. 121f; Kretzenbacher 68/83). Deshalb schrieb man dem G. manchmal ambivalente Kraft zu: er bindet u. löst (PGM[2] IV 79/82 u. u. Sp. 1248f). Seine magische Kraft glaubte man noch dadurch steigern zu können, daß man bestimmte Materialien u. Farben wählte oder auf ihm zauberkräftige Zeichen, Steine u. Schutzmittel anbrachte. Insofern waren die Bullae an römischen G. nicht immer nur Schmuck, wie man allgemein glaubt, sondern sollten auf magische Weise den Träger des G. schützen (Stellen: J. Poeschel, Art. bulla: ThesLL 2, 2241, 70/8; s. u. Sp. 1261). – Die Vorstellungen des antiken u. christl. Volksglaubens sind weithin nur verständlich, wenn man zugleich nach dem Träger des G. fragt, denn aufgrund des Glaubens an die Übertragbarkeit numinoser Macht (*Dynamis) hat der G. teil an der Macht seines Trägers (vgl. H. Wagenvoort, Art. Contactus: o. Bd. 3, 404/21; W. Speyer, Die Segenskraft des ‚göttlichen' Fußes: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 293/309). Trug den G. ein männlicher oder weiblicher Gott, Heros oder Heiliger, so verfügte der G. nach antikem u. christlichem Volksglauben über dessen numinose Kraft (bei den Germanen der G. Thors; dazu J. de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte 1[2] [1956] 292). Ebenfalls konnte eine reine Jungfrau eine derartige wunderbare Kraft besitzen; denn geschlechtliche Unberührtheit u. Enthaltsamkeit galten als machtvoll (Fehrle 54/64. 220; Wagenvoort aO. 406). Deshalb meinte man auch, der G. einer reinen Jungfrau oder eines enthaltsam lebenden Mannes sei mit magisch-numinoser Kraft erfüllt. Der Glaube an die Wunderkraft bestimmter G. in Antike u. Christentum ist also aus dem Glauben an die magischen Kräfte des G. u. an die numinosen Kräfte seines Trägers entstanden. (Die von Oldenberg 465_2 mitgeteilten Er-

klärungsversuche befriedigen nicht.) – Knaben u. Mädchen waren in der Frühzeit der antiken Mittelmeerkulturen ähnlich wie bei vielen Naturvölkern der wärmeren Zonen zunächst ungegürtet u. unbekleidet (vgl. Callim. hymn. in Dian. 14. 43). Erst zZt. der Geschlechtsreife erhielten sie den G. als erstes Kleidungsstück (Schwyzer 29f). Der G. konnte so zu einem Zeichen einer rituellen Aufnahmezeremonie werden. Mit der Geschlechtsreife wurden Knaben u. Mädchen in die Sakralgemeinschaft der Erwachsenen aufgenommen. ‚In der Religion Zarathustras wird ein Junge oder Mädchen gewöhnlich mit sieben Jahren in die Gemeinschaft aufgenommen, indem ihm sudre-sedre u. kusti angelegt werden (M. Boyce, Zoroastrianism: C. J. Bleeker/G. Widengren [Hrsg.], Historia religionum 2 [Leiden 1971] 220). Sedre ist ein Hemd, kusti ein G. (neupers. = mittelpers. kustīk statt awest. yāh-; die awest. Belege bei Ch. Bartholomae, Altiranisches Wb. [1904] 1290f). Er wird als 'Glaubensschnur' gedeutet u. ist aus 72 langen Schafwollfäden zusammengewoben. Der kusti wurde u. wird meist dreimal um die Taille gewunden u. mit drei Knoten befestigt (nach anderem lokalen Brauch auch zweimal mit vorn u. hinten jeweils zwei Knoten); früher wurde er unterhalb der Achselhöhle angelegt (Nirangistan 85; ebd. 85/7. 91/6 [ed. A. Waag (1941)] Näheres über Brauch u. Notwendigkeit). Der orthodoxe Zoroastrier legt sedre u. kusti nur bei bestimmten Waschungen ab. Durch Tragen insbes. des G. symbolisiert er, daß er im Sinne Ahura Mazdā's stets gut zu denken, zu reden u. zu handeln in der Lage ist. In diesem Sinne läßt sich das 'Gebet beim G. Umbinden' (nīrang ī kustīk bastan; Text bei K. F. Geldner, Avesta 2 [1889] 35; Übers. bei F. Wolff, Avesta [1910] 133) mit einer relativ ausgeführten Symbolik kommentieren (J. Darmesteter, Le Zend-Avesta 2 [1893] 685f; E. W. West, Pahlavi-Texts 2 [Oxford 1882] 383/8). Aus ihr ist das Bekenntnis zu Aša (Wahrheit) u. der Kampf gegen den Bösen Geist Angra Mainyu das Wichtigste' [C. Colpe]. Dazu vgl. ferner H. F. J. Junker, Der wißbegierige Sohn. Ein mittelpers. Text über das Kustīk (1959), bes. 27/30. Aus geschichtlicher Zeit ist für Indien eine G.investitur mit apotropäischem Zweck bei der Schülerweihe bezeugt (Oldenberg 465; Scheftelowitz 48). In einzelnen Kulturen gehört die Investitur mit einem eigenen G. zur Weihezeremonie für ein religiöses oder staatliches Amt (ethnologische Beispiele: ebd. 49; H. Plischke, G.investitur polynesischer Oberhäuptlinge: Anthropos 25 [1930] 147/62; ebd. 161 zur Weihe des polynesischen Priesters). – Im Iran erhielt der Vasall vom König den G. als Zeichen seines Standes (Widengren 140/6). ‚Das altpers. Wort bandaka, 'Gefolgsmann', das Darius d. Gr. in seiner Bisutun-Inschrift für seine obersten Beamten gebraucht, bezeichnet wörtlich denjenigen, welcher den *banda- (awestisch banda-, altindisch bandhá-, 'Band', 'Fessel'), den '(Vasallen)-G.', trägt (M. Mayrhofer, Hdb. des Altpersischen [1964] 110 s. v.)' [C. Colpe]. Der G. war hier das Zeichen seiner Unfreiheit. Löste ein pers. Krieger seinen G., so wollte er damit andeuten, daß er den Dienst aufkündige u. rebelliere. Wurde ihm der G. von einem Amtsträger gelöst, so bedeutete dies seine Verurteilung zum Tod (Xen. exped. 1, 6, 10; Diod. Sic. 17, 30, 4; Widengren 140/50). Der G. konnte so auch zum Zeichen eines Standes oder einer Würde werden (zum Rangabzeichen im Reich der Sasaniden Ghirshman 182). – Die Skythen verwendeten den G., um Hunger besser ertragen zu können (Erasistratos: Gell. n. A. 16, 3, 4. 8). – Im folgenden soll der G. unter religionsgeschichtlichem Blickpunkt betrachtet werden. – Zum kunstgeschichtlich-archäologischen Befund vgl. u. a. Müller 8/21. 27f; Leclercq, Ceinture; ders., Art. Plaques de ceinturons: DACL 14, 1, 1142/71; F. v. Duhn, Italische Gräberkunde 1 (1924) 647f Reg. s. v. G.; H. Jankuhn, G.garnituren der älteren röm. Kaiserzeit im Samland, Diss. Berlin (1932); H. Kühn, Die german. Greifenschnallen der Völkerwanderungszeit: JbPrähistEthnogrKunst 9 (1934) 77/105; ders., Die Lebensbaum- u. Beterschnallen der Völkerwanderungszeit: ebd. 18 (1949/53) 33/58; J. Werner, Byz. G.schnallen des 6. u. 7. Jh. aus der Sammlung Diergardt: KölnJbVorFrühgesch 1 (1955) 36/48; E. H. Kantorowicz, On the golden marriage belt and the marriage rings of the Dumbarton Oaks Collection: DumbOPap 14 (1960) 1/16 Abb. 1/37; J. Boardman, Ionian bronze belts: Anatolia 6 (1961/62) 179/89; D. Csallány, Byz. Schnallen u. G.beschläge mit Maskenmuster: ActAntAcadHung 10 (1962) 55/77; B. Brenk, Tradition u. Neuerung in der christl. Kunst des 1. Jtsd. (Wien 1966) 44/6. 200/3; Bullinger; Stupka; J. Werner, Nomadische G. bei Persern, Byzantinern u. Langobarden: La civiltà dei Longobardi in Europa = Problemi attuali di scienza e di cultura 189 (Roma 1974) 109/39.

B. Griechisch-römisch. I. Bezeichnungen. Die zahlreichen griech. Ausdrücke für den G. beweisen seine Wichtigkeit im Leben der Jungfrau, der Frau u. des Kriegers (zur Terminologie Isid. orig. 19, 33; Schwyzer 30/6; Marinatos A 38; Brandenburg, Μίτρα). Ζώνη ist bei Homer der G. der Frau, im Attischen der G. des Mannes u. ζώνιον der G. der Frau; ζῶ(σ)μα ist bei Homer der Krieger-G. u. Lendenschurz (ebd. 122. 142). Κεστὸς ἱμάς, später auch nur κεστός, bezeichnet den ‚G.' Aphrodites, den Inbegriff aller weiblichen Reize (s. u. Sp. 1241f). Den Busen-G. nannte man κεστός, στηθοδέσμη, στρόφιον (Non. s. v. strophium [3, 863 Lindsay]; M. Bieber, Art. Strophium: PW 4 A, 1 [1931] 378/81), ταινία, -ίδιον (Pollux 7, 65 [2, 70 Bethe]; E. Schuppe, Art. Taenia: PW 4 A, 2 [1932] 2004, 46) u. μίτρα (Callim. epigr. 38, 3f Cahen; weitere Belege: Brandenburg, Studien 9_1), wobei μίτρα auch den Frauen- u. Jungfrauen-G. bezeichnen kann (Belege: ebd.; A. S. F. Gow im Komm.[2] zu Theocr. id. 17, 19; 27, 55 [Cambridge 1952] 329f. 491; K. Kost, Musaios, Hero u. Leander [1971] 480 s. v. μίτρην zu v. 272). Zu ἅμμα als Jungfrauen-G. Meleag.: Anth. Pal. 7, 182, 2; Antip. Sid.: ebd. 164, 4; Nonn. Dion. 1, 350: ἁγνόν u. ö.; zu χαλινός in gleicher Bedeutung Pind. Isthm. 8, 45 (dazu E. Thummer im Komm. [1969] 136); zu στόρνη im Sinne von ζώνη Lycophr. Alex. 1330. Nur schwer faßbar sind die genauen Bedeutungen von homerisch μίτρα u. ζωστήρ für ein gürtelförmiges Panzerstück. Während der ζωστήρ ein G. gewesen zu sein scheint, der über dem Panzer oder dem Chiton getragen wurde, dürfte die μίτρα ‚ein metallener, gürtelförmiger oder an einem G. befestigter Unterleibsschutz' gewesen sein (Brandenburg, Studien 9/52, bes. 12/29; ders., Μίτρα; vgl. Schol. Il. 10, 77a [3, 18 Erbse]). Paus. 1, 31, 1 ist ζωστήρ der Frauen-G., Nonn. Dion. 14, 166 der Jungfrauen-G. – Homerisch τελαμών u. ἀορτήρ bedeuten wie meist lateinisch balteus das Wehrgehänge, das von der rechten Schulter zur linken Hüfte verläuft (Quintil. inst. 11, 3, 140; Serv. in Verg. Aen. 5, 313 [1, 620 Thilo/Hagen]: a quo arma dependent; Joh. Lyd. mag. 2, 13 [69, 19/22 W.]; M. Ihm, Art. balteus, -um: ThesLL 2, 1711f; R. Heinze, Virgils epische Technik[3] [1915] 210; P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 4 = StudTest 24 [Roma 1912] 167f_6; Bonfante Warren 602f). Dazu kommen noch Wörter, die Schnur oder Strick bedeuten, wie θῶμιγξ, σχοινίον (zum Seil-G. Stupka 23f). – Lateinisch ist cingulum das gewöhnliche Wort für den G. von Frau u. Mann, auch für den um die Hüften getragenen G. des Kriegers (vgl. Müller; W. Bannier, Art. cingulum: ThesLL 3, 1068f u. die Ableitungen cinctorium, cinctus, cingillum, [Varro ling. 5, 114: alterum viris, alterum mulieribus attributum; dazu Blümner 206f_{13}], cingo: ebd. 1060/8). Seltener bedeutet balteus den Hüft-G. des Kriegers (vgl. Herzog 133; als Frauen-G.: Lucan. 2, 362 u. Schol. zSt.; Serv. in Verg. Aen. 5, 69 [1, 599 Th./H.]). Der Busen-G. heißt cestus (B. Maurenbrecher: ThesLL 3, 964; als Frauen-G.: Martial. 14, 207; Apul. met. 2, 8, 4), fascia (pectoralis; W. Bannier: ThesLL 6, 1, 296f), lorum (B. Bader: ebd. 7, 2, 1682, 3/7), mamillare (Martial. 14, 66), strophium (Non. s. v. [3, 863 Lindsay]), vinculum (Sen. Herc. fur. 545), zona (Auson. epigr. 96 [325 Prete]; Anth. Lat. 1, 2, 705, 2 Riese), das aber meist den G. von Jungfrau, Frau oder Mann bezeichnet.

II. Im Leben der Frau. Im Leben der Griechin u. der Römerin kam dem G. in drei Lebensabschnitten erhöhte Bedeutung zu: für die Jungfrau, die Braut u. die Gebärende. Der G. war für die Jungfrau ein Schutz u. zugleich ein Unterpfand ihrer Unberührtheit u. damit ihrer magisch-religiösen Macht (Schol. Apollon. Rhod. 4, 1024 [303 Wendel] u. o. Sp. 1234). Deshalb gehörte der G. zum Kleid der Jungfrau (Hesiod. op. 72; theog. 573) u. konnte zum Sinnbild der geschlechtlichen Enthaltsamkeit der Frau werden. Eine Ehebrecherin wurde in Lepreon, Peloponnes, elf Tage in ungegürtetem durchsichtigen Chiton auf dem Markt ausgestellt u. entehrt (Aristot. [Heracl.] frg. 611, 42 Rose). Wie das Kleid der Frau soll auch der G. in ambivalenter Weise auf den Mann wirken: er soll vor der männlichen Kraft schützen u. sie zugleich herausfordern, denn die Jungfrau bliebe unfruchtbar ohne den ‚den G. lösenden Mann' (Od. 11, 245; Pind. Isthm. 8, 45; Alc. frg. 42, 9f Lobel/Page; Plut. Lycurg. 15, 3: von den Spartanern; Nonn. Dion. 13, 224/6; 16, 267/9; Catull. 2, 13; 61, 52f; 67, 28; CLE 1504, 48f Buecheler: Gebet an Priap). Der Schmuck des G. sollte zugleich magisch u. ästhetisch wirken. Gestickte G. waren das mit den weiblichen Reizen erfüllte Zauberband Aphrodites (s. u. Sp. 1241f) oder der G. der Hetäre Hermione (Asclepiad.: Anth. Pal. 5, 158; Auson. epigr. 96 [325 Prete]). Golden waren die G. der Kalypso u. Kirke (Od. 5, 231f; 10, 543f) sowie der Penthesilea

(Verg. Aen. 1, 492; Sen. Herc. fur. 543; vgl. Brandenburg, Μίτρα 158$_{16}$; Stupka 31. 51). Mit einem goldenen G. sind die purpurnen eng verwandt (Pind. Ol. 6, 39; Menand. pericir. 390 Koerte; Nonn. Dion. 14, 167; Hist. Aug. vit. Clod. Alb. 5, 9; vgl. Hähnle 90/2; M. Reinhold, History of purple as a status symbol in antiquity [Bruxelles 1970]). Mit Fransen versehen war der G. Heras (Il. 14, 181; vgl. Marinatos A 12. 28. 38; Stupka 22f. 133/42; R. Fleischer, Artemis v. Ephesos u. verwandte Kultstatuen aus Anatolien u. Syrien [Leiden 1973] 221f. 226). Von den schön- u. tiefgegürteten Frauen sprechen die homerischen Gedichte (εὔ-, καλλί-, βαθύζωνος; Callim. Hecal. frg. 261, 1 Pfeiffer: ὑψίζωνος; vgl. Marinatos A 12. 28f. 38; ferner Orph. hymn. 30, 9; 53, 6 [25. 38 Quandt]). Noch für Theodoret v. Kyrrhos gehörten Chiton u. G. zur Griechin (affect. 3, 79f [SC 57, 194]). – Sobald die Ehe als religiöses Ritual u. als Rechtsinstitution entstanden war, also bereits in vorgeschichtlicher Zeit, wurde die jungfräuliche Braut mit einem Braut-G. geschmückt (Paul./Fest. s. v. cingillo, Cinxiae Iunonis [55 Lindsay]; Lucan. 2, 362; als Geschenk für die Braut: Claud. epithal. Hon. 166; Hieron. ep. 147, 6 [CSEL 56, 321, 13]: dotale pignus). Dieser G. war in Rom aus Wolle (zur Zauberkraft der Wolle vgl. W. Kroll, Art. Lana: PW 12, 1 [1924] 615/7). Ein Kreuzknoten, der sog. Herakles-knoten, verschloß ihn (Paul./Fest. s. v. cingillo [55 L.]; vgl. Plin. n. h. 28, 63f; K. Keyßner, Art. Nodus: PW 17, 1 [1936] 807/9; zu der Verbindung von Ehegöttin Juno u. Herakles vgl. F. Boehm, Art. Hercules nr. 1: PW 8, 1 [1912] 595f). Die Form des Herakles-knotens ist seit der Mitte des 3. Jtsd. vC. in Ägypten belegt (vgl. Stupka 25. 92. 125. 145). Der Vollzug der Ehe, durch den die Jungfrau zur Frau wurde, war für den Volksglauben ein gefahrvolles Geschehen (Tobiasnächte, *Geister). Magisch-religiöse Handlungen sollten die Gefahren bannen. In Rom nahm der Ehemann als einleitenden Akt die Lösung des Jungfrauen- oder Braut-G. vor, indem er schweigend auf dem Ehebett den Herakles-knoten öffnete (Paul./Fest. s. v. cingillo [55 L.]; Varro Men. frg. 187 Buecheler; dazu G. Roeper, Varronische Vindicien: Philol 15 [1860] 283/90; P. Lenkeit, Varros Menippea ‚Gerontodidaskalos', Diss. Köln [1966] 38/40; Hist. Apoll. reg. A 1. 33. 35 [2. 67. 73 Riese]). Die Braut rief dabei die Virginiensis dea oder Iuno Cinxia an (Varro ant. rer. div. frg. 150 Cardauns: Aug. civ. D. 4, 11; 6, 9; vgl. Arnob. nat. 3, 25; Martian. Cap. 2, 149; Paul./Fest. s. v. Cinxiae Iunonis [55 L.]). – Als eine der 12 Taten des Herakles galt die Gewinnung des G. der Amazonenkönigin Hippolyte für Admeta, die Tochter des Eurystheus u. Priesterin der Hera. Bald soll Herakles diesen G. der getöteten Amazone entrissen haben, bald soll die Amazone ihren G. freiwillig gegeben haben. Ob diese Tat erotisch zu deuten ist, wie Dio Chrys. or. 8, 32 will, steht nicht fest (vgl. K. Schauenburg, Der G. der Hippolyte: Philol 104 [1960] 1/13; zur Sagenüberlieferung u. bildlichen Darstellung O. Gruppe, Art. Herakles: PW Suppl. 3 [1918] 1055/61; S. Eitrem, Art. Hippolyte nr. 1: PW 8, 2 [1913] 1863f; P. Devambez/A. Kauffmann-Samaras, Art. Amazones: LexIconogrMytholClass 1 [1981] 586/635, bes. 586/97). In der Spätantike wird diese Tat des Herakles öfter erwähnt (Claud. carm. 11, 34/9; rapt. Pros. 2 praef. 37; Anth. Lat. 1, 2, 672, 32 R.). – Eine rituell-magische Bedeutung hatte der G. bei der Niederkunft. Da in der Antike jede Geburt die Gebärende in Lebensgefahr brachte, suchte man in religiös-magischen Handlungen Hilfe. Die angerufene Geburtsgöttin hieß die ‚Lösende' oder ‚die den G. Lösende', so Artemis (Schol. Apollon. Rhod. 1, 288 [33 Wendel]; Hesych. lex. s. v. λυσίζωνος [2, 615 Latte]; Orph. hymn. 36, 5 [29 Quandt]), Eileithyia oder Artemis-Eileithyia (Theocr. id. 17, 60 Gow; Hesych. lex. s. v. Ἐπιλυσαμένη [2, 162 L.]; Orph. hymn. 2, 7 [3 Qu.]; Cornut. nat. deor. 34) u. selten Demeter (Hesych. lex. aO.; Preller/Robert 1, 781$_3$). In Rom hat der Ehemann bisweilen bei der Geburt mit seinem G. ein sympathetisch wirkendes Ritual ausgeführt (Plin. n. h. 28, 42; R. Heim, Incantamenta magica graeca latina: JbKlassPhilol Suppl. 19 [1893] 485f; W. Foy: IndogermForsch 29 [1911/12] 12f; Keyßner aO. 808; Binder 121f; Th. Köves-Zulauf, Reden u. Schweigen. Röm. Religion bei Plinius Maior [1972] 160$_{31}$; vergleichbar ist ein neugriech. Brauch: W. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 1^2 [1905] 302; richtige Deutung mit ethnologischen Parallelen bei Baumann 52/5. 71. 74).

III. Gürtel der Götter, Heroen u. Herrscher. Schlangengegürtet ist die ‚Schlangengöttin' aus Knossos, die ägäische Große Göttin, Herrin über Tod u. Leben (Stupka 24f. 34/6. 48). Mit der Schlange, dem Tier der Erdentiefe u. wegen seiner Häutung auch einem Zeichen der Lebenserneuerung, sind Göttinnen u. dämo-

nische Wesen der Unterwelt umwunden: Erinys-Tisiphone (Ovid. met. 4, 483. 511; s. F. Bömer im Komm. zu 4, 483 [1976] 163), Persephone, Hekate-Selene (PGM^2 IV 1404f. 2864; vgl. ebd. XXIII 8; Vieillefond 286f; der G. scheint ein Symbol der 28 Gestalten der Zaubergöttin Selene gewesen zu sein: PGM^2 VII 786: στέλμα; dazu H. G. Gundel, Weltbild u. Astrologie in den griech. Zauberpapyri [1968] 29f). – Den Schlangen-G. tragen Typhon, Gorgo-Medusa u. bisweilen Athena (Athena Lemnia des Phidias u. verwandte Darstellungen mit Herakles-knoten; Stupka 142/8). Heliod. Aeth. 3, 4, 2/5 beschreibt einen überaus kunstvollen goldenen Schlangen-G. mit Knoten. Vorbild dieser *Ekphrasis war der Schlangen-G. der Gorgonen (PsHesiod. scut. 233/6). – Als kämpferische Götter wurden Athena u. Apollon in Attika u. Böotien wegen ihres Kriegs-G. als Zosteria u. Zoster verehrt (E. Meyer, Art. Zoster nr. 1: PW 10A [1972] 848/52; ders., Art. Zosteria nr. 1: ebd. 852f). Die Statue des Apollon v. Delphi (6. Jh. vC.) trug einen G. aus Erz (Callim. aet. frg. 114, 7 Pfeiffer). Der Kriegsgott Ares hieß δίζωνος u. διμίτριος (Nicet. cognom. deor. 2: A. Westermann, Mythographi [1843] 355). Seinen G. trug die Tochter Hippolyte, Königin der Amazonen, als ‚Zeichen der Überlegenheit über alle' (PsApollod. bibl. 2, 5, 9, 1f. 7f; s. o. Sp. 1240). Im 5. Jh. vC. wurde dieser G. im Heraion bei Argos gezeigt (Eur. Heracl. 416f; dazu Preller/Robert 2^4, 462f). Die gewaltige Kraft des Herakles-G. ist gleichfalls bezeugt (Od. 11, 609/14; aitiologische Sage bei Herodt. 4, 9, 5. 10, 1). Im Heraklestempel zu Gades wurde angeblich der goldene G. des Teukros verwahrt u. gezeigt (Philostr. vit. Apoll. 5, 5). – Als der berühmteste Götter-G. gilt allgemein der κεστὸς ἱμάς Aphrodites (Il. 14, 214/23; dazu die Scholiasten 3, 608f Erbse). Nach einem verbreiteten antiken Verständnis war dies das Busenband der Göttin (zB. Antiphan. Maced.: Anth. Pal. 6, 88; Nonn. Dion. 31, 273/32, 97; Paul. Silent.: Anth. Pal. 5, 270, 7f; Apul. apol. 31: cingulum). Wahrscheinlich verstand aber der homerische Sänger unter diesem ‚G.' einen nach Art eines Andreaskreuzes über die Brust gelegten Zauberriemen, wie ihn die vorderoriental. Große Göttin trug (Du Mesnil du Buisson 5/24 mit Abb.; Bonner). Dieses Zauberband (Lucian. dial. deor. 20, 10: φαρμακίς) war sprichwörtliches Symbol für den Liebreiz u. die Verführungskünste der Frau, ob Göttin, wie Aphrodite u. Hera, oder Mensch (zB. Aristot. eth. Nic. 7, 7, 1149b 16/8; Philod. rhet.: 2, 289 Sudhaus; Lucian. aO.; Nonn. Dion. 4, 67f. 177f; Val. Flacc. 6, 470/4; Martial. 6, 13, 7f. 21, 9; 14, 206f; Schol. Stat. Theb. 5, 63; Suda lex. s. v. κεστός [3, 102f Adler]; vgl. R. Coleman, Cestum in Varro r. r. 1, 8, 6: Hermes 86 [1958] 383f). Wenn auch erst spät von den Wirkungen dieser G. auf den Kosmos gesprochen wird (Val. Flacc. 6, 465f; Nonn. Dion. 32, 5/8; Claud. carm. 10, 124/6; Cyran. 1, 10 [62/6 Kaimakis; s. auch Reg. s. v. κεστός]), so ist damit vielleicht doch uralte Überlieferung erhalten geblieben. Aphrodite war die Erbin der vorderoriental. Ištar-*Astarte-Tanit (zum Gebärstein-G. Ištars vgl. Binder 46; die syr. Göttin ʿAnat trug einen G. von abgehackten Händen; vgl. M. H. Pope, Art. ʿAnat: WbMythol 1 [1965] 239). Allegorische Deutungen des Kestos bieten Philodem. rhet.: 2, 289 Sudhaus; Plut. aud. poet. 4, 19F; Heraclit. quaest. Hom. 39, 7; Cornut. nat. deor. 24. – Wertlos ist die Mitteilung des Ptolemaios Chennos über die Geschichte des κεστός (bei Phot. bibl. cod. 190 [3, 59, 27/35 Henry]). Nach dem homerischen ‚G.' Aphrodites dürfte Nonnos den Zauber-G. der Göttin des Trugs, Apate, erfunden haben (Dion. 8, 128/75). – Das Kultbild der Dea Syria trug einen G., mit dem allein die Dea Caelestis, also Aphrodite Urania (Tanit), geschmückt war (PsLucian. dea Syr. 32; Eisler 1, 94$_{11}$. 161$_4$; Du Mesnil du Buisson 12). – Die Orphiker rühmten von ihrem kosmischen Gott Bakchos-Helios, er sei mit dem Okeanos umgürtet (Orph. frg. 168, 28; 238, 8/15 [202. 251 Kern]; vgl. PGM^2 XXI 7). Auf dem G. der Artemis v. Ephesos war ein Teil der magischen Ephesinischen Buchstaben angebracht (Eustath. Od. 19, 247; vgl. Fleischer aO. [o. Sp. 1239] 88f). Orientalischer Einfluß zeigt sich bei der Kopie eines Apollon oder Helios aus römischer Zeit. Der Gott trägt auf dem nackten Körper ein Bandelier mit den Zeichen des Tierkreises (Rom, Vatikan, Museo Chiaramonti; dazu H. Gundel, Art. Zodiakos: PW 10A [1972] 625f; weitere Beispiele ebd. 626; zu einer verwandten iranischen Vorstellung vgl. H. W. Bailey, Zoroastrian problems in the ninth-century books [Oxford 1943] 145/7). – Die Milchstraße wurde als G. des Alls aufgefaßt (F. Boll/W. Gundel, Art. Sternbilder, Sternglaube u. Sternsymbolik: Roscher, Lex. 6 [1924/37] 1021/9). – Wohl erst in hellenistischer Zeit wurde der Regenbogen als G. der Iris gedeutet (Hesych. lex. s. v. Ἶρις [2, 374

Latte]; PsPlut. fluv. 18,4; Joh. Gaz. 2, 170/202 [157f Friedländer]; Anth. Lat. 1, 2, 545, 3. 548, 3 R.). Gleichfalls spät ist der Gedanke belegt, daß das Ungeheuer Skylla mit Hunden gegürtet sei (Belege bei F. Bömer im Komm. zu Ovid. met. 7, 64f [1976] 217). – Die Laren wurden gegürtet dargestellt (vgl. ders. zu Ovid. fast. 2, 634 [1958] 128f). – Die oriental. Idee vom gottähnlichen Herrscher, der den edelsteingeschmückten G. trägt (Claud. rapt. Pros. 2, 94f), zeigt sich im Ornat des hellenist. Königs u. des röm. Kaisers. Alexander übernahm vom pers. Großkönig mit dem Ornat auch den G. (Diod. Sic. 17, 77, 5; Plut. vit. Alex. 51, 3; Epit. rer. gest. Alex. 1, 2 [1 Thomas]). Den mit Edelsteinen, Gemmen u. Perlen verzierten G. trugen Kaiser des 3. Jh. nC. (Macrinus: Herodian. Hist. 5, 2, 4; vgl. Hist. Aug. vit. Gall. 16, 4; vit. Cari 17, 1; Herodian. Hist. 4, 8, 9). Seit dem Ende des 4. Jh. war dieser Prunk-G. dem Kaiser vorbehalten (Themist. or. 11 [1, 216 Schenkl/Downey]; Cod. Iust. 11, 12; Herzog 132f mit Abb. 2; A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche[2] [1977] 182f; vgl. Themist. or. 34, 9 [2, 219 Sch./D.]; Coripp. Iust. 2, 88. 114f u. A. Cameron im Komm. zu 2, 115 [London 1976] 159).

IV. Gürtel der Priester u. Mysten. Der G. gehörte als Zeichen körperlicher, magischer u. geschlechtlich-sittlicher Kraft zum Kleid bestimmter gottgeweihter Personen. Entsprechungen zu den Kulturen der antiken Randvölker erweisen diese mit dem G. verbundenen Vorstellungen als typisch für das magisch-religiöse Weltbild. So trugen die Priesterinnen der Kimbern einen ehernen G. (Posidon.: Strab. 7, 2, 3) u. die Galloi u. Kybelepriester nicht näher bezeichnete G. (Apul. met. 8, 27, 1). Der apollinische Sühnepriester u. Wundermann Abaris war mit einem goldenen G. geschmückt (Himer.: Phot. bibl. cod. 243 [6, 116 Henry]; vgl. auch A. Dyroff, Abaris: Philol 59 [1900] 610/4); ebenso Empedokles (Favorin.: Diog. L. 8, 73). Die Mysten der Samothrakischen Mysterien trugen purpurne Binden um die Brust, ähnlich wie Odysseus den Schleier der Leukothea (Schol. Apollon. Rhod. 1, 917 [77, 18f Wendel]; Hygin. fab. 125, 17 Rose: balteus, vom Schleier des Odysseus; vgl. D. Wachsmuth, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ. Untersuchungen zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen, Diss. Berlin [1967] 274f). Wenn Dichter von den Bakchantinnen berichten, daß sie sich mit Schlangen umgürten (Eur. Bacch. 697f; Catull. 64, 258; zu Darstellungen Stupka 145f), so scheint dies auf eine Gürtung in den Mysterien des Dionysos hinzuweisen. Eine röm. Inschrift des 3. Jh. nC. unterscheidet nämlich zwischen Bakchanten ,ἀπὸ καταζώσεως beiderlei Geschlechts' u. ,männlichen sowie weiblichen Bakchanten ἀπὸ καταζώσεως'. Wahrscheinlich sind dies Bezeichnungen für den Initiationsakt oder den Weihegrad (vgl. A. Vogliano, La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum 1: AmJournArch 37 [1933], 215/31; F. Cumont: ebd. 232/63, bes. 256/8: Die numinose Kraft des zerrissenen Hirschkalbes, mit dessen Fell der Bakchant umgürtet wurde [Harpocr. Gramm. s. v. Νεβρίζων], sollte vielleicht auf ihn übergehen). Auf diesen Mysterien-G. hat sich möglicherweise auch die orphische Schrift Καταζωστικόν bezogen (Orph. frg. cap. 18 [307f Kern u. ebd. Reg. 361 s. v.]). In den Phoinikika des Lollianos (2. Jh. nC.) werden Mysterien des Dionysos-Zagreus beschrieben, bei denen ein nackter Mann mit einem Purpur-G. um die Lenden einen Knaben tötet (Lollian. Phoen. frg. B 1r [113/5 Henrichs]). – Alexandros v. Abonuteichos eilte nackt, mit einem vergoldeten G. um die Scham, auf den Marktplatz seiner Stadt u. verkündete seinen neuen Gott (Lucian. Alex. 13). – Wer in die Orakelhöhle des Trophonios hinabstieg, trug weiße oder rote Linnenkleider, die mit Bändern gegürtet waren (Paus. 9, 39, 8; vgl. G. Radke, Art. Trophonios: PW 7A, 1 [1939] 687f). – In Rom war der cinctus Gabinus (eine eigentümliche Art die Toga zu tragen, so daß die Arme frei waren u. das Gewand zugleich auch die Gürtung bildete) bei bestimmten Riten vorgeschrieben (Serv. in Verg. Aen. 7, 612 [2, 172f Th./H.]; Isid. orig. 19, 24, 7; vgl. A. Mau, Art. Cinctus Gabinus: PW 3, 2 [1899] 2558f; Bonfante Warren 596f). Wie Prudentius mitteilt, war der Oberpriester (Archigallus ?), der das Taurobolium an sich vollzog, so gegürtet (perist. 10, 1011/5). Die nach Art der Krieger der Villanova-Kultur oder des alten patrizischen Heeres gewappnete Priesterschaft der Salii trug über der bunten Tunica breite G. (μίτραι) aus Erz (Dion. Hal. ant. 2, 70, 2; Plut. Num. 13, 4; Brandenburg, Studien 30/41; Bonfante Warren $588f_{13}$). – Die Arvalbrüder tanzten aufgeschürzt (succincti) den Dreischritt (W. Henzen, Acta fratrum Arvalium [1874] 26. 33). – Die Vestalinnen trugen wollene G. mit dem Herkulesknoten als Zeichen

ihrer Jungfräulichkeit (vgl. H. Dragendorff, Die Amtstracht der Vestalinnen: RhMus 51 [1896] 289. 298).

V. Im Zauber. Da der G. als solcher nach antikem Volksglauben als machtvoll galt, versuchten die Zauberer seine Wirkung noch zu steigern. So wird in den Zaubertexten ein G. vorgeschrieben, der aus Palmfasern des männlichen Dattelbaums besteht (PGM[2] IV 903f. 1342f; vgl. III 618) oder aus dem Blatt einer jungfräulichen Dattelpalme (Kropp, Zaubert. 2, 33). Marcellus Empiricus teilt mit, wie ein zauberkräftiger G. aus neun farbigen Fäden, ohne die Farben Schwarz u. Weiß, zu erstellen ist (med. 29, 52 [Corp. Med. Lat. 5, 518]). Da der Umgang mit den herbeibeschworenen Göttern u. Dämonen gefährlich war, versuchten die Zauberer sich durch *Amulette zu schützen (vgl. Hopfner, OZ 1 § 239/41). Diese trugen sie an einem Band um den Kopf (PGM[2] IV 1335/8), um den Hals (ebd. 1083f), um den Arm (ebd. 80f) oder um die Hüften (ebd. 2635; περιάπτειν ist Fachausdruck: ebd. 816f. 1317f; VII 197. 214. 219; XXXVI 278; LXIII 25f; A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 [Liège 1927] 622, 22 u. o. Sp. 1234). Nach der Vision des Krates (dazu Reitzenstein, Poim., Reg. s. v. Krates) überreichte eine wunderschöne Frau, die der Aphrodite-Isis glich u. der Göttin teuer war, im Tempel des Ptah Krates ihren goldenen G. Auf dem G. waren ein weißer u. ein roter Stein angebracht, u. auf ihnen befand sich je ein Stückchen besonderen Schwefels. Ein wunderbarer Duft wird nach den Worten der Spenderin davon ausgehen (Arabisches Buch des Krates, übers. von M. Berthelot, La chimie au moyen âge 3 [Paris 1893] 63f). Ein Jude, wohl ein Zauberer, überredete die an schwerer Krankheit leidende vornehme Christin Petronia aus Karthago dazu, auf bloßer Haut einen G. aus Haaren mit einem Ring zu tragen, unter dessen Gemme der Nierenstein eines Rindes eingelassen war (Aug. civ. D. 22, 8 [CCL 48, 824, 371/4]; s. u. Sp. 1253; zur magischen Kraft des Haar-G. vgl. Baumann 53. 71).

VI. Wunderberichte. Wenn nach antiker Überlieferung ein an Dysurie leidendes Pferd mit dem G. einer reinen Jungfrau geschlagen werden soll, damit es gesunde, so wird nach diesem Glauben die Wunderheilung durch die Kraft der Keuschheit u. des G. bewirkt (Ael. nat. an. 11, 18; Iul. Afric. cest. frg. 3, 11 [233 Vieillefond]). Ähnlich ist wohl die Überlieferung über das Wunder der Claudia Quinta zu verstehen. Nach einem Zweig der Überlieferung hat die Claudierin Quinta mit ihrem G. das am Tiber festgefahrene Schiff mit dem hl. Meteor der Mater magna aus Pessinus wieder flott gemacht u. dadurch zugleich ihre Reinheit erwiesen (Sen.: Hieron. adv. Iovin. 1, 41 [PL 23, 283B]; Appian. Hann. 56, 233/5; Herodian. Hist. 1, 11, 4f; Iulian. Imp. or. 8 [5], 2, 160b/d; Solin. 1, 126: vittae castitatis; PsAur. Vict. vir. ill. 46, 1f); Altar der Göttermutter u. ihres Schiffes im Museo Capitolino, Rom (Helbig/Speier, Führer[4] 2, 24f nr. 1175 mit Lit.; Th. Köves, Zum Empfang der Mater Magna in Rom: Historia 12 [1963] 321/47). L. Radermacher deutet den Wunderbericht durch Vergleich mit neuzeitlichen G.bräuchen als Ritus der Bindung, Besitzergreifung u. Schadensabwehr (Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike = SbWien 187, 3 [1918] 127/35). – Im Tempel des Semo Sancus Fidius rieben die Notleidenden ein Stäubchen vom Erz-G. der Gaia Caecilia-Tanaquil ab, weil sie ihm heilende Wirkung zuschrieben (Verr. Flaccus: Paul./Fest. s. v. praebia [276 Lindsay]).

VII. Weihgeschenke. Auf der Insel Hiera, Troizen, weihten die Jungfrauen vor der Hochzeit ihren G. der Athena Apaturia (Paus. 2, 33, 1; Deubner, Feste 16). Wie weit die Verallgemeinerung richtig ist, die griech. Mädchen weihten, bevor sie das erstemal mit einem Mann verkehrten, ihren Jungfrauen-G. der Artemis, bleibe dahingestellt (Suda lex. s. v. Λυσίζωνος γυνή [3, 302 Adler]; Apostol. 10, 96 [Corp. Paroem. Graec. 2, 513]). Der Mann, der über die Jungfernschaft seiner Geliebten gesiegt hatte, konnte den Jungfrauen-G. Aphrodite weihen (PsTheocr. id. 27, 55f [222 Gow]). – Nach glücklich überstandener Geburt schenkte die junge Mutter ihren G. der Artemis (Pers.: Anth. Pal. 6, 272; Leonid. Tarent.: ebd. 202; Marc. Argent.: ebd. 201; der Christ Agathias Scholiast.: ebd. 59; Schol. Apollon. Rhod. 1, 288 [33 Wendel]: Heiligtum in Athen der Artemis λυσίζωνος). Verzeichnisse geweihter, oft kostbarer goldener G. sind erhalten (für Aricia vgl. L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 [1969] 241f; für Brauron, Attika: Tempelinventar: CIA 2, 751f; für Samos: H. Collitz/F. Bechtel, Sammlung der griech. Dialektinschriften 3, 2 [1905] nr. 5702 vJ. 346/45 vC.). Kroisos schickte u. a. die G. seiner Frau als Weihgeschenk nach Delphi (Herodt. 1, 51, 5). – Hetären weihten zum Dank der Aphrodite

G. (Callim. epigr. 38; PsSimonid.: Anth. Pal. 5, 159; Philit. Sam.: ebd. 6, 210, 5). Dieser Brauch dürfte auf die Zeit der kultischen Prostitution an den Heiligtümern der vorderoriental. Liebesgöttinnen zurückgehen. Krieger brachten manchmal Ares einen G. dar (Agath.: Anth. Pal. 4, 3, 109; zu den ‚Skythen' s. Pomp. Mela 2, 15). Wahrscheinlich hat Kaiser Julian iJ. 361 nach siegreichen Feldzügen in Gallien dem Hermes-Mercurius einen mit Gold u. Edelsteinen verzierten G. zum Dank geweiht (Herzog 130/47). – Caracalla legte u. a. seinen kostbaren G. auf dem Grab Alexanders nieder (Herodian. Hist. 4, 8, 9). – In Rom schenkten Mädchen ihren Busen-G. den Laren (Varro: Non. s. v. strophium [3, 863 Lindsay]). – Als Totenspende begegnet der G. neben dem *Haar (Sophocl. Electr. 452); auch wurde er den Toten oft mit ins Grab gelegt (v. Duhn aO. [o. Sp. 1236] 647f Reg. s. v. G.; Bullinger 40f).

VIII. Profane Funktionen. Von der griech. Frühzeit an bis weit über die Spätantike hinaus war der G. in Form des Bandelier oder des Hüft-G. Träger von Schwert u. Dolch, Abzeichen des Soldaten u. damit ein militärisches Hauptkleidungsstück (Callim. hymn. in Apoll. 85; POxy. 2332, dazu L. Koenen, Die Prophezeiungen des ‚Töpfers': ZsPapEpigr 2 [1968] 180_4: ζωνοφόροι heißen hier die Griechen als Feinde der Ägypter; Callim. hymn. in Del. 183: Kelten). In Rom waren alle Soldaten gegürtet (Serv. in Verg. Aen. 8, 724 [2, 305 Th./H.]; vgl. S. Lauffer, Diokletians Preisedikt [1971] 249 zu Edict. Diocl. 10, 8/12). Am G. waren Zeichen angebracht, die auf die Legionszugehörigkeit hinwiesen (Isid. orig. 19, 33, 2; vgl. ferner Müller 6/8; P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 7 = StudTest 49 [Città del Vat. 1928] 221/4; P. Antin, Saint Jérôme. Sur Jonas = SC 43 [Paris 1956] $108f_3$; E. Sander, Die Kleidung des röm. Soldaten: Historia 12 [1963] 145/7. 149). Der Soldatenstand wurde in der Kaiserzeit durch Ausdrücke wie χλαμὺς καὶ ζώνη, chlamys et cingulum oder balteus umschrieben. Den Militärdienst aufgeben hieß τὴν ζώνην ἀποβάλλειν, ἀφαιρεῖσθαι, cingulum proicere, discingi u. ä. (P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 3 = StudTest 22 [Roma 1909] $50f_3$; ders., Note agiografiche 7 aO. 224; Prud. psych. 631/5; J. B. Hofmann, Art. discingo: ThesLL 5, 1, 1315f). Wegnahme oder Zerreißen des G. war eine Strafe für feige oder verräterische Soldaten (Belege bei Müller 7f; ferner Dio Cass. 74, 1, 1f; Claud. carm. min. 22, 51; Zos. hist. 3, 19, 2; Joh. Saresb. policrat. 6, 13 [2, 34/7 Webb]; s. o. Sp. 1236). G.losigkeit bedeutete soviel wie Unfreiheit. Den unter das Joch geschickten Feinden wurden die G. genommen (Paul./Fest. s. v. iugum [92 L.]). – Als Diokletian u. Konstantin bei der Reform des Staatswesens viele Militärchargen in bürgerliche Aufgabenbereiche umwandelten, wurde der Soldaten-G. zu einem Abzeichen der Beamtenhierarchie u. zum Ehrenzeichen u. blieb dies bis in byzantinische Zeit (Müller 21/8; P. Friedländer, Johannes v. Gaza u. Paulus Silentiarius [1912] 295; W. Enßlin, Aus Theoderichs Kanzlei: WürzbJbAltWiss 2 [1947] 75/82). – Man gürtete sich für die Reise (Herodt. 1, 72, 3 u. ö.: εὔζωνος [ἀνήρ]) u. löste den G. bei der Rast oder nach der Reise (ebd. 8, 120). – G. waren begehrte Beutestücke (G. des Laios: Schol. Eur. Phoen. 1760 [1, 414, 17f Schwartz]; Bandelier des Pallas: Verg. Aen. 10, 495/500; 12, 940/9; G. B. Conte, Il balteo di Pallante: RivFilolIstrClass 98 [1970] 292/300; G. der Gelonen: Claud. carm. 7, 27f). – Seit frühester Zeit waren G. bei verschiedenen Anlässen als Geschenk beliebt (Il. 6, 219; 7, 305; Verg. Aen. 9, 359/62; Martial. 14, 134. 151; Claud. carm. min. 48; Anth. Lat. 1, 2, 759 R.; Mart. Cap. 2, 115; Joh. Eph. h. e. 3, 6, 24 [CSCO 106/Syr. 55, 246]). G. wurden als Kampfpreise aufgestellt (Hist. Aug. vit. Maxim. 2, 4). Mit G. ehrten die Zuschauer siegreiche Wettkämpfer (Eratosth.: FGrHist 241 F 14, 5f). – Der G. konnte als Träger der Geldtasche dienen (C. Sempr. Gracch. or. frg. 28 [Or. Rom. Frg. 182 Malcovati]; Phaedr. 4, 23, 11f; Hist. Aug. vit. Pesc. Nig. 10, 7; vit. Alex. Sev. 52, 3; vit. Aurel. 7, 6; vgl. Schwyzer 33_3). – Im G. konnte man Briefe verstecken, beispielsweise um die Feinde zu täuschen (Frontin. strat. 3, 13, 2). – Er begegnet auch als Erkennungszeichen (Hähnle, Reg. s. v. G.; dazu der Lyrkosmythos: Parthen. 1, 4 [Myth. Gr. 2, 1, 7 Martini]; ferner Ovid. met. 5, 468/70). – In äußerster Not verzehrte man das Leder der G. (Joseph. b. Iud. 6, 197) oder hing sich am G. auf (Ovid. met. 10, 379/81; Tac. ann. 15, 57; Plut. quaest. Graec. 12, 293D).

IX. Fehlen des Gürtels in Magie u. Religion. Obwohl der Volksglaube dem G. ambivalente Kraft zuschrieb (s. o. Sp. 1234), überwog für das Erleben seine bindende Kraft. In bestimmten Riten, in denen alles Bindende u. Gebundene als Hinderung galt, mußte deshalb der G. fehlen oder gelöst werden (Serv. in Verg.

Aen. 4, 518 [1, 558 Th./H.]: in sacris nihil solet esse religatum). Bei der kultischen Nacktheit tritt der Mensch ohne jede Fessel vor das Numen (Heckenbach; Schuppe 133f; Nilsson, Rel. 1^3, 115). Wurde ein Kleid getragen, so erscheint der rituell Handelnde oft ohne G., barfuß u. mit gelösten *Haaren (*Barfüßigkeit; Wächter 21f). Zauberinnen tragen bisweilen keinen G.: Medea (Ovid. met. 7, 182; ep. 6, 89), eine nackte menstruierende Frau (Colum. 10, 357/62; Plin. n. h. 17, 266; Pallad. agr. 1, 35, 3 [36 Rodgers]), Dido beim magischen Ritual (Verg. Aen. 4, 518). Deukalion u. Pyrrha verhüllten ihren Kopf, lösten ihre G. u. warfen Steine über die Schulter, um neue Menschen zu schaffen (Ovid. met. 1, 381/3. 398f; Prob. in Verg. georg. 1, 60/3 [3, 2, 356 Thilo/Hagen]). Tibull macht der Zaubergöttin Hekate in tiefer Nacht Gelübde mit ‚gelöster Tunika' (1, 5, 15f). – Der Ritus der Trauer verbot den G. Nur mit der Tunika bekleidet u. ohne G., sammelten die vornehmsten Ritter die Asche des Augustus (Suet. vit. Aug. 100, 4; PsTibull. 3, 2, 17f; vgl. J. Marquardt/A. Mau, Das Privatleben der Römer 1^2 [1886] 384_6; ferner Anth. Pal. 2, 184f). – Im Asklepieion von Pergamon war es während der Kaiserzeit verboten, einen G. zu tragen (Inschr. Perg. nr. 264, 10 = SupplEpigrGr 4, 681, 10). Im Tempel des Herakles zu Gades soll man gürtellos Weihrauch gespendet haben (Sil. Ital. 3, 26; vgl. o. Sp. 1241). – Dem Flamen Dialis, der keinen Knoten an sich tragen durfte (Gell. 10, 15, 9), war es verboten, ein gegürtetes, also bewaffnetes Heer zu sehen (ebd. § 4; vgl. Paul./Fest. s. v. procincta classis [251 Lindsay]). Die Flaminica durfte oberhalb des Knies nicht gegürtet sein (Serv. auct. in Verg. Aen. 4, 518 [1, 558 Th./H.]; vgl. W. Pötscher, Flamen dialis: Mnem 4. Ser. 21 [1968] 215/39, bes. 219f. 236f). – Elagabal war als orientalischer Priester des Sonnengottes ungegürtet (Herodian. Hist. 5, 3, 6). S. auch o. Sp. 1240.

C. Altisrael u. Frühjudentum. Im Hebräischen bezeichnen acht Wörter den G. oder ein gürtelartiges Kleidungsstück (Schwyzer $36f_4$; A. van den Born, Art. G.: H. Haag, Bibel-Lex.^{2} [1968] 645; zu den Bedeutungen vgl. auch S. Krauss, Talmud. Archäologie 1 [1910] 172/5. 613/8; S. Schemel, Die Kleidung der Juden im Zeitalter der Mischnah, Diss. Rostock [1912] 55f; G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina 5 [1937] 232/40. 318/20). – Frauen tragen G. (Prov. 31, 17). Sie sind stolz auf ihren G. (Jes. 3, 20), aber wegen ihres Hochmuts werden sie statt des G. einen Strick tragen (ebd. 3, 24; ähnlich Job 12, 18 von den Königen). Die Frauen der Chaldäer, die sich einem Fremden hingeben, tragen Stricke (Ep. Jer. 42f: σχοινία). Auch der G. der Braut wird erwähnt (Jer. 2, 32; Jes. 49, 18; den Jungfrauen-G. nennen Jos. et As. 14, 13. 16 [178/80 Philonenko] u. Orac. Sib. 2, 280 [GCS Orac. Sib. 41]). – Wer eine Reise antritt, gürtet sich (Ex. 12, 11; 1 Reg. 18, 46; 2 Reg. 9, 1). – Man trägt Geld im G. (Strack/Billerbeck 1, 564f; 2, 587; Ginzberg 1, 355f). – Vor allem gehörte der G. zum Krieger (Iudc. 3, 16; 1 Sam. 18, 4; Job 38, 3 par. 40, 7; Jes. 5, 27; Hes. 23, 15; Test. Job 47, 5 [Pseudepigr. Vet. Test. 2, 56 Brock]; PsPhilo ant. bibl. 31, 1; 35, 5 [SC 229, 238. 260f]). Ebenso tragen ihn die wehrhaften Könige (1 Reg. 2, 5; Ps. 45 [44], 4; Job 12, 18). So wurde der G. ein Zeichen königlicher Würde (Test. XII Juda 12, 4) u. königlicher Macht (Ps. 18 [17], 33. 40; Test. XII Juda 15, 3. 6; ferner Job 12, 21; Jos. et As. 18, 4 [192 Ph.]; Jes. 22, 21: Art einer Investitur; vgl. 45, 5f). – In übertragener Bedeutung konnte man von Gott sagen, er habe sich mit Macht gegürtet (Ps. 65 [64], 7; 93 [92], 1). Bis in die Spätzeit bedeutet der G. Kraft u. Macht (Ginzberg 2, 200). Die enge Verbindung zwischen dem G. u. seinem Träger konnte zu der Ausdrucksweise führen: mit Freude (Ps. 30 [29], 12; 65 [64], 13), mit Fluch (Ps. 109 [108], 19), mit Gerechtigkeit u. Treue (Jes. 11, 5; vgl. Eph. 6, 14) u. mit anderen Tugenden gürten. Von hier aus ist auch die Erzählung vom ‚G. am Euphrat' zu verstehen (Jer. 13, 1/11): Gott befiehlt Jeremias, einen Leinen-G. zu kaufen, ihn anzulegen u. am Euphrat zu vergraben. Nach langer Zeit grub der Prophet ihn auf Geheiß Jahwes aus: der G. war verdorben. Diese symbolische Handlung wird anschließend gedeutet: Juda ist der G. Jahwes, also auf das engste mit ihm verbunden. Das Geschick des G. spiegelt die Geschichte Judas mit Jahwe (vgl. Ps. 76 [75], 11; E. Benz, Die Vision [1969] 143f). – Material u. Form des G. konnten die asketisch-prophetische Lebensweise andeuten. Elias trug einen ledernen G. (2 Reg. 1, 8; hier auch als Erkennungszeichen [s. o. Sp. 1248]; vgl. 1 Reg. 18, 46), Jesaja einen Sack um seine Hüften (Jes. 20, 2; s. u. Sp. 1252), Jeremias einen Linnen-G. u. einen nicht näher bezeichneten G. (Jer. 13, 1; 1, 17; vgl. Clem. Alex. strom. 3, 53, 5). – Wie in anderen Kulturen war das Amt des Priesters durch den G. charakterisiert. Der

Hohepriester trug verschiedene G., vor allem einen vier Finger breiten, einen fünffarbigen G. zwischen Nabel u. Brust (Ex. 28, 4. 8. 39; 29, 5; Sir. 45, 10: hebr. Text; dazu Aristeas 97; Joseph. ant. Iud. 3, 154/6; b. Iud. 5, 232; Hieron. ep. 64, 12. 14. 21 [CSEL 54, 598f. 600. 613]). Joseph. ant. Iud. 3, 185 deutet den G. des Hohenpriesters kosmisch als Ozean, wohl aufgrund der Übersetzung des hebr. Fachterminus 'abnet mit ζώνη, das im Griechischen auch den G. der Erde, also den Okeanos, bezeichnen konnte (vgl. Hieron. ep. 64, 18 [606]; s. o. Sp. 1242). Auch die aaronitischen Priester trugen G. (Ex. 28, 40; vgl. Ginzberg 3, 168f). Der G. gehörte zum Weiheritus dieser Priesterämter (Ex. 29, 5. 9). Die levitischen Priester hingegen waren ungegürtet (Hes. 44, 18). Die Novizen der Essener erhielten als Zeichen enkratitischer Lebensweise ein weißes Gewand u. einen Leinen-G. (Hippol. ref. 9, 23, 1 [GCS Hippol. 3, 258]). Im Bad trugen die Essener einen Schurz, die Frauen aber Gewänder (Joseph. b. Iud. 2, 161). – Es muß auch kostbare G. gegeben haben, da ein G. sonst nicht als Blutgeld hätte dienen können (2 Sam. 18, 11). – In späthellenistischer Zeit u. in der frühen Kaiserzeit werden mit dem G. auch magisch-mystische Vorstellungen verbunden, so Test. Job 46/52 (54/8 Brock): Als Vermächtnis für seine drei Töchter schenkt Hiob drei bunte G., anscheinend nur hier χορδή, eigentlich ,Darmseite', genannt, die in drei goldenen Schreinen verwahrt wurden. Die G. sollen aus dem Himmel stammen u. ihre wunderbare Heilwirkung an Hiob erwiesen haben. Als die Töchter die G. um ihre Brust gelegt haben, beginnen sie in Engelssprache zu reden (Ginzberg 2, 240/2; vgl. Reitzenstein, Poim. 56/8; G. Dautzenberg, Art. Glossolalie: o. Bd. 11, 233f, der als Parallele PsPhilo ant. bibl. 20, 2f [SC 229, 166] nennt; vgl. ebd. 51, 6 [336]). Diese wunderbaren G. Hiobs werden als Schutzmittel (φυλακτήριον) bezeichnet (Test. Job 47, 11 [56 B.]; vgl. B. Schaller, Das Testament Hiobs = Jüd. Schr. aus hellenist.-röm. Zeit 3 [1979] $367_{7/9}$). In der Moseslegende begegnen auch himmlische G. u. zwar als göttliche Gaben an die Israeliten vor ihrer Verehrung des goldenen Kalbes (Ginzberg 3, 92f). – Apokalyptiker sahen goldgegürtete himmlische Wesen u. Engel (Dan. 10, 5; Apc. Sophon. 9, 4 [172 Rießler]; Aseneth trug einen goldenen G. [Jos. et As. 3, 9 u. ö. (138 Ph.)]). – Den G. zu lösen, war auch bei den Juden ein Gestus der Trauer (Krauss aO. 1, 175_{658}; Ginzberg 2, 153) u. ein Zeichen der Entmachtung (Jes. 45, 1). Andererseits gürtete man sich bei Trauer auch mit einem Strick oder einem Sack (Jos. et As. 10, 11. 16; 13, 3 [162. 164. 174 Ph.]; Strack/Billerbeck 2, 355); ethnologische Parallelen bietet Scheftelowitz 50/2. – Nach Philon (vit. cont. 72) war es bei den Therapeuten üblich, daß die bei den festlichen Gastmählern aufwartenden jungen Mitglieder der Gemeinschaft zum Zeichen, daß sie als Freie, nicht als Sklaven diesen Dienst verrichteten, keinen G. trugen u. das Gewand nicht geschürzt hatten (vgl. ebd. 71; anders hielt es Jesus: Lc. 12, 37; Joh. 13, 4f). – Wie eine Erinnerung an magischen Kleidertausch u. an die damit verbundenen Vorstellungen vom doppelten Geschlecht klingt die Erzählung, Onias, der Sohn des Hohenpriesters Simeon des Gerechten, sei mit weiblichen Kniehosen u. einem Frauen-G. bekleidet worden (jJoma 6, 3f. 30b [114f Wünsche]; vgl. Baumann).

D. Christlich. Die Bezeichnungen des klass. Griechisch für G. werden weiter verwendet. Dazu kommt in spätantik-byzantinischer Zeit das seltene Wort ῥένδα, renda (Kyrillos-Glossar: ῥένδα, ζώνη, λωρίον, ,mit dem sich die Könige gürten'; vgl. B. de Gaiffier, Intactam sponsam relinquens. À propos de la vie de S. Alexis: AnalBoll 65 [1947] 187f).

I. Neues Testament. Auf den profanen Gebrauch des G. als Trägers der Geldtasche weist das Wort Jesu bei Mc. 6, 8 par. Mt. 10, 9 (vgl. Iren. haer. 4, 30, 2 [SC 100, 778]; Hieron. adv. Iovin. 2, 6 [PL 23, 307 B]; Faust. Mil.: Aug. c. Faust. 5, 1 [CSEL 25, 1, 271]). Seine Funktion bei der Kleidung u. der Reise zeigt Joh. 21, 7. 18. Wichtiger ist die Bemerkung der Evangelisten über das Kleid des Asketen u. Propheten Johannes: er war mit einem Lederriemen um die Hüften gegürtet (Mc. 1, 6; Mt. 3, 4; Lateiner übersetzten auch mit ,lorum'; vgl. B. Bader: ThesLL 7, 2, 2, 1682, 5f), u. das Wort Jesu, die Jünger müßten die Hüften gegürtet haben wie Knechte, die ihren Herrn erwarten (Lc. 12, 35f; vgl. 12, 37; Did. 16, 1). Beide Stellen waren Ausgangspunkt für eine asketische Bewertung des G. Der G. konnte so zum Zeichen von Fasten, der Bezwingung des Geschlechtstriebs u. religiös-sittlicher Bereitschaft werden. Der wahre Christ wurde als gegürteter, d. h. kampfbereiter, Soldat angesehen, der Dämonen u. Laster bezwingt (Eph. 6, 14f in Aufnahme des Bildes von Jes. 11, 5; vgl. 1 Petr. 1, 13 u. zahlreiche Stellen der Väter; dazu Harnack 100/7 u. u. Sp. 1258f). – Die Johannesapokalypse erwähnt den goldenen Brust-G. des erhöhten Menschensohnes (1, 13; Act. Petr. et XII [NHC VI, 1] 2, 13: goldener G. des Lithargoël, einer Sotergestalt; dazu H. M. Schenke: TheolLitZ 98 [1973] 14. 16; C. Colpe: JbAC 15 [1972] 8) u. die goldenen Brust-G. der sieben Engel des Verderbens (Apc. 15, 6; vgl. koptisch-christliches Henochbuch: J. T. Milik, The Books of Enoch [Oxford 1976] 101; Apc. Paul. 12 [2, 543 Hennecke/Schneem.] u. o. Sp. 1251). – Der Prophet Agabos aus Judäa nahm Paulus seinen G. ab u. band ihm Füße u. Hände, um anzuzeigen, daß die Juden den Apostel so binden u. den Heiden ausliefern werden (Act. 21, 10/4; zu dieser zeichenhaft-magischen Handlung vgl. Benz aO. [o. Sp. 1250] 142/6 mit weiteren Beispielen u. u. Sp. 1254). Mönchsschriftsteller wie Basilius u. Joh. Cassianus wiesen auf Petrus (Act. 12, 8) u. Paulus (Act. 21, 11) als Vorbilder für das Tragen eines G. hin (Basil. reg. fus. 23 [PG 31, 981]; Joh. Cass. inst. 1, 1, 4f [SC 109, 38]).

II. Auseinandersetzung mit der heidn. Umwelt. a. Durch die Tat. Einzelne Christen des Soldatenstandes hielten den Militärdienst für unvereinbar mit dem christl. Glauben. Vor allem nahmen sie am sacramentum militiae Anstoß (Dölger, ACh 2 [1930] 268/80). Der G. gehörte ebenfalls zu den Zeichen des sacramentum militiae (ebd. 3 [1932] 123 u. die spiritualisierte Deutung Joh. Cass. inst. 1, 11, 1f [SC 109, 52]). So warf der Centurio Marcellus am 21. VII. 298 seinen G. fort u. erlitt deshalb den Tod (Pass. Marcell. 1/5 [250/8 Musurillo]). Diesen Gestus, der eine öffentliche Absage an das Heidentum bedeutete, haben die Hagiographen u. Geschichtsschreiber oft erwähnt (Basil. hom. 18, 2 [PG 31, 496B]; Pass. Romul., Eudox. et soc. [Ch. Astruc: AnalBoll 77 (1959) 49]; Pass. Sabae Stratel. 2, 5 [E. Follieri: ebd. 80 (1962) 287f]; Pass. Typas. Veter. 5 [ebd. 9 (1890) 121: Wunderbericht]; Pass. Mercur. 7 [H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires (Paris 1909) 238]; Socr. h. e. 3, 13. 22; 4, 1 [PG 67, 413A. 436A. 464C]; vgl. Harnack, Miss.^{4} 2, 586f). Wie Augustinus mitteilt, siegte die Heilwunderkraft des hl. Stephanus über den angeblichen Wunder-G. eines jüd. Zauberers (civ. D. 22, 8 [CCL 48, 824f]; s. o. Sp. 1245). Der hl. Hypatios bemerkte, daß ein Heide, der ein gürtelartiges Stück Zeug an sich trug, satanischen Gestank verbreitete. Wie Hypatios erfuhr, gehörte dieser Stoff der Göttin Artemis. Im Feuer verbrannte er nicht, sondern verwandelte sich in einen kugelförmigen Körper. Erst nach einem Gebet konnte ihn der Heilige vernichten (Callinic. Mon. vit. Hyp. 43, 1/7 [SC 177, 256f]). – Nach der Legende haben Christen mit ihrem G. Götter- u. Heroenbilder zu Boden gerissen, so daß sie zu Staub zerfielen (Kallinike oder Aquilina: Pass. Christoph. [BHG^3 310] 16 [G. van Hooff: AnalBoll 1 (1882) 136]; Pass. Christoph. [BHL 1764] 16 [ebd. 10 (1891) 400]; K. Krumbacher, Der hl. Georg in der griech. Überlieferung = AbhMünchen 25, 3 [1911] 157 nr. 67). – Die hl. Theona bat Gott um Kraft gegen den heidn. Präfekten. Sie ging auf den Präfekten zu, löste seinen G., band ihn mit einem Seil u. löste die Fibel seines Kriegsmantels. Der Präfekt gehorchte ihren Befehlen. Darauf löste sie ihn vom Seil, gürtete ihn u. zog ihm den Kriegsmantel wieder an (Pass. Theonoae [BHO 1180f] 9 [P. Devos: AnalBoll 71 (1953) 447]). Der Vorgang beweist das Fortleben des magischen *Bindens u. Lösens beim christl. Volk.

b. Durch das Wort. Apologeten eiferten gegen den ,G.' Aphrodites u. den durch ihn verführten Zeus (Clem. Alex. protr. 2, 33, 2; Min. Fel. Oct. 23, 4; Arnob. nat. 6, 25). Ohne Polemik erwähnten ihn Iulius Africanus (cest. frg. 1, 17, 48 [167 Vieillefond]), der sein Werk über mannigfache magische Mittel u. Rezepte Κεστοί genannt hat (Vieillefond 29/39) u. Christodoros v. Koptos (descr. Zeuxipp.: Anth. Pal. 2, 99/101. 288/90; vgl. Theophyl. Sim. ep. 84 [EpGr 786 Hercher]). – In der Auseinandersetzung über die Möglichkeit heidnischer Wunder bezeichneten westliche Kirchenschriftsteller das Wunder der Claudia Quinta als ein Werk der Dämonen (Tert. apol. 22, 12; Min. Fel. Oct. 27, 4 u. o. Sp. 1245f); der G. wird dabei stets genannt (Lact. inst. 2, 7, 12 [CSEL 19, 126]; Hieron. adv. Iovin. 1, 41 [PL 23, 283 B], von dem Vit. Odae 30 [J. van der Straeten: AnalBoll 76 (1958) 116] abhängt; Aug. civ. D. 10, 16; hingegen ahmt Sidon. carm. 24, 41/3 Claud. carm. min. 30, 17f nach). Der hier vorliegende antike Wundertypos der Lösung eines festgefahrenen Schiffes durch einen numinos begabten Menschen lebte im christl. Volksglauben weiter (Socr. h. e. 7, 37 [PG 67, 824]). Andere Christen sahen in Claudia Quinta ähnlich wie die Heiden ein von der Gottheit bezeugtes Vorbild der Reinheit (Sidon. carm. 24, 41/3; vgl. H. M. v. Erffa, Art. Claudia: ReallexDtKunstgesch 3 [1954] 788/91; F. Zoepfl, Art. Defensorium: ebd.

1214). – Tertullian verspottete die Taten des Herakles, indem er die Lösung des Busen-G. der Omphale dazu erfand (nat. 2, 14, 7).

III. Gürtel der Heiligen u. Marias. Das christl. Volk versuchte, sich die Segensmacht Gottes mit Hilfe des Heiligen u. seines G. sinnenfällig anzueignen. Man trug den G. eines Heiligen wie Melania (Geront. vit. Melan. 69 [SC 90, 268]; vgl. D. Gorce: ebd. $268/70_5$) oder küßte ihn (G. Gregors d. Gr.: Joh. Diac. vit. Greg. M. 4, 80 [PL 75, 228A]). Bei der Grablegung des Ambrosius berührten die Leute mit ihren G. den Leib des Heiligen, um die Segenskraft für sich zu gewinnen (Paulin. Med. vit. Ambr. 48 [122 Pellegr.]). In **Arles wurde das lederne Cingulum des hl. Caesarius (gest. 542) verehrt (H. Leclercq, Art. Arles: DACL 1, 2, 2905f Abb. 982). – Der G. Mariens zählte in byzantinischer Zeit im Osten zu den am meisten verehrten Reliquien. Wann die Legende u. der Kult aufgekommen sind, ist nur ungefähr zu bestimmen. Als erster scheint PsAntoninus Placentinus (um 560/70) einen G. Mariens ‚in basilica Constantini', Jerusalem, zu bezeugen (itin. 20 [CCL 175, 139. 164]). Nach PsJosephus ab Arimathea hat der wunderbar von Indien auf den Ölberg versetzte Apostel Thomas den G., mit dem die Apostel den Leib Mariens umgürtet haben, von der in den Himmel aufgefahrenen Gottesmutter erhalten (trans. Mar. 17/21 [A. de Santos Otero, Los evangelios apócrifos[3] (Madrid 1975) 656/8]; zur Datierung: 7. Jh., vgl. Jugie 112. 156f; zu bildlichen Darstellungen byzantinischer u. späterer Zeit: K. Wessel, Art. Himmelfahrt: ReallexByzKunst 2 [1971] 1259/62; de Santos Otero aO. Taf. 32). Ein G. Mariens wurde seit dem 8. Jh., wenn nicht schon früher, zunächst in der Blachernen-, später in der Chalkopratenkirche von Kpel verehrt. Er soll unter Kaiser Arcadius von Jerusalem dorthin gebracht worden sein (Menolog. Basil. Imp. 3 [PG 117, 613A]) oder unter Justinian von Zela in Kappadokien (Synax. Cpol. 31. VIII. [935f Delehaye]; ebd. 12. IV. [600] eine andere Datierung; vgl. Jugie 695f). Diese Reliquie wurde neben anderen wohl älteren Kleiderreliquien der Gottesmutter durch ein eigenes Fest (am 31. VIII.; J. Mateos, Le typicon de la Grande Église 1 [Roma 1962] 386) u. einen Schrein in der Theotokos Chalkopatreia ausgezeichnet. Die Prediger Kpels wiesen auf die enge Verbindung des ‚göttlichen G.' mit dem Schoß der Gottesmutter hin. Ferner galt der G. neben den Kleiderreliquien Marias in der Blachernenkirche als wirksamstes Unterpfand himmlischen Beistandes gegen die Feinde Kpels u. gegen Krankheiten (Quellen: BHG[3] 1086. 1123g. 1128y. 1138. 1147; vgl. D. Lathoud, Le sanctuaire de la Vierge aux Chalcopratia: ÉchOr 23 [1924] 36/61, bes. 40/6; Jugie 688/707; A. Wenger, L'assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du 6[e] au 10[e] s. [Paris 1955] 111/39; Joh. Geometr. laud. in dorm. Mar. 43 [ebd. 394]). Das große Ansehen dieses G. bezeugt auch die muslimische Überlieferung (Geschichte des Königs 'Omar ibn en-Nu'mân: Tausendundeine Nacht, 86. 91. Nacht [1, 677. 693 Littmann]). Teile dieses G. u. andere G. wurden als Reliquien der Gottesmutter in Städten Europas u. Syriens bis in die Neuzeit verehrt (vgl. J. B. Bagatta, Admiranda orbis christiani 1 [Augsburg 1695] 32 nr. 9; 33 nr. 13; C. Cavedoni, Cenni storici e critici intorno alla sacra zona della B. V. Maria: Continuazione delle Memorie di Morale e di Letteratura Modena 14 [1842] 321/54; S. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des MA [1909] 295. 301; Lathoud aO. 43f; O. F. A. Meinardus, Zum 25. Jahrestag der Auffindung des Gottesmutter-G. in Homs, Syrien: OrChr 63 [1979] 61/74). Aus der Neuzeit stammen Belege für den Regenbogen als G. Marias (F. L. W. Schwartz, Der Ursprung der Mythologie [1860] 116f; S. Merian, Die frz. Namen des Regenbogens, Diss. Basel [Halle 1914] 60/8; s. o. Sp. 1242f). – Das Motiv des vom Himmel stammenden G. kennt auch die Traumvision des Jacobus (Pass. Marian. Jac. 7, 3f [202/4 Musurillo] vom Ende des 3. Jh.; vgl. A. P. Frutaz, Art. Marianus u. Jacobus: LThK[2] 7 [1962] 53): Der Märtyrer sieht, daß der erhöhte Christus ihm u. seinem Begleiter je einen Purpur-G. reicht u. sie auffordert, ihm zu folgen. Die Farbe des Purpurs weist zugleich auf das Martyrium u. den Himmel hin (zur militia Christi s. u. Sp. 1258f). Ein weiteres Beispiel für einen himmlischen G. bietet Ps-Serap. Thmuit. vit. Joh. Bapt. (A. Mingana: Woodbrooke Studies 1 [Cambridge 1927] 239; zum MA vgl. P. Saintyves, Les reliques et les images légendaires [Paris 1912] 284/7).

IV. Volksfrömmigkeit, Wunderberichte. Der antike Glaube, daß zwischen G. u. Entbindung ein Zusammenhang besteht, blieb beim christl. Volk lebendig (Binder 142f). Frauen gürteten sich mit den G. von Männern (H. Usener, Christl. Festbrauch [1889] 85; s. o. Sp. 1240). Vor allem sollen weibliche Heilige mit ihrem

G. Frauen bei schwerer Geburt oder gegen Unfruchtbarkeit geholfen haben. Auch G., die Reliquien einer Heiligen berührt u. so die heilige Kraft in sich aufgenommen hatten, schrieb man derartige Wirkung zu (Geront. vit. Melan. 61 [SC 90, 248/50]): τὸ λουρίον; für das MA: Petr. Rostius vit. Hildegund. 9 [ASS Febr. 1, 918 E]; Thom. Cantipratan. vit. Ludgard. 3, 28 [ASS Iun. 3, 262 F]; Mirac. Rosae Viterb. 127f [ASS Sept. 2, 466f]; Arnold v. Harff, Pilgerfahrt, hrsg. v. E. v. Groote [1860] 13, 36f; Margarita: Binder 142; verschiedene G. der Gottesmutter aus dem MA: Bagatta aO., Anna in Düren, Anfang 16. Jh. [S. Beissel, Die Verehrung der Heiligen u. ihrer Reliquien in Deutschland während der 2. H. des MA (1892) 137]). – Die gleiche Wirkung wurde auch von G. männlicher Heiligen berichtet, wie vom G. Pirmins (U. Engelmann; Art. Pirmin[ius]: LThK[2] 8 [1963] 518), vom G. des Rupertus oder des Vitalis (A. Tinnebroek, De S. Vitale episcopo: ASS Oct. 8, 949 C; L. Schmidt, Eisenopfer beim Vitaliskult in Salzburg: ÖsterrZsVolksk 52 [1949] 59) oder einem G. vom Grab des Thomas v. Aquin (Mirac. Thom. Aq. 3, 79 [ASS Mart. 1, 721 C]); zu St. Leonard (gest. 559) als Geburtshelfer u. seinen mit Ketten umgürteten Kirchen vgl. Kretzenbacher 7/18. – Die Segenskraft des Heiligen-G. erweisen ferner Überlieferungen über Heilwunder. Theodoret v. Kyrrhos bezeugt, daß er selbst u. andere durch den G. des antiochenischen Mönches Petrus geheilt worden seien (hist. rel. 9, 15 [SC 234, 434]; vgl. Oppenheim, Mönchskleid 136/40). Wie die Historia monachorum mitteilt, heilte bereits die Berührung eines G., den der Mönchsvater Johannes angefertigt hatte u. den ein Esel trug, denjenigen von seiner Krankheit, der auf dem Esel ritt (Hist. mon. Aeg. 13, 9 [Subs. Hag. 34, 100]; Rufin. hist. mon. 15 [PL 21, 434C]). Der G. der Gottesmutter soll Zoe, die Frau Kaiser Leons des Weisen, die von einem unreinen Geist gequält wurde, geheilt haben (Menolog. Basil. Imp. 3 [PG 117, 613B]; Jugie 695). Auch dem G. der Rosa v. Viterbo sagte man Heilwunder nach (ASS Sept. 2, Index moralis s. v. cingulum). Die irischen Heiligen Carthagus u. Cronanus heilten mit ihren G. (Vit. Carth. 38 [1, 184 Plummer]; Vit. Cron. 24 [2, 29 Pl.]; vgl. C. Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae 1 [Oxford 1910] $CLXXXI_3$). Der Leinen-G. des Cuthbertus soll die Äbtissin Aelfled u. eine ihrer Nonnen geheilt haben u. dann auf wunderbare Weise aus seinem Behältnis verschwunden sein (Beda vit. Cuthbert. 23 [230/4 Colgrave]). Georg soll mit seinem G. einen paralytischen Mann geheilt haben (Mirac. Georg. 14 [134/7 Aufhauser]). Dieses Legendenmotiv begegnet auch in der gefälschten Vita et translatio Athan. episc. Neapolitani (hrsg. v. E. Caspar, Petrus Diaconus u. die Monte Cassineser Fälschungen [1909] 225) u. in Visionsberichten der Neuzeit (Benz aO. [o. Sp. 1250] 22). Der G. des Heiligen erweist seine Wunderkraft ferner dadurch, daß er Tiere bändigt: Symeon Stylites d. J. einen Pardel (Evagr. h. e. 6, 23 [239 Bidez/Parmentier]), Godrich (gest. 1170) einen Hirsch (Vit. Godr. [BHL 3599] 51 [120f Stevenson]). Nach der Legende brachte der hl. Georg mit seinem G. eine Heilquelle hervor (Mirac. Georg. 14 [135f Aufhauser]) u. die hl. Jungfrau Samthanna ließ mit Hilfe ihres G. einen Baum in die gewünschte Richtung fallen (Vit. Samth. 15 [2, 257 Plummer]). G. von Heiligen sollen auch im Krieg u. Kampf geholfen haben (Vit. Sinuth. [BHO 1075]: 59. 71 Amélineau). Ein vom hl. Coemgenus v. Glendalough gesegneter G. hat angeblich den Träger vor seinen Feinden unsichtbar gemacht (Vit. Coemg. 39 [1, 253 Pl.]; vgl. Plummer aO. CLXXX). – Bei den Syrern war es üblich, Kranken, vor allem Frauen, einen Paramenten-G. umzubinden, um sie zu heilen (verboten durch Jac. Edess. respons. ad Joh. Styl. 9 [K. E. Rignell, A letter from Jacob of Edessa to John the Stylite (Malmö 1979) 59]; respons. ad Addai 31 [CSCO 368 / Syr. 162, 240]; Cyriac. cn. 8 [CSCO 376 / Syr. 164, 11]).

V. Weihgeschenke. Die Sitte, G. an heiliger Stätte, vor allem an den Gräbern der Heiligen zu weihen, blieb bestehen. Am Grab Christi in Jerusalem hängte man verschiedene Arten von G. auf (PsAnton. Plac. itin. 18 [CCL 175, 138. 163]: cingella girata, balteos). Ein frommer Mann weihte am Grab des Nazarius (Saint-Nazaire, Loire) einen goldenen G.; den Dieb dieses G. traf als Strafwunder sofortiger Tod (Greg. Tur. glor. mart. 60 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 79f]). Im MA brachte man dem ‚bandlösenden' hl. Leonard G. dar (Kretzenbacher 7/18); weitere Beispiele dieser Zeit nennt F. Falk, Die Ehe am Ausgang des MA (1908) 9f.

VI. Zeichen der Militia Christi, der Enthaltsamkeit u. Mittel gegen die Dämonen. Der Gedanke, der Christ sei ein Soldat Christi, hat seinen Ausdruck vor allem im Selbstverständnis vieler Märtyrer u. nach dem Sieg des Christentums bei den Asketen u. Mönchen gefun-

den (Vision des Mele[u]sippus: Pass. Speus., Eleus., Meleus. [BHL 7828] 4 [ASS Ian. 2^{3}, 439; 15 Grégoire]; Harnack; Oppenheim, Symbolik 83f). Für Prudentius sind die Christen ‚Soldaten, die Christus zum ewigen G. ruft' (perist. 1, 31/6). Joh. Cassianus beginnt seine Anleitung für Klöster mit dem Kapitel ‚Der G. des Mönchs': itaque monachum ut militem Christi in procinctu semper belli positum accinctis lumbis iugiter oportet incedere (inst. 1, 1, 1 [SC 109, 36]). Er endet sein 1. Buch mit dem Kapitel: De cingulo spiritali ac sacramento ipsius (1, 11 [34. 52/4]; vgl. 2, 1 [58] u. Reg. s. v. miles Christi [522]). Die Mönchstheologen sahen im G. ein Zeichen ständiger Bereitschaft zu geistlichem Kampf, zu Arbeit u. Dienst (ebd. 1, 11, 1 [52]; Oppenheim, Mönchskleid 181f). Wie der Arbeiter seine Tunika schürzte, um seine Tätigkeit ungehindert auszuüben (Tert. pall. 5, 1 [CCL 2,746]; Aug. en. in Ps. 108, 21 [CCL 40, 1596]; Cassiod. expos. in Ps. 108, 19 [CCL 98, 1000]), so gürtete sich der Asket. Der G. war bei den ägypt. Mönchen des Pachomios aus Linnen (Hieron. reg. Pachom. praef. 4 [6 Boon]; Lib. Orsiesii 22 [123 Boon]; Oppenheim, Mönchskleid 174f). Vorbild war wohl der Leinen-G. des Propheten Jeremia (Jer. 13, 1; Orig. in Jer. hom. 11, 5 [GCS Orig. 3, 82/5]; zu Leinen in den Isismysterien: J. G. Griffiths, Apuleius of Madauros. The Isis-book [Leiden 1975] Reg. s. v. Linen; bei den Zauberern: Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14, 1 [1928] 362f). Andere trugen G. aus Leder (Basil. reg. fus. 23 [PG 31, 981]; Reg. Mag. 11, 112f [SC 106, 30]; Ferrand. Diac. vit. Fulg. Rusp. 37 [PL 65, 136 A]; PsMarut. Maipherkat. hist. mon.: CSCO 440/Syr. 192, 10; Can. PsNicaen. 59 [ebd. 86]; Oppenheim, Mönchskleid 175f. 179). Vorbilder waren Elias (2 Reg. 1, 8) u. Johannes der Täufer (Mt. 3, 4; vgl. Basil. reg. fus. 23 [PG 31, 981]; Hieron. ep. 125, 7, 2; 130, 4, 2 [CSEL 56, 125. 178]; Joh. Cass. inst. 1, 1, 2/4 [SC 109, 36/8]; Reg. Mag. 11, 113 [SC 106, 30]). G. aus Wolle kamen ebenfalls vor (Hieron. ep. 38, 4, 4 [CSEL 54, 292]; s. o. Sp. 1239). Eine asketische Verschärfung bildeten G. aus Stricken oder Seilen (Paulin. Nol. ep. 22, 2 [CSEL 29, 155]; Reg. Mag. 11, 111 [SC 106, 30]; Bened. reg. 22, 5 [CSEL 75^{2}, 84]; vgl. Hieron. ep. 22, 27, 7 [CSEL 54, 184]: cingulum sacceum; Joh. Diac. vit. Greg. M. 4, 80 [PL 75, 228A]). Eine weitere Steigerung waren G. aus Eisen (Greg. Tur. hist. Franc. 6, 6 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 272]; R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen [1906] 73; I. Mundle, Art. Erz: o. Bd. 6, 488) oder aus Palmstricken, die man auf der bloßen Haut trug (Theodrt. hist. rel. 26, 5 [SC 257, 168]). Dieser asketische Kampf richtete sich vor allem auf die geschlechtliche Enthaltsamkeit. Ausdruck u. Zeichen war der G., der die Zeugungskraft zu binden schien (Evagr. Pont. pract. prol. 4 [SC 171, 488]; Doroth. Gaz. doctr. 1, 16 [SC 92, 172]; Hieron. ep. 22, 11, 2/4 [CSEL 54, 158f]; in Mt. 3, 4 [CCL 77, 17]; Joh. Cass. inst. 1, 11, 2f [SC 109, 52/4]; Oppenheim, Symbolik 84/6). Deshalb sollten ihn die Mönche dauernd, auch während des Schlafes anbehalten (Lib. Orsiesii 46 [139 Boon]; Joh. Cass. inst. 1, 1 [36/8]; Reg. Mag. 11, 111. 114/20 [SC 106, 30/2]; Bened. reg. 22, 5 [CSEL 75^{2}, 84]; Ferrand. vit. Fulg. Rusp. 37 [PL 65, 136 B]; Can. PsNicaen. 54 [CSCO 440/Syr. 192, 82]; vgl. A. Vööbus, Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to Syrian asceticism [Stockholm 1960] Reg. s. v. Girdle). Daher sprach man vom Keuschheits-G., vom cingulum oder balteus castitatis (Hieron. in Joël 1, 13f [CCL 76, 172]; Aug. ep. 220, 3 [CSEL 57, 433]; Greg. M. moral. 11, 13 [PL 75, 963 BC]; Ps-Hilar. balt. cast.: PL Suppl. 1, 286; ‚Missale S. Eligii': PL 78, 240 BC); zur Nachwirkung Rab. Maur. cleric. inst. 1, 17: de cingulo (PL 107, 307 A); Beissel, Geschichte aO. (o. Sp. 1256) 269; Saintyves aO. (o. Sp. 1256) u. K. Hofmann, Art. G.bruderschaften: LThK^{2} 4 (1960) 1281. – Den Kampf gegen die Unkeuschheit u. die übrigen Laster haben vor allem die Mönche als einen Kampf gegen die Dämonen als die Verursacher der jeweiligen Versuchung angesehen. Das sogenannte Mönchsschema dürfte hierbei als übelabwehrendes Band u. als magisch wirkende Umhegung gegen die Dämonen gedacht gewesen sein. Mit dem ‚Schema' oder ‚Analabos' (Oppenheim, Mönchskleid 134/40) wurden die Schultern des Mönchs gegürtet (Evagr. Pont. cap. pract.: PG 40, 1221 A; Soz. h. e. 3, 14, 8 [GCS Soz. 119]). Seine Stiftung wurde auf die Offenbarung eines Engels an den Mönchsvater Antonius zurückgeführt (vgl. A. Rücker, Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema: OrChr 12 [1915] 219/37 mit Abb. 1f). Dieses Mönchsschema zeigt mit dem magischen kreuzförmigen G. der vorderoriental. Großen Göttin gewisse Ähnlichkeit (s. o. Sp. 1241f). Wenn sich auf dem Mönchsschema die νικᾷ-Akklamation findet, so sollte sie die magische Wirkung des Bandes noch verstärken (vgl.

C. D. G. Müller, Art. Geister [Dämonen] C. IV: o. Bd. 9, 784f). Nach einer in kopt. Mönchskreisen verbreiteten Legende hat Christus den Mönchsvater Antonius eigenhändig gegürtet u. ihm damit den Sieg über den Teufel u. seinen Anhang verheißen (56 [F. Halkin, La légende de S. Antoine traduite de l'Arabe par Alphonse Bonhome, OP: AnalBoll 60 (1942) 205]). – Die Orans auf G.schnallen des frühen MA weist wahrscheinlich darauf hin, daß der G. beim christl. Volk als Phylakterion galt (vgl. Brenk aO. [o. Sp. 1236] 44/6; zu zauberkräftigen Mitteln, die einzelne Christen im G. trugen, vgl. das ‚Phylakterion' bei Delatte aO. [o. Sp. 1245] 622, 21f). Wenn noch im MA kostbare G. mit ‚Schellchen, Metallkügelchen u. ähnlichen Behängseln' besetzt wurden (Braun 114), so dürfte dieser Zierrat zunächst der magischen Übelabwehr gedient haben (vgl. J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 36_{109} u. o. Sp. 1234).

VII. Investitur, Liturgie, äußeres Kennzeichen. Der G. begegnet bei der Investitur eines neuen Abtes (Traumvision des Eugendus: Vit. Patr. Iur. 135f [SC 142, 384]) u. bei Taufriten der Ostkirchen. Der Tauf-G. scheint wie die Stirnbinde (‚Krone') seine Existenz der Myronsalbung zu verdanken u. wird deshalb nur in den Tagen getragen, in denen das Myron noch nicht abgewaschen ist. Am 8. Tag nach der Taufe, der die Feierlichkeiten beendete, folgte der Ritus der G.lösung (P. N. Trempelas, Μικρὸν εὐχολόγιον 1 [Athen 1950] 369f. 372; H. Denzinger, Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis 1 [1863] 213f. 327f. 359f). – Der G. als Teil der liturgischen Gewandung von Bischof, Presbyter u. Diakon dürfte letztlich auf den G. des Mönches zurückzuführen sein. Papst Caelestin I (422/32) wandte sich in einem Brief an die Bischöfe der Provinzen von Vienne u. Narbo mit Nachdruck gegen Priester, die sich mit einem Pallium bekleidet u. die Hüften umgürtet haben (ep. 4, 2 [PL 50, 430f]). Er lehnte diesen Brauch als abergläubisch u. gegen die kirchliche Gewohnheit verstoßend ab. Aus dem Zusammenhang kann man schließen, daß dieser neue Brauch im Westen von Mönchen des Ostens eingeführt worden ist. Erst im frühen MA gehört im Westen der G. zur liturgischen Gewandung von Bischof, Presbyter u. Diakon (Gebet des Stowe-Missale: Braun 7. 67f; zu den weiteren Quellen des 8. u. 9. Jh. ebd. 102/4; J. A. Jungmann, Missarum sollemnia^{5} 1 [Wien 1962] 368f; zur ‚Meßerklärung des hl. Germanus' [PG 98, 393A/6B] vgl. Braun 116f u. unten). Dieser liturgische G. konnte kostbar verziert sein, wie es der G. des Bischofs Salvius war (8. Jh.; Vit. Salv. 3 [ASS Iun. 5, 199]). Der stadtröm. Ordo Romanus I bezeugt für das 8. Jh., daß der Papst den G. bei der Liturgie trug (1, 34 [M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge 2 (Louvain 1960) 78; vgl. den fränkischen Ord. Rom. 8: De vestimentis pontificis (ebd. 321f); für das MA vgl. M. Andrieu, Le Pontifical Romain au moyen-âge 4 = StudTest 99 (Città del Vat. 1941) 165 s. v. cingulum]). Eine G.investitur ist für Paschalis II bei seiner Weihe iJ. 1099 überliefert: Der Papst ließ sich auf einem antiken steinernen Sessel vor der Südseite der Lateranbasilika nieder u. empfing einen G. mit sieben Schlüsseln u. sieben Siegeln (Lib. pont. 161 [2, 296, 25/8 Duchesne]; dazu J. J. I. v. Döllinger, Die Papst-Fabeln des MA^{2} [1890] 35f; P. E. Schramm, Herrschaftszeichen u. Staatssymbole 1 [1954] 555). Im byz. Osten verlangte noch Patriarch Germanus I v. Kpel (gest. 733), daß der Presbyter ungegürtet seinen Dienst vollziehe (hist. eccl. 15 [N. Borgia, Il commentario liturgico di S. Germano patriarca costantinopolitano (Grottaferrata 1912) 16 = PG 98, 393 B; ebd. 393 D u. 396 sind Zufügungen einer späteren Rezension, vgl. R. Bornert, Les commentaires byzantins de la divine liturgie (Paris 1966) 125/42]). Auch der byz. Diakon war ungegürtet. Bei den Armeniern ist der liturgische G. erst nach dem 12. Jh. üblich geworden (A. Raes, Introductio in liturgiam orientalem [Romae 1947] 231f). Der zu beobachtende Wandel vom Ungegürtet- zum Gegürtetsein könnte die widerspruchsvollen Bestimmungen der unechten Canones des Konzils v. Nizäa über den G. der Kleriker erklären (cn. 22. 43 [CSCO 440/Syr. 192, 63. 73]). Nach nestorianischer Quelle hat der Katholikos Maremmeh (Mitte des 7. Jh.) als erster den Priestern befohlen, ein gegürtetes Gewand zu tragen, damit sie sich von den übrigen unterschieden (Amr. / Slib. patr. Nestor.: 2, 2, 32 Gismondi). Hier ist wohl nicht der liturgische G. gemeint, sondern der G. der priesterlichen Straßenkleidung. Damit rückt dieser G. in die Nähe jenes G., den nach Befehl mehrerer Kalifen seit dem 9. Jh. Christen und Juden im Gegensatz zu den Muslimen als Kennzeichen einer anderen religiösen Zugehörigkeit tragen mußten. Das griech. Wort

ζωνάριον, Fremdwort im Syrischen u. Koptischen, wurde als zunnar ins Arabische übernommen (vgl. A. S. Tritton, The Caliphs and their non-muslim subjects [London 1930] Reg. s. v. Zunnar u. ebd. 126). Der Jungfrauen- u. Braut-G. blieb auch in christl. Zeit in Geltung (PsBasil. Seleuc. mir. Thecl. 21 [Subs. Hag. 62, 346]; Ven. Fort. carm. 8, 3, 273 [MG AA 4, 1, 188]). – Unter den deutschen Reichskleinodien befand sich ein heute verlorener G., der einem Kaiser Otto (II oder III) gehörte u. eine Inschrift trug (Braun 110; Schramm aO. 557 Abb. 83 u. Nachträge [1978] 33f; ferner Eisler 1, 23).

VIII. Lösung u. Verlust des Gürtels. Wie es für die Mönche Bestimmungen über das Tragen des G. gab, so in einzelnen Fällen auch über das Lösen. Die Mönche der Pachomiosregel sollten die G. am Samstag u. Sonntag zum Empfang der Eucharistie ablegen (Pallad. hist. Laus. 32, 3 [152 Bartelink]; vgl. Dölger, ACh 5 [1936] 103). Die Regel des Pachomios schrieb vor, daß ein Mönch, der während der Liturgie sprach oder lachte, sogleich seinen G. zu lösen habe (Pachom. reg. praec. 8 [15 Boon]). In diesem Fall war das Lösen des G. ein Zeichen der Schmach. – In der christl. Spätantike gehörte das Wegnehmen oder Zerschneiden des G. zur Degradierung eines weltlichen Machthabers u. Würdenträgers (Nov. Iust. 123, 8; Joh. Eph. h. e. 3, 6, 2 [CSCO 106/ Syr. 55, 211]; Greg. M. dial. 4, 31, 3 [SC 265, 104]; s. o. Sp. 1247f). Honorius erließ iJ. 408 ein Gesetz, das alle jenen, die nicht Christen waren, verbot, am Kaiserhof den G. zu tragen; dieses Gesetz wurde aber bald aufgehoben (Zos. hist. 5, 46, 3f; vgl. O. Seeck, Art. Generidus: PW 7, 1 [1910] 1131).

Für wertvolle Hinweise habe ich zu danken: H. Brakmann, C. Colpe, K. Hoheisel, A. Kehl, B. Kötting.

H. Baumann, Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus u. Mythos (1955). – M. Bieber, Entwicklungsgeschichte der griech. Tracht² (1967) Reg. s. v. G. – G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 43/171. – H. Blümner, Die röm. Privataltertümer = HdbAltWiss 4, 2, 2 (1911). – L. Bonfante Warren, Roman costumes. A glossary and some etruscan derivations: AufstNiederg-RömWelt 1, 4 (1973) 584/614. – C. Bonner, Κεστὸς ἱμάς and the saltire of Aphrodite: AmJournPhilol 70 (1949) 1/6. – H. Brandenburg, Μίτρα, ζωστήρ u. ζῶμα: Kriegswesen 1 = Archaeol. Homer. 1 E (1977) 119/43; Studien zur Mitra. Beitr. zur Waffen- u. Trachtgeschichte der Antike = Font. et Comm. 4 (1966) Reg. s. v. G. – J. Braun, Die liturgische Gewandung im Occident u. Orient (1907). – H. Bullinger, Spätantike G.beschläge. Typen, Herstellung, Trageweise u. Datierung = Diss. Archaeol. Gandenses 12 (Brugge 1969). – P. Calmeyer, Art. G.: ReallexAssyr 3 (1957/71) 689/93. 721f. – V. Chapot, Art. Zona: DarS 5 (1919) 1063f. – W. J. Dilling, Art. Girdle: ERE 6 (1913) 226/30. – R. Du Mesnil du Buisson, Le sautoir d'Atargatis et la chaîne d'amulettes = Études d'iconographie orientale 1 (Leiden 1947). – R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt 1/2 (1910) Reg. s. v. G. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915) Reg. s. v. G. – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 (1910). – R. Ghirshman, La ceinture en Iran: Iran. Ant. 14 (1979) 167/96 Taf. 1/9. – L. Ginzberg, The legends of the Jews 1/7 (Philadelphia 1909/38) Reg. s. v. Girdle. – A. Haberlandt, G. als Heiltum = Volkskunde-Arbeit (1934) 83/96. – A. Haehnle, Γνωρίσματα, Diss. Tübingen (1929). – F. Hančar, Der G. als Träger urtümlicher Kultgedanken: Asien-Berichte 2, 7 (1940) 4/18. – A. v. Harnack, Militia Christi. Die christl. Religion u. der Soldatenstand in den ersten drei Jh. (1905). – J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis = RGVV 9, 3 (1911) Reg. s. v. cingulum. – R. Herzog, Zwei griech. Gedichte des 4. Jh. aus St. Maximin in Trier: TrierZs 12 (1937) 121/51. – A. Hug, Art. κεστός: PW Suppl. 4 (1924) 902. – M. Jugie, La mort et l'assomption de la S. Vierge = StudTest 114 (Città del Vat. 1944). – G. Jungbauer, Art. G.: Bächtold-St. 3 (1930/31) 1210/30. – L. Kretzenbacher, Kettenkirchen in Bayern u. in Österreich. Vergleichend-volkskundliche Studien zur Devotionalform der cinctura an Sakralobjekten als kultisches Hegen u. magisches Binden = AbhMünchen NF 76 (1973). – H. Leclercq, Art. Ceinture: DACL 2, 2, 2779/94. – H. Lesêtre, Art. Ceinture: DictB 2 (1926) 389/93. – S. Marinatos, Kleidung, Haar- u. Barttracht = Archaeol. Homer. 1 AB (1967). – A. Müller, Das cingulum militiae, Progr. Ploen (1873). – A. Oepke, Art. ζώννυμι: ThWbNT 5 (1954) 302/8. – H. Oldenberg, Die Religion des Veda⁴ (1927) 464/8. – Ph. Oppenheim, Das Mönchskleid im christl. Altertum = RömQS Suppl. 28 (1931) 174/84; Symbolik u. religiöse Wertung des Mönchskleides im christl. Altertum = Theol. christl. Ostens 2 (1932) 166 Reg. s. v. G. – E. Saglio, Art. balteus: DarS 1 (1877) 664/6. – P. Saintyves, Ceintures magiques et processions enveloppantes: RevTradPopul 25 (1910) 113/23; Essais de folklore biblique (Paris 1922) 177/204. – I. Scheftelowitz, Das Schlingen- u. Netzmotiv im Glauben u. Brauch der Völker = RGVV 12, 2 (1912). – E. Schuppe, G. u. Orendismus: Ober-

dtZsVolksk 2 (1928) 128/46. – E. Schwyzer, Profaner u. heiliger G. im alten Iran: Wörter u. Sachen 12 (1929) 20/37. – D. Stupka, Der G. in der griech. Kunst, Diss. Wien (1972). – J.-R. Vieillefond, Les ‚Cestes' de Julius Africanus = Publ. Inst. franç. Florence 1re Sér. 20 (Paris 1970). – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 (1910). – O. Weinreich, Ausgew. Schriften 1 (Amsterdam 1969) 113f. – G. Widengren, Le symbolisme de la ceinture: Iran. Ant. 8 (1968) 133/55.

Wolfgang Speyer.

REGISTER

ZU

BAND XII

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 89	Bogen 1–5	(Gottesschau [Visio beatifica] – Gottmensch I [Alter Orient und Judentum])	Dezember 1981
Lieferung 90	Bogen 6–10	(Gottmensch I [Alter Orient und Judentum] – Gottmensch III [Patristik])	Mai 1982
Lieferung 91	Bogen 11–15	(Gottmensch III [Patristik] – Grabinschrift I [griechisch])	August 1982
Lieferung 92	Bogen 16–20	(Grabinschrift I [griechisch] – Graffito I [lateinisch])	März 1983
Lieferung 93	Bogen 21–25	(Graffito I [lateinisch] – Gregor II [Gregor von Nazianz])	Juni 1983
Lieferung 94	Bogen 26–30	(Gregor II [Gregor von Nazianz] – Greif)	Juli 1983
Lieferung 95	Bogen 31–35	(Greif – Gründer)	November 1983
Lieferung 96	Bogen 36–40	(Gründer – Gürtel)	Dezember 1983

STICHWÖRTER

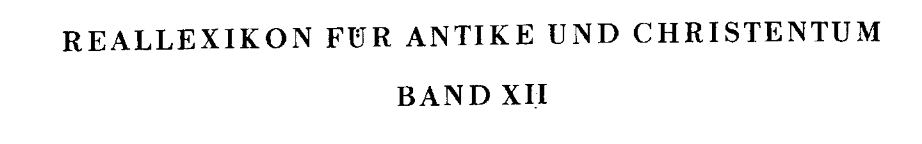
MITARBEITER

Armstrong, Arthur Hilary (Halifax):
Gottesschau (Visio beatifica)
Bernand, André (Lille):
Graffito II (griechisch)
Betz, Hans Dieter (Chicago):
Gottmensch II (Griechisch-römische Antike und Urchristentum)
Brakmann, Heinzgerd (Bonn):
Gregor I (Gregor der Wundertäter)
Brandenburg, Hugo (Münster):
Greif
Colpe, Carsten (Berlin):
Gottessohn
Cornell, Timothy J. (London):
Gründer
Courcelle, Pierre † (Paris):
Grab der Seele
Crouzel, Henri (Toulouse):
Gregor I (Gregor der Wundertäter)
Dörrie, Heinrich † (Münster):
Gottesvorstellung
Gregor III (Gregor von Nyssa)
Engemann, Josef (Bonn):
Granatapfel
Gnilka, Christian (Münster):
Greisenalter
Gottlieb, Gunther (Augsburg):
Gratianus
Grillmeier, Alois (Frankfurt a. M.):
Gottmensch III (Patristik)
Groß, Karl † (Ettal):
Gravitas
Klingenberg, Georg (Graz):
Grabrecht (Grabmulta, Grabschändung)
Kötting, Bernhard (Münster):
Grab
Krafft, Peter (Eichstätt):
Gratus animus (Dankbarkeit)
Manselli, Raoul (Rom):
Gregor V (Gregor der Große)
Pfohl, Gerhard (München):
Grabinschrift I (griechisch)
Pietri, Charles (Paris):
Grabinschrift II (lateinisch)
Graffito I (lateinisch)
Schottroff, Willy (Mainz):
Gottmensch I (Alter Orient und Judentum)
Speyer, Wolfgang (Salzburg):
Gründer
Gürtel
Stähler, Klaus (Münster):
Grabbau
Grabdenkmal
von Stritzky, Maria-Barbara (Münster):
Grabbeigabe
Grundbesitz II (ethisch)
Thraede, Klaus (Regensburg):
Gottesstaat (Civitas Dei)
Vollmann, Benedikt K. (Tübingen):
Gregor IV (Gregor von Tours)
Wieling, Hans (Trier):
Grundbesitz I (rechtsgeschichtlich)
Wyß, Bernhard (Basel):
Gregor II (Gregor von Nazianz)
Ziegler, Karl-Heinz (Hamburg):
Grenze
Zilliacus, Henrik (Helsingfors):
Grußformen

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Abecedarius	JbAC 3	(1960)	S. 159	Klaus Thraede
Aeneas	JbAC 4	(1961)	S. 184/6	Ilona Opelt
Aethiopia	JbAC 1	(1958)	S. 134/53	Günter Lanczkowski
Aischylos	JbAC 5	(1962)	S. 191/5	Ilona Opelt
Ambrosiaster	JbAC 13	(1970)	S. 119/23	Alfred Stuiber
Amen	JbAC 1	(1958)	S. 153/9	Alfred Stuiber
Anredeformen	JbAC 7	(1964)	S. 167/82	Henrik Zilliacus
Aphrahat	JbAC 3	(1960)	S. 152/5	Arthur Vööbus
Apophoreton	JbAC 3	(1960)	S. 155/9	Alfred Stuiber
Arator	JbAC 4	(1961)	S. 187/96	Klaus Thraede
Aristophanes	JbAC 5	(1962)	S. 195/9	Ilona Opelt
Ascia	JbAC 6	(1963)	S. 187/92	Fernand De Visscher
Barbar	JbAC 10	(1967)	S. 251/90	Ilona Opelt – Wolfgang Speyer
Baruch	JbAC 17	(1974)	S. 177/90	Herbert Schmidt – Wolfgang Speyer
Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123/52	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Kunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez – Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im „Jahrbuch“ erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.



REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

BAND XII

IM AUFTRAG DER RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN BEARBEITET IM FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT
AN DER UNIVERSITÄT BONN

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Band XII:

Gottesschau (Visio beatifica) - Gürtel



1983

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung d. Christentums mit d. antiken Welt / hrsg. von Theodor Klauser ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ...]. – Stuttgart: Hiersemann.
ISBN 3-7772-5006-6

Ne: Klauser, Theodor [Hrsg.]; Dölger, Franz Joseph [Begr.]

Bd. 12. Gottesschau (Visio beatifica) – Gürtel. – 1983.
Abschlußaufnahme von Bd. 12
ISBN 3-7772-8344-4

ISBN 3-7772-8344-4 (Bd. 12)
Schrift: Monotype Extended 9/10 u. 8/9 p. Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
Printed in Germany

INHALT

NEU IN DER
»BIBLIOTHEK DER GRIECHISCHEN LITERATUR«

ORIGENES
DER KOMMENTAR ZUM EVANGELIUM NACH MATTÄUS

Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Hermann-J. Vogt
I. Teil. ISBN 3-7772-8307-X.
1983. X, 344 Seiten. Leinenband DM 198,–
(BGL Band 18: Serienpreis DM 180,–)

Origenes (etwa 185-253) verbrachte, nach erfolgreicher, aber auch umstrittener Tätigkeit als Katechet und Theologieprofessor in seiner Vaterstadt Alexandrien, die letzten Jahrzehnte seines Lebens in Cäsarea in Palästina. Er wird gerühmt als der erste christliche Theologe, der eine systematische Dogmatik verfaßt hat, aber seine größte Leistung liegt auf dem Gebiet der Schriftauslegung. Als Arbeitsinstrument für die Exegese erstellte er eine textkritische Ausgabe der sechs bekannten, bzw. von ihm entdeckten griechischen Versionen des Alten Testaments, die sogenannte Hexapla. Fast alle Bücher der ganzen Bibel hat er erklärt, entweder in der Form großangelegter Kommentare (tomoi) oder von Anmerkungen (scholia) oder von Predigten (homiliai). Sehr vieles davon ist verlorengegangen, vieles nur in lateinischer Übersetzung erhalten (z.B. seine Dogmatik und sein Römerbriefkommentar). Nachdem in der *Bibliothek der griechischen Literatur* die erste deutsche Übersetzung der griechisch überlieferten Jeremia-Homilien veröffentlicht wurde (Band 10), beginnt mit diesem Band die Übersetzung des Mattäus-Kommentars zu erscheinen.

Der Mattäus-Kommentar darf als das reifste exegetische Werk des Origenes angesehen werden, und in vielen Fragen als sein letztes Wort, das frühere Aussagen bestätigt oder korrigiert, z.B. zur Präexistenz aller Seelen, zu den Adiaphora, zu den logoi spermatikoi, zu den Kräften Jesu und zur Christologie. Das Werk, ursprünglich im Umfang von 25 Büchern, ist vor der dezischen Verfolgung, also Ende der vierziger Jahre des dritten Jahrhunderts geschrieben. Auf uns sind griechisch nur die Bücher X-XVII (zu Mt 13,36 – Mt 22,33) gekommen; eine alte lateinische Übersetzung reicht darüber hinaus bis Mt 27,66; außerdem sind in byzantinischen Kettenkommentaren etliche hundert, manchmal aber nicht ganz sichere Fragmente griechisch erhalten. An modernen Übersetzungen gibt es nur eine englische der Bücher X-XIV und eine französische (Sc.Chr. 162) der Bücher X und XI. Hier liegt nun die erste deutsche Übersetzung der Bücher X-XIII vor, die Bücher XIX-XVII sollen in einem weiteren Band folgen. Der Übersetzung ist eine Einführung in Leben und Werk des Origenes vorausgeschickt, die vor allem aus dem vierten Buch seiner Dogmatik seine Theorie von Schriftauslegung erhebt, aber auch, was bisher kaum geschah, seinen Stil zu würdigen versucht. Den vier Büchern sind über achtzig Seiten Anmerkungen beigegeben; das Verzeichnis der Werke wurde auf den neuesten Stand gebracht; Register der Bibelstellen, der Origeneszitate, antiker Autoren und der Sachen schließen den Band ab.

ANTON HIERSEMANN, POSTFACH 723, D-7000 STUTTGART 1